علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ

جدید فقہی مباحث

مع تقاریظ علمائے کرام

۲۰

- ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ
- عرف وعادت شریعت میں اس کا اعتبار اور اصول وقواعد
- اسلام اور امن عالم (اسلام میں امن وسلامتی کی اہمیت)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا



زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تاثرات

مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابو الحسن علی ندوی

مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الاسلام جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دار الاشاعت

اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ

جدید فقہی مباحث

مع تقاریظ علمائے کرام

جلد 20

ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ
عرف وعادت شریعت میں اس کا اعتبار اور اصول وقواعد
اسلام اور امن عالم (اسلام میں امن وسلامتی کی اہمیت)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی
حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تاثرات
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الاسلام جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دارالاشاعت
اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

ہمارے اس ایڈیشن میں 80 میں سے تقریباً 58 مباحث پہلی مرتبہ صرف پاکستان میں طبع ہوئے ہیں۔ ہم اسلامی فقہ اکیڈمی کے شکرگزار ہیں کہ انہوں نے تمام مسودات و کمپوزنگ بذریعہ ای میل مرحمت فرمائے۔ جزاك الله

باہتمام: خلیل اشرف عثمانی

طبع اول: نومبر 2017ء

تعداد: 500

طباعت: عابد پرنٹنگ پریس غریب آباد کراچی

﴿.........ملنے کے پتے.........﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم اردو بازار کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور و اردو بازار کراچی
مسٹر بکس جناح سپر مارکیٹ اسلام آباد
دارالاخلاص صدف پلازہ محلہ جنگی پشاور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی

﴿انگلینڈ میں ملنے کے پتے﴾

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 LITTLE ILFORD LANE
MANOR PARK, LONDON E12 5QA

ISLAMIC BOOKS CENTRE
119-121, HALLI WELL ROAD
BOLTON BL 3NE, U.K.

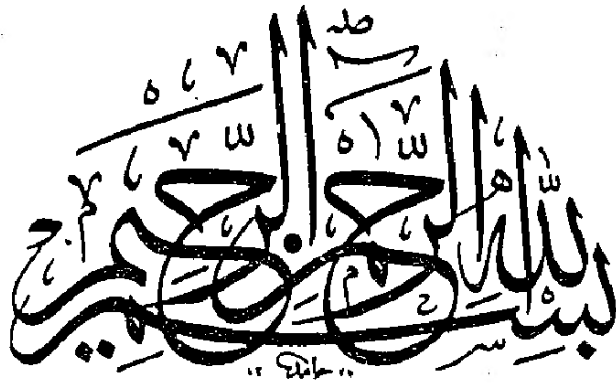
﴿امریکہ میں ملنے کے پتے﴾

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINTLIFF, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

فہرست مضامین سلسلہ جدید فقہی مباحث

ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض ناشر

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اللہ تبارک وتعالیٰ کا جتنا بھی شکر ادا کیا جائے کم ہے دارالاشاعت کراچی کو پاکستان میں 1949ء سے تمام موضوعات پر اسلامی کتب کی طباعت اور اشاعت کی سعادت حاصل رہی ہے، یہ محض اللہ تعالیٰ کے فضل، تمام بزرگوں کی دعاؤں اور اکابر کی خدمات کا ثمرہ ہے، اسی محنت ولگن اور جذبے سے یہ خدمت تیسری نسل یعنی موجودہ ذمہ داران بھی کر رہی ہے اور اب چوتھی نسل کے نمائندے بھی ماشاء اللہ اس کام میں شریک ہو گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کام کو مکمل اخلاص کے ساتھ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے جو کمی کوتاہی اس میں رہ جاتی ہے اس پر معاف فرمائے۔ (آمین)

تمام قارئین جو ماشاء اللہ ذی علم حضرات ہیں ان کے تعاون اور دعاؤں سے ہی یہ کام انجام پاسکا ان سب حضرات سے بھی دونوں جہاں میں کامیابی کی دعا کی درخواست ہے۔

زیر نظر مجموعہ "سلسلہ جدید فقہی مباحث" کا موجودہ ایڈیشن جو بڑے سائز کی 26 جلدوں میں طبع ہوئی ہے اس میں تقریباً 70 مختلف مستقل موضوعات پر کتب جو ہندوستان میں قائم ادارہ "اسلامی فقہ اکیڈمی" کی طویل کوششوں سے وجود میں آئیں، فقہ اکیڈمی کے سرپرست حضرات مدظلہم کی بصیرت اور کوششوں سے بڑے بڑے نامور اکابر علماء کے مقالے ان جدید فقہی موضوعات پر جمع ہو کر علمی تحقیقات کرنے والوں کے لیے بڑا زبردست ذخیرہ جمع کر دیا ہے، جسے نامور اکابر ملت نے بڑی خدمت قرار دیا ہے، آئندہ صفحات میں ان بزرگوں کی تقاریظ شامل ہیں۔

ہمارے اس ایڈیشن سے قبل اس کتاب کا تقریباً چوتھائی سے بھی کم حصہ طبع ہوا تھا، جس کا معیار بھی مناسب نہ تھا اور اس کی دستیابی بھی مستقل نہ ہونے کی وجہ سے اہل علم پریشان رہتے تھے، ضرورت تھی کہ نہ صرف معیار بہتر ہو اور مستقل فراہمی بھی رہے۔ "منتظمین اسلامی فقہ اکیڈمی دہلی انڈیا" کی خواہش تھی کہ پاکستان میں کوئی ایسا ادارہ ہو جو ان کے مقاصد کو بھی پورا کرتا ہو اور مکمل اشاعت بھی کر سکتا ہو، تاکہ اس علمی ذخیرہ کی پاکستان میں اشاعت کی ذمہ داری اس کے سپرد کی جائے۔

اس مقصد کے لیے تقریباً اب سے سات سال قبل انہوں نے دارالاشاعت کراچی کو تحریری اجازت مرحمت فرمادی تھی، ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اگر ہماری طرف سے اس میں تساہل یا کوتاہی کی گئی تو وہ کسی اور ناشر کو خدمات سونپ دیں گے۔ ارادے کے باوجود بعض مصالح اور حکمتوں کے سبب اسلامی فقہ اکیڈمی سے اپنے عذر کو واضح کر دیا گیا اور اس کی اشاعت کا ارادہ ترک کر دیا گیا۔

2015ء میں اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے سابقہ داعیہ کے ایک صاحب علم نے پیغام دیا کہ پاکستان میں اس کتاب کی مکمل اور مستقل اشاعت نہ ہونے کے سبب وہ پھر چاہتے ہیں کہ اس کا کوئی مستقل انتظام ان کے مطلوبہ معیار و مقاصد کے مطابق ہو جائے بہر حال! پھر دوبارہ ایک مفصل تحریری اجازت نامہ ان حضرات نے پاکستان کے لیے ہمیں جاری فرمایا اور تمام مطبوعہ وغیر مطبوعہ کمپیوٹر کمپوزنگ یا جس شکل میں بھی یہ ذخیرہ تھا انہوں نے مذکورہ صاحب علم صاحب کے ذریعے ہمیں فراہم کیا، ان دو سالوں میں طویل محنت واخراجات کر کے اب اسے طبع کرنے کے لیے تیار کر لیا گیا ہے۔ اب پاکستان میں اس ذخیرہ کی اشاعت کے حقوق

قانونی طور پر بھی دارالاشاعت کراچی ہی کے پاس ہیں، تقریباً 22 کتب اس میں سے پہلے شائع ہوئی تھیں، ان کے علاوہ تمام ذخیرہ پہلی مرتبہ طبع ہوکر آپ کے ہاتھوں میں ہے، یہ ذخیرہ پہلے انڈیا میں شائع نہیں ہوا تھا۔

ہم نے اپنے اس جدید ایڈیشن میں ترتیب یا جن دیگر خصوصیات سے اسے مزین کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱...... اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے پرانے شائع شدہ نسخوں میں کسی بھی بحث کے نتیجے میں جمع ہونے والے مقالے شائع کردیے جاتے تھے، پھر بعد میں ان میں یہ اضافہ کیا گیا کافی جگہ اکیڈمی نے ان بحثوں کے نتیجے میں جو فیصلہ کیا اس کا اضافہ اس موجودہ نسخے میں شامل ہے۔

۲...... پورے علمی ذخیرے کو ازسرِ نو بڑے سائز میں کمپوزوسیٹنگ سے آراستہ کیا گیا ہے بعض مقامات پر ایسا محسوس ہوتا ہے بات ادھوری رہ گئی ہے تو قدیم نسخوں اور اصل مسودے میں بھی اسی طرح نامکمل ہے۔

۳...... پورے علمی ذخیرے کی نئی ترتیب یا جلد بندی اس طریقہ پر کی گئی ہے کہ ممکنہ طور پر ایک جیسے موضوعات پر مباحث ایک جلد میں آجائیں، پہلے طبع شدہ نسخے میں یہ صورت نہ تھی۔ مثلاً اسلامی بینکنگ کے عنوان سے ایک موضوع چوتھی جلد میں ہے تو اسی عنوان سے دوسرا موضوع ۱۳ نمبر جلد میں ہے، اب یہ کوشش کی گئی ہے کہ ایک جیسے موضوع ایک ہی جلد میں آجائیں۔

۴...... ممکن ہے کہ استفادہ کرنے والے حضرات کو ایسا محسوس ہو کہ کمپوزنگ بہت جلی نہیں ہے اسے ذرا بڑا بھی رکھا جاسکتا تھا لیکن اس سے مجموعہ کے صفحات اور جلدوں میں بہت اضافہ ہورہا تھا اور اس کی قیمت بھی قارئین پر ایک بوجھ ہوتی۔ مزید یہ کہ گزشتہ طبع شدہ نسخوں کا قلم بھی تقریباً اس جیسا ہی تھا۔

۵...... بحمد للہ! اب "سلسلۂ جدید فقہی مباحث" کا سائز بھی دیگر فقہی کتب کی طرز پر ہوگیا، کاغذ، طباعت اور جلد سازی کا معیار بھی بہت نمایاں اور بہتر ہوگیا۔

۶...... اس ذخیرہ کی قیمت بھی بازار میں دستیاب کتب کے مقابلے میں معیار وغیرہ کو دیکھتے ہوئے بہت مناسب رکھی گئی ہے۔

امید ہے کہ اہل علم حضرات، یونیورسٹیاں، لائبریریاں، اس علمی ذخیرے کی پذیرائی کریں گی اللہ تعالیٰ سے عاجزانہ درخواست اور دعا ہے کہ ہماری اس کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائیں اور دنیا و آخرت دونوں کے لیے نافع بنادیں (آمین)

والسلام

خلیل اشرف عثمانی

مدیر کتب خانہ دارالاشاعت

اردو بازار کراچی

8/7/2017

بسم اللہ الرحمن الرحیم

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی ہند

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لابورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا دارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی پاکستان

''مجھے بے انتہا مسرت بھی اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علمائے کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانے پر یہ کام شروع نہ کر سکے۔...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہل قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا۔

تقدیم

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبۂ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدرآباد (دکن)

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى: اما بعد!

میرے لیے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی و مسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل و کرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگر چہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہو سکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے، لیکن میں ان کو ایک فقیہ، ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت میں ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه أمر و لا نهى فما ذا تأمرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں، ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہیے۔ حضرت نبی کریم سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سمجھو۔

یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لیے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے، اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین

کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی: ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں، دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لیے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے، بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہوسکتی۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

"کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔"

اس لیے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کر لینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ! تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا، تو میں افضل ہوں، اس لیے کہ آگ افضل ہے مٹی کے مقابلے میں، تو اگر عقل کو وحی کی رہنمائی سے آزاد کر دیا جائے تو خالص عقل کی بنیاد پر اس کی دلیل کا توڑ پیش نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس سارے عقل اور اس سارے علم کے باوجود وہ راندۂ درگاہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے نکالا گیا، اس لیے کہ وہ علم نرا علم تھا، دانستن کے معنی میں اس پر عمل نہیں تھا۔ اس کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہیں تھا، آپ کو معلوم ہے کہ آج ہمارے اس دور میں جتنے مستشرقین ہیں، اگر آپ ان کی لکھی ہوئی کتابیں دیکھیں تو ان میں اسلامی کتابوں کے ڈھیر ملیں گے۔ اتنی کتابوں کے حوالے ملیں گے کہ بسا اوقات ہمارے عالم دین اتنی کتابوں کا مطالعہ نہیں کرتے ہیں۔ لیکن سارا علم اور ساری معلومات حاصل کرنے کے بعد اس علم کا اتنا فائدہ نہیں اٹھا سکے کہ ایمان کی دولت حاصل کر لیتے۔ یہودی کے یہودی، عیسائی کے عیسائی رہے۔ تو معلوم ہوا کہ صرف فقہ کا عالم ہو جانا کافی نہیں، اور صرف فقہ کے عالم ہو جانے سے وہ مقام حاصل نہیں ہو جاتا جو نبی کریم ﷺ نے نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے تجویز فرمایا بلکہ قید لگادی کہ فقہاء کے ساتھ عابدین ہونے چاہیے، عبادت گزار ہونے چاہیے۔ یہ حدیث میں نے اس وجہ سے سنائی کہ آج کثرت سے یہ آوازہ بلند ہوتا رہتا ہے، مختلف حلقوں کی طرف سے کہ صاحب دین کی تفہیم اور دین کی تعبیر کا حق صرف علماء ہی کو کیوں حاصل ہے۔ ہر مسلمان بہ حیثیت ایک مسلمان وہ دین کی تفہیم و تشریح کیوں نہیں کر سکتا۔ ہر آدمی کھڑا ہو کر بہ آواز بلند کہتا ہے کہ میں قرآن کریم سے احکام شرعیہ کا استنباط کر سکتا ہوں۔ یہ دین کی تفہیم و تعبیر کا سارا حق اٹھا کر علماء کی جھولی میں کیوں ڈال دیا گیا۔ علماء کی اجارہ داری کیوں قائم کر دی گئی۔

تو جواب دیا نبی کریم ﷺ نے کہ یہ تشریح و تعبیر کا حق صرف فقہاء عابدین کو حاصل ہے، صرف فقہاء کو بھی نہیں بلکہ فقہاء عابدین کو، اس کے سوا کوئی قرآن و سنت کے احکام کی صحیح تفسیر و تشریح نہیں کر سکتا۔

یہ عجیب واقعہ ہے کہ دنیا کے ہر علم و فن میں کوئی ذمہ دارانہ بات کہنے کے لیے ساری دنیا میں یہ شرط عائد کی جاتی ہے کہ اس فن کا اس نے علم حاصل کیا ہو، اس کی ڈگری حاصل کی ہو، کوئی شخص آج تک ایسا پیدا نہیں ہوا جو کہتا ہو کہ انگریزی جانتا ہوں، میڈیکل سائنس کی کتابیں مطالعہ کر کے میں علاج کر سکتا ہوں، اگر میڈیکل سائنس کی کتابیں پڑھ کر، محض مطالعہ کر کے ڈکشنریوں کے ذریعہ اس کے ترجمے دیکھ کر آدمی علاج کرنا شروع کر دے تو سوائے قبرستان آباد کرنے کے اور کوئی خدمت انسانیت کی وہ انجام نہیں دے سکتا۔ تو اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر بھی یہ راستہ رکھا ہے کہ جب کتاب بھیجی تو نبی کریم ﷺ کو ساتھ بھیجا تاکہ آپ اس کی تعلیم دیں، اس کی تربیت دیں، اس کے معانی سکھائیں اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نے سالہا سال کی محنت کر کے قرآن کریم کی ایک سورۃ سرکار دو عالم ﷺ سے پڑھی۔ اس لیے یہ نعرہ جو لگایا جاتا ہے کہ ہر شخص قرآن و سنت کے بارے میں جو چاہے کہہ سکتا ہے اس کا جواب اس مکمل حدیث کے اندر موجود ہے۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا مجمع الفقہ الاسلامی اسی حدیث کی

تعلیم معلوم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس حدیث پر عمل کرنے کا صحیح نور، اس کی صحیح برکت اور اس کا صحیح فائدہ مجمع کو عطا فرمائے۔

جیسا کہ مجھ سے پہلے کئی حضرات اس پر روشنی ڈال چکے ہیں کہ اس مجمع (اکیڈمی) کے قیام کا اصل مقصد ان نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہے جو اس امت مسلمہ کو در پیش ہیں اور کوئی شک نہیں کہ علماء کے نقطۂ نظر سے یہ وقت کا اہم ترین تقاضہ ہے کہ علماء باہم سر جوڑ کر ان مسائل کا حل امت مسلمہ کے سامنے پیش کریں جو آج امت مسلمہ کے لیے چیلنج بنے ہوئے ہیں۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ وقت کا بہت بڑا تقاضہ ہے کہ علماء یہ کام کریں تو مجھے چند وہ جملے بھی یاد آتے ہیں جو بسا اوقات مختلف حلقوں کی طرف سے بار بار اٹھائے جاتے ہیں کہ علماء کو وقت کے تقاضے کے پیچھے چلنا چاہیے۔ علماء کو وقت کے تقاضوں کے مطابق کام کرنا چاہیے۔ اور وقت کے تقاضوں کو سمجھنا چاہیے۔ یہ جملہ جس اجمال کے ساتھ بولا جاتا ہے اس کا صحیح مطلب بھی ہوسکتا ہے اور غلط مطلب بھی ہوسکتا ہے وقت کے تقاضہ کا مفہوم بسا اوقات لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ مغرب میں جو ہوا چل کر آوے، مغرب سے جو فکر، جو فلسفہ جو نظریہ، جو طرز عمل ہمارے ملکوں میں در آمد ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس کو بدلا جائے، اس کے بجائے اسلام کو بدل کر اس کے مطابق کیا جائے، اسے وقت کا تقاضہ قرار دیا جاتا ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ سود، ربوا کا چلن ہوا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ صاحب اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ مسلمان سود کو جوں کا توں قبول کرلیں...... ایک زمانہ آیا کہ اشتراکیت اور سوشلزم کا ڈنکا بجا، اور انہوں نے دنیا کے اندر اپنے نظریات کو پھیلانا شروع کیا، دنیا کے مختلف ملکوں اور سلطنتوں میں ان کا نظام رائج ہوا۔ اس کا شور شرابہ ہوا تو اس کے نتیجہ میں ایک جماعت نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ سوشلزم کو، اشتراکیت کو اسلام کے مطابق ڈھال دیا جائے وقت کا تقاضہ یہ ہے۔ غرض جو نئی وبا مغرب سے در آمد ہوا اسلام کو اس کے مطابق بنانے اور اس کو اسلام کے اندر داخل کرنے کے لیے وقت کے تقاضہ کا عنوان استعمال کرلیا جاتا ہے۔

لیکن یہ مجمع الفقہ الاسلامی درحقیقت ایسے وقت کے نام نہاد تقاضوں کے پیچھے نہ ہے اور نہ ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ...... یہاں وقت کے تقاضوں سے مراد یہ ہے کہ بے شمار مسائل آپ کی زندگی کے اندر سے پیش آگئے ہیں کہ ہمیں ان کا صریح حکم کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں یا فقہاء کرام کے کلام میں نہیں ملتا، جسے آپ اصلاحی اعتبار سے اجتہاد فی المسائل کہہ سکتے ہیں۔ تو اجتہاد فی المسائل کے ذریعہ ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے اور وسعتِ نظر کے ساتھ کیا جائے۔ پورے اسلامی مزاج کے ساتھ کیا جائے، اس کے اندر کسی اجنبی نظریہ اور فلسفہ سے مرعوب ہو کر نہیں، بلکہ حقیقی اسلامی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کا حل اسلامی اصولوں کے دائرہ میں رہ کر تلاش کیا جائے اس سے باہر نہ جایا جائے، یہ ہے اس مجمع (اکیڈمی) کا اصل مقصد اور اسی لیے اس میں الحمد للہ مختلف الخیال، مختلف اداروں سے تعلق رکھنے والے موجود ہیں اور پچھلے دنوں جو تحقیقات سامنے آئی ہیں اللہ کے فضل وکرم سے ان میں ان بنیادی اصولوں کا لحاظ نظر آتا ہے۔ امید ہے کہ یہ اکیڈمی ان راستوں پر چلے گی، تو انشاء اللہ اس امت کے لیے بہترین مسائل کا حل پیش کرے گی...... لیکن میں آخر میں اس سلسلہ کے ایک اہم نکتہ کی طرف آپ حضرات کو توجہ دلانا چاہتا ہوں، بلکہ توجہ دلانا تو بے ادبی کی بات ہوگی۔ سارے حضرات اکابر علماء ہیں۔ محض تذکیر اور تکرار کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ چوں کہ ہم ایک ایسے معاشرہ میں جی رہے ہیں جس میں مغرب کا سیاسی اور فکری تسلط قائم ہے۔ سیاسی اور فکری سیاسی اعتبار سے پوری دنیا کے اوپر مغرب مسلط ہے۔ فکری اعتبار سے بھی مغرب کے افکار اور ان کے نظریات وفلسفے مسلط ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" جس کے پاس ہتھیار، جس کے پاس قوت ہو تو لوگوں کو بات بھی اسی کی سمجھ میں آتی ہے اور جلدی سے سینے میں اتر جاتی ہے۔ تو اس واسطے مغرب نے جو افکار ہمارے یہاں پھیلا دیئے اور صدیوں کی محنت کے بعد پھیلائے۔ ہمارے نظام تعلیم کے اندر وہ افکار پھیلا دیئے۔ ان کی موجودگی میں اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ بعض ایسی چیزوں کو وقت کی ضرورت قرار دیا جائے جو درحقیقت وقت کی ضرورت نہیں ہے۔ محض مغرب کے پروپیگنڈہ نے اسے وقت کی ضرورت قرار دے دیا۔ یہ وقت کی ضرورت ایک ایسا مجمل لفظ ہے جس کے اندر بہت کچھ سما سکتا ہے اس لیے وقت کی ضرورت کے ہتھیار کو استعمال کرتے ہوئے ان کی دو دھاریں اپنے ذہن میں رکھنی ضروری ہے۔ یہ دو دھاریں ہتھیار ہیں، اس سے امت مسلمہ کے مسائل بھی حل ہوسکتے ہیں اور اس سے امت مسلمہ کا کام

بھی تمام ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہم جب وقت کی ضرورت کا لفظ استعمال کریں تو یہ بات ہمارے ذہن میں ہونی چاہیے کہ محض پروپیگنڈہ کے شور وشغب سے مرعوب ہو کر ہم یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ یہ بھی وقت کی ضرورت ہے۔ بلکہ ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اپنے اصول، ہمارے اپنے قواعد کے لحاظ سے یہ ضرورت ہے یا نہیں؟

اسی ضمن میں یہ سوال بہ کثرت اٹھتا ہے کہ کیا ان مسائل کو طے کرتے وقت کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کرنی چاہیے یا مختلف فقہی مذاہب کو سامنے رکھ کر اور اس میں جو ضرورت کے مطابق معلوم ہو اس کو اختیار کر لینا چاہیے۔

میں خاص طور پر آپ حضرات سے باادب عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خاص طور پر اس دور میں معاملات کے شعبہ میں چوں کہ معاملات پیچیدہ ہوتے ہیں، بے شمار مسائل سامنے آگئے ہیں، لہٰذا اگر یہ شخص حنفی مذہب کا پیروکار ہے اور وہ کسی ضرورت کی وجہ سے، عموم بلویٰ کی خاطر، وہ مسائل وقت کو حل کرنے کی خاطر دوسرے کسی امام کے قول کو اختیار کر لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ جائز ہے اور نہ صرف جائز ہے بلکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کو باضابطہ یہ وصیت فرمائی تھی کہ اس دور میں جب کہ معاملات پیچیدہ ہو گئے ہیں، اگر آئمہ اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی بھی فقہی مذہب میں کوئی گنجائش مل جائے تو اس دور کے لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنی چاہیے۔

لیکن اس میں ادق ترین جو نکتہ ہے جو بسا اوقات افراط وتفریط کا شکار ہو کر فراموش ہو جاتا ہے وہ یہ کہ مختلف مذاہب میں سے علوم بلویٰ کی خاطر کوئی قول اختیار کر لینا اور بات ہے اور اپنی خواہشات نفسانی کو پورا کرنے کی خاطر مذاہب کو گڈمڈ کرنا بالکل جدا شئے ہے یعنی اگر کوئی شخص محض اس بنیاد پر کہ میری خواہش نفسانی میرے مفاد ایک مذہب سے پورے ہو رہے ہیں دوسرے سے پورے نہیں ہو رہے ہیں تو اس بنیاد پر اگر وہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرتا ہے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر تو اس کی کسی کے نزدیک اجازت نہیں، یہ اتباع ہویٰ ہے۔ یہ خواہشات نفسانی کی اتباع ہے۔ اس کو تشہی کہا گیا ہے، یہ شہوت پرستی ہے، یہ خواہش پرستی ہے، محض اپنے ذاتی فائدہ یا ذاتی سہولت کی خاطر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے اس کی مثال آپ حضرات کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

آج جب کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے یہ عام رجحان پیدا ہوا۔ پورے عالم اسلام میں خاص طور پر عرب ممالک میں یہ رجحان بہت پیدا ہوا کہ ان معاملات کو حل کرنے کے لیے مختلف مذاہب سے رہنمائی حاصل کی جائے اور کسی ایک مذہب کی اتباع نہ کی جائے۔ جب یہ لے آگے بڑھی تو اس نے بعض اوقات یہ صورت اختیار کر لی کہ محض ضرورت کی خاطر نہیں، بلکہ محض ذاتی مفاد، ذاتی سہولت کی خاطر "جمع بین المذاہب" اور "تلفیق بین المذاہب کا راستہ اختیار کر لیا...... اتباعِ ہویٰ کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ فتاویٰ کے اندر لکھتے ہیں:

"اگر کوئی شخص ذاتی خواہش کی خاطر دوسرے مذہب کو اختیار کرتا ہے تو یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔"

حالانکہ علامہ ابن تیمیہ تقلید کے سخت مخالف ہیں۔ اتباعِ ہویٰ کو وہ بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ اس کی چھوٹی سی مثال پیش کرتا ہوں۔

ایک صاحب سے میری ایک بار ملاقات ہوئی میں اور وہ دونوں سفر پر تھے اور دونوں سفر کے عالم میں مقیم تھے۔ ہفتہ دس دن ایک جگہ ٹھہرنا تھا تو میں نے دیکھا کہ وہ "جمع بین الصلوٰتین" کر رہے ہیں۔ دو نمازوں کو جمع کر رہے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ جمع صوری کو جائز کہتے ہیں۔ تو وہ جمع کر رہے تھے، انہوں نے امام شافعیؒ کے قول پر عمل کیا ہوگا۔ مگر میں نے دیکھا کہ وہ ہفتہ بھر مقیم رہے اور جمع بین الصلوٰتین کرتے رہے، تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے شافعی مسلک کو لے لیا تاکہ دو نمازوں کو جمع کرنے کی گنجائش مل جائے، میں نے عرض کیا کہ شافعی مسلک یہ بھی ہے کہ چار دن سے زیادہ ان کے یہاں قصر نہیں ہو سکتی۔ ان کے نزدیک مدتِ قصر صرف چار دن ہے۔ تو چار دن سے زیادہ مدتِ سفر نہیں ہوتی اور آپ تو ہفتہ بھر سے مقیم ہیں۔ تو کہنے لگے کہ میں نے اس معاملہ میں حنفی مسلک کو لے لیا۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا آپ دلائل کے نقطۂ نظر سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے اور اس معاملہ میں شافعیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ کہنے لگے کہ دلیل کے اعتبار سے تو میں نہیں سمجھتا لیکن میں نے دیکھا کہ یہ

میرے لیے زیادہ سوٹ کرتا ہے تو اس واسطے میں نے اس میں حنفی کا مسلک لے لیا اور اس میں شافعی کا مسلک لے لیا...... تو میری گزارش یہ ہے کہ محض ذاتی سہولت اور ذاتی مفاد، ذاتی راحت کے پیش نظر ایک مسئلہ میں ایک قول کو لے لینا اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے قول کو لے لینا، یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ طریقہ اختیار کیا گیا تو اس سے دین کا حلیہ بگڑنے کا اندیشہ ہے۔ اس واسطے کہ ہر مذہب میں جو قول اختیار کیا گیا اس کے کچھ شرائط ہیں اس کے کچھ حدود ہیں۔ آپ نے ان شرائط کو مدنظر نہیں رکھا چھوڑ دیا اور ان شرائط کو مدنظر رکھے بغیر اور اس طرح سے "تلفیق بین المذاهب" کا سلسلہ شروع کر دیا تو اس کا نتیجہ سوائے اتباع ہویٰ کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس لیے میری گزارش یہ تھی کہ بےشک دوسرے مذاہب خاص طور پر معاملات کے اندر دوسرے مذاہب سے لے لینے کی گنجائش ہے لیکن یہ اس وقت جب کہ واقعی کوئی ضرورت داعی ہو اور واقعۃً اس سے مسلمانوں کے کسی اجتماعی مسئلہ کا حل نکالنا مقصود ہو اور اس کا مقصد اتباع ہویٰ، تشہی اور ذاتی منفعت کو حاصل کرنا نہ ہو، اس صورت میں اس کی گنجائش ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ علماء کا مجمع ہے، ان کے سامنے کہنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن یہ اس لیے میں نے تذکیر اور تکراراً اعرض کر دی کہ جب ہم کسی ایک جانب جھکیں تو ایسا نہ ہو کہ دوسری جانب کا خیال ہمارے دل سے اوجھل ہو...... یہ کام بڑا نازک ہے، یہ پل صراط ہے۔ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھنا ہے کہ وقت کی ضروریات پوری ہوں، مسلمانوں کے مسائل حل ہوں اور دوسری طرف اس بات کا لحاظ رکھنا ہے کہ آپ مغرب کے اس جھوٹے پروپیگنڈے سے مرعوب نہ ہوں جو ہر نئی وبا کو وقت کی ضرورت کہہ کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ اس واسطے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ہم اس کام کو انجام دیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ اس شریعت کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ یہ آنے والے ہر بڑے سے بڑے مسئلہ کا حل رکھتی ہے اور جب یہ تصور آپ کے سامنے رکھتے ہوئے جواب دیں گے تو ان شاء اللہ امت کے مسائل حل ہوں گے ...... جیسا کہ مجھ سے پہلے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہم نے فرمایا کہ عالم کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حرام ہے بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ اگر کسی چیز کو حرام کہا ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے تو اس کا متبادل حلال طریقہ بھی بتائے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں جب حضرت یوسف علیہ السلام سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی کہ بادشاہ نے خواب دیکھا ہے کہ:

"انی اری سبع بقرات سمان یا کلھن سبع عجاف..."

جب یہ پوچھا تو یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے بچنے کا راستہ پہلے بتا دیا:

"تزرعون سبع سنین دابا.. فما حصدتم فذروه فی سنبله..."

تعبیر تو بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے اور پہلے قحط سے بچنے کا یہ راستہ بتایا کہ سات سال تک خوب جم کر زراعت کرو، اور خوشہ کے اندر گیہوں کو چھوڑ دو۔ تو بچنے کا طریقہ پہلے بتا دیا اور خواب کی تعبیر بعد میں بتائی...... تو عالم کا کام محض حرام قرار دے کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ متبادل راستہ بتانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اور یہ اکیڈمی درحقیقت اسی لیے قائم کی گئی ہے۔ اس کے لیے میں سمجھتا ہوں کہ دوسرے علوم وفنون کے ماہرین کی بھی ضرورت ہوگی۔ متبادل طریقوں کے سمجھنے اور اس کے تعین کے لیے وہ طریقے تجویز کیے جا سکیں جو قابل عمل ہیں۔

الحمدللہ! دیکھتا ہوں کہ مجمع الفقہ الاسلامی نے اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے دیگر علوم وفنون کے ماہرین سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اپنی رحمت سے اس اکیڈمی کو اپنے مقاصد حسنہ میں کامیابی عطا فرمائے، قدم قدم پر اس کی نصرت ودستگیری فرمائے، اس کے راستے کی دشواریوں کو دور فرمائے اور دین کی صحیح خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں اخیر میں ایک بار پھر اس کانفرنس کے منتظمین کا اور تمام حاضرین کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس ناچیز کی گزارشات کو غور وتوجہ کے ساتھ سنا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللّٰہ رب العالمین

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ

جدید فقہی مباحث

ضرورت و حاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے ساتویں فقہی سمینار مورخہ ۴ تا ۷ رنومبر ۱۹۹۴ء منعقدہ "دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات" میں پیش کئے جانے والے علمی و تحقیقی مقالات کا مجموعہ

تحقیقاتِ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دارالاشاعت

اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

تیسرا باب فقہی نقطۂ نظر

دوسرا باب تعارف مسئلہ

تیسرا بابمختصر تحریریں

ابتدائیہ

اسلام ایسا عادلانہ آسمانی دین ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے، خالق کائنات انسان کی جملہ ضرورتوں، حاجتوں سے پورے طور پر باخبر ہے، اس لئے شریعت اسلامی میں ان تمام پہلوؤں کا نہایت حسن وکمال کے ساتھ احاطہ کیا گیا ہے جن کے ذریعہ انسان کی رہنمائی ہوتی ہے اور اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور وہ راست جہت میں سنورتا اور ترقی کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے شریعت اسلامی میں تا قیامت انسانی آبادی کے لئے رہنمائی ورہبری کی لافانی، ابدی قوت رکھی ہے، شریعت کی یہ خصوصیت اور صفت ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

رب العالمین نے امت مسلمہ کو جن خصائص سے نوازا ہے ان میں ایک خصوصیت قیادت کی بھی ہے، امت کا یہ کردار بہت سی صلاحیتوں اور جوہر کا متقاضی ہے، اللہ نے قرآن وسنت کی صورت میں امت کو ایسی کلید عطا کی ہے جس کے ذریعہ تمام مسائل کا مداوا ہوتا ہے۔

اللہ نے جن کو تفقہ عطا کیا، انھوں نے ہر عہد میں امت کی رہنمائی کی اور بدلتے ہوئے حالات میں انفرادی واجتماعی امور میں واضح ہدایات پیش کیں، پندرہ سو سال کی اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ فقہاء نے ہر دور میں اپنا خون جگر جلا کر اور قرآن وسنت کے بحر معانی میں ڈوب کر مسائل کا حل پیش کیا اور اصول وقواعد فقہیہ مرتب کئے، نیز احکام کے استنباط میں پوری زندگی قربان کردی، اللہ کے ان بندوں کا پیش کردہ عظیم فقہی وعلمی سرمایہ امت کا بیش قیمت اور قابل فخر سرمایہ ہے، اسلام کے پائندہ وتابندہ اصولوں میں امت مسلمہ کے مصالح وحقوق کا مکمل لحاظ رکھا گیا ہے، چنانچہ ان درخشاں اصولوں میں عدل، تسہیل وتیسیر، رفع حرج، تخفیف وترخیص، اعتدال وتوازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات ومصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت ورعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور وخوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط وتفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں کو قبول کرنے سے انکار ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء واصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور وخوض کیا اور سیر حاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلاً ضرورت وحاجت کے اصول پر مبنی "منتخب مقالات" کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید ونافع بنائے۔ آمین۔

اللّٰھم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه

مجاہد الاسلام قاسمی

☆☆☆

پیش لفظ

اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور پوری کائنات کو اس کی خدمت میں مصروف رکھا ہے، سورج اپنا سینہ جلا کر اسے روشنی اور تپش دیتا ہے، چاند کی دوڑ بھاگ سے اسے فرع بہ فرع موسم میسر آتے ہیں، سمندر شب وروز اس کی پیدا کی ہوئی آلودگیوں کو جذب کرنے کے لئے اپنا دامن پھیلائے ہوا ہے، ہوائیں سمندر سے بھاپ کی سوغات اٹھا کر فضا میں گردش کرتے ہوئے انسان کی کھیتیوں اور زمینوں کو پانی فراہم کرتی ہیں، خود انسان کو عقل وشعور کی ایسی صلاحیت سے نوازا گیا ہے کہ اس نے اپنے قدموں سے چاند کو بھی روند ڈالا ہے اور مزید بلندیوں کی طرف گامزن ہے۔

ایک طرف اس کی سرفرازی اور فتح مندی کا یہ عالم ہے، دوسری طرف وہ اتنا مجبور ہے کہ آگ کے ایک شعلے اور پتھر کے ایک ڈھیلے کی بھی تاب لانا مشکل ہے، اسی لئے ضروری تھا کہ انسان کو زندگی گذارنے کا ایسا نظام عطا کیا جائے جس میں اس کے مقام و مرتبہ کی رعایت بھی ہو اور اس کی مجبوری وحاجت مندی کی رعایت بھی ہو، شریعت اسلامی میں یہی رنگ صاف طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے، اسلام چاہتا ہے کہ انسان اعلیٰ ترین اخلاقی قدروں کا حامل ہو لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی مجبوری اور حاجت مندی کو دیکھتے ہوئے رعایت کا پہلو بھی رکھا گیا ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے احکام میں مردوں اور عورتوں، بوڑھے اور جوان، بچوں اور بڑوں، صحت مند اور بیمار، مسافر اور مقیم، اختیار اور جبر واکراہ کی حالت سے دوچار اشخاص کے درمیان فرق کیا گیا ہے اور قرآن نے اسلامی قانون کا بنیادی مزاج ہی یہ بتاتا ہے کہ کسی شخص کو اس کی طاقت سے بڑھ کر عمل کا مکلف نہیں بنایا جاسکتا "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعھا" (سورہ بقرہ:۲۸۶)۔

اسلامی قانون کے ماہرین اور خاص کر اصولیین نے اس پہلو سے شریعت کے مقاصد اور ان احوال کو متعین کیا ہے جن سے انسان دوچار ہوتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر احکام شریعت کے پانچ مقاصد ہیں، دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، عقل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، ان پانچوں مقاصد کو حاصل کرنے کے جو وسائل ہوسکتے ہیں ان کے تین درجے کئے گئے ہیں، ایک وہ ہے کہ جو ان کے حصول کے لئے ناگزیر ہو، ان کے بغیر ان مقاصد پنج گانہ کا حصول ممکن ہی نہ ہو، ان کو "ضرورت" کہا جاتا ہے، دوسرے وہ وسائل جو ان مقاصد کے حصول کے لئے بالکل ناگزیر تو نہ ہوں لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو ان کو حاصل کرنے میں سخت دشواریوں کا اور مشقت کا سامنا ہو، یہ "حاجت" کہلاتے ہیں، تیسرے وہ جو ان کے حصول میں مزید آسانی وسہولت کا باعث بنتے ہوں، ان کو "تحسین" کا نام دیا گیا ہے۔

شریعت کے عمومی احکام میں رعایت اور بعض اوامر ونواہی سے استثناء میں اس درجہ بندی کی بڑی اہمیت ہے، ضرورت کی وجہ سے وقتی طور پر محرمات کی گنجائش پیدا ہوجاتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی حالت میں جان بچانے کے لئے بعض حرام اشیاء کے تناول کرنے اور زبان پر کلمہ کفر لانے کی بھی اجازت دی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ بعض دفعہ حاجت بھی ضرورت کے درجہ

میں آجاتی ہے، خاص کر اس وقت جب کوئی حاجت اجتماعی بن گئی ہو، چونکہ شریعت میں متعین طور پر یہ بات نہیں آئی ہے کہ کون سے احکام ضرورت کے درجہ میں ہیں اور کون سے حاجت کے درجہ میں یا ان سے کم تر؟ نیز افراد و اشخاص کی صلاحیتوں اور مختلف علاقوں کے حالات کی وجہ سے بھی ایک ہی چیز ممکن ہے کہ ایک شخص یا علاقہ کے لئے زیادہ اہم ہوگئی ہو اور دوسرے شخص اور علاقہ کے لئے کم اہم، اس لئے ان قواعد کی تطبیق کا معاملہ بڑا نازک ہے اور نئے مسائل کے حل کرنے نیز مسلمان اقلیتوں کو درپیش صورت حال سے نمٹنے کے لئے ان فقہی قواعد واصول کی بڑی اہمیت ہے، اس لئے اکیڈمی نے اپنے ساتویں فقہی سمینار منعقد دار العلوم ماٹلی والا (گجرات) بتاریخ ۳۰؍دسمبر ۱۹۹۴ تا ۲؍جنوری ۱۹۹۵ء میں اس کو علماء کے غور وفکر کا موضوع بنایا تھا۔

بحمد اللہ سمینار کی دعوت پر اہل علم نے بڑی قیمتی تحریریں لکھیں اور اس حقیر کے علم کے مطابق اردو زبان میں پہلی بار اس اہم موضوع پر اتنے شرح وبسط کے ساتھ اظہار خیال کیا گیا اور طویل تبادلہ خیال کے بعد تجاویز منظور کی گئیں، چنانچہ ان مضامین کا مجموعہ کافی پہلے بانی اکیڈمی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی حیات ہی میں مرتب ہوا اور اس کی اشاعت عمل میں آئی، اب دوبارہ عزیزی احمد نادر القاسمی رفیق شعبہ علمی اکیڈمی نے اس کی تصحیح کی ہے اور اس کی ترتیب کو بھی مزید بہتر بنانے کی کوشش کی ہے، یہ مجموعہ ختم ہو چکا تھا اور بہت سے اہل علم کی خواہش تھی کہ دوبارہ اس کی اشاعت عمل میں آئے، امید ہے کہ اب یہ علمی سوغات ان تک پہنچے گی اور قارئین کے لئے فکری بالیدگی کا ذریعہ بنے گی۔ یہ مجلہ اصل میں تو علماء اور ارباب افتاء کے لئے مفید ہوگا لیکن قانون دانوں، دانشوروں اور اصحاب ذوق کے لئے بھی یہ کچھ کم مفید نہیں۔ انہیں اندازہ ہوگا کہ شریعت اسلامی میں مختلف عہد کے مسائل کو حل کرنے اور لوگوں کو مشکلات سے بچانے کی کتنی زیادہ صلاحیت ہے اور یقیناً اس میں قیامت تک انسانی زندگی کا ساتھ دینے کی پوری لیاقت ہے، نیز یہ انسانی فطرت اور ضرورت سے ہم آہنگ اعتدال پر مبنی ایسا قانون ہے جس سے دامن بچا کر کوئی انسانی سماج سعادت اور سرفرازی حاصل نہیں کرسکتا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالی اسے قبول فرمائے اور اکیڈمی کی علمی کوششوں میں تسلسل باقی رکھے۔

خالد سیف اللہ رحمانی (جنرل سکریٹری)

۸؍جمادی الاخری ۱۴۳۰ھ/ ۲؍جون ۲۰۰۹ء

☆☆☆

سوالنامہ:

ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ

۱۔ ''ضرورت'' لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہا کے یہاں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۲۔ ''حاجت'' لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۳۔ ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم کیا ہے؟

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم کیا ہے؟
یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے یا رفع حرمت تک، نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط؟

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے، کیا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

۹۔ ضرورت کے اسباب، یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

۱۰۔ ''عرف'' اور ''عموم بلویٰ'' کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول ودلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

۱۱۔ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں، جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہیے۔

۱۲۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے ہوتی ہے، یا یہ کہ حاجت بھی (کبھی کبھی سہی) اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

۱۴۔ اگر ''حاجت'' قائم مقام ہوتی ہے، تو کن حالات میں؟ چند مثالوں اور اصول کے ساتھ تحدید کی جائے۔

۱۵۔ اگر یہ تاثیر ''ضرورت'' کے ساتھ خاص قرار دی جاتی ہے تو علاج ومعالجہ کے باب میں کچھ رخصتیں ایسی بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضرورت بظاہر متحقق نہیں، بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی۔

۱۶۔ ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط کے بھی بیان اور تحقیق وتحدید کی ضرورت ہے۔

۱۷۔ فقہاء نے استثنائی احکام کے سلسلہ میں حالات کی رعایت کرتے ہوئے ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول پانچ صورتیں لکھی ہیں، ضرورت مبیح محظورات ہے، یعنی جب جان یا کسی عضو کو خطرہ ہو تو اس خطرہ سے بچنے کے لئے حرام کا استعمال جائز ہے، حاجت یعنی مشقت شدیدہ کی صورت میں عبادات میں تخفیف پیدا ہوتی ہے۔ زینت مباح ہے اور فضول ناجائز ہے۔

۱۸۔ کبھی کبھی حاجت، یعنی مشقت شدیدہ کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے، الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة. فيجوز للمحتاج الاستقراض بالربح. عام طور پر جو صراحتیں ملتی ہیں، سوال یہ ہے کہ کیا حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد واشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔ ☆☆☆

اکیڈمی کا فیصلہ:

ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام شرعیہ میں ان کا لحاظ

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانہ یا ملک وقوم تک محدود نہیں ہے، بلکہ قیامت تک آنے والے تمام مسلمانوں کے لئے اسلامی شریعت پر عمل کرنا واجب ہے، اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر مسلم ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے لئے بھی لازم العمل ہے۔

دور حاضر میں حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے، بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں قانون سازی، منصوبہ بندی اور نگرانی حکومت اپنا فرض اور حق سمجھتی ہے، مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام وماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان (خصوصاً غیر مسلم ممالک کے مسلمان) سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں، بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے حکومت کے قوانین کی وجہ سے دشوار ہوگیا، اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے، آخرت میں باز پرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام کی کامل پابندی کرتے ہیں تو انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں، مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں، زندگی کے بہت سے میدانوں سے انہیں دستکش ہونا پڑتا ہے۔

ان حالات میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ شریعت کے رفع حرج، دفع ضرر، ضرورت واضطرار کے اصول کی روشنی میں ان بنیادی رہنما خطوط کی نشاندہی کردی جائے جن کی بنیاد پر علماء اور اصحاب افتاء دور حاضر کے عمومی ابتلاء اور حاجت کے مسائل کے بارے میں صحیح فیصلہ کرسکیں، تاکہ شرعی اصول وقواعد کی روشنی میں جن مسائل میں شرعی جواز اور گنجائش موجود ہو ان کے بارے میں امت مسلمہ کو غیر معمولی ضیق وحرج سے نکالا جائے، شریعت کے دائرے میں مسلمانوں کے لئے یسر وسہولت پیدا کی جائے اور اصول ضرورت وحاجت کے بے محابا استعمال سے اباحیت اور ہوا پرستی کا جو سنگین خطرہ درپیش ہے اس کا سد باب بھی کیا جاسکے۔

پہلی تجویز

۱۔ بنیادی طور پر پانچ مصالح ہیں، جن کا حصول احکام شرعیہ کا مقصود ہے، دین، حیات زندگی (بشمول عزت وآبرو) نسل، عقل اور مال کا تحفظ، جو امور ان مصالح کے حصول کے لئے اس قدر ناگزیر ہوجائیں کہ ان کے فقدان کی وجہ سے ان مصالح کے فوت ہوجانے کا یقین یا ظن غالب ہو وہ ضرورت ہیں، ضرورت فقہاء کے یہاں ایک مستقل اصطلاح ہے جس میں "اضطرار" بھی داخل ہے، تاہم یہ اصطلاح بمقابلہ اضطرار کے عام اور وسیع مفہوم کی حامل ہے۔

۲۔ حاجت ایسی کیفیت ہے جس میں انسان ان مصالح پنجگانہ کے حاصل کرنے میں ایسے قابل لحاظ مشقت وحرج میں مبتلا ہوجائے جن سے بچانا شریعت کا مقصود ہے، البتہ فقہاء کے یہاں کبھی ضرورت پر حاجت اور کبھی حاجت پر ضرورت کا اطلاق کردیا جاتا ہے۔

۳۔ ضرورت وحاجت دونوں کا تعلق بنیادی طور پر مشقت سے ہے، مشقت کا ایک درجہ وہ ہے جو تمام ہی احکام شرعیہ میں لازم ہوتا ہے، اس کا اعتبار تبدیلی احکام میں نہیں ہے اور مشقت کبھی اس درجہ شدید ہوجاتی ہے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو ضرر شدید لاحق ہوجانے کا یقین یا غالب گمان ہو، یہ ضرورت ہے، کبھی اس سے کم درجہ کی مشقت ہوتی ہے، لیکن شریعت نے جس طرح کی مشقتوں کا انسان کو پابند کیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں غیر معمولی ہوتی ہے، یہ کیفیت حاجت ہے، پس ضرورت وحاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی وزیادتی کا ہے۔

۴۔ ضرورت وحاجت کے احکام میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت کے ذریعہ ایسے منصوص احکام سے استثناء کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ممانعت قطعی ہو اور جو بذات خود ممنوع ہوں، حاجت اگر عمومی نوعیت کی نہ ہو تو اس کے ذریعہ ان ہی احکام میں استثناء کی گنجائش پیدا ہوتی ہے جن کی ممانعت بذات خود مقصود نہ ہو، بلکہ دوسری محرمات کے سدباب کے لئے ان سے منع کیا جاتا ہے۔

۵۔ حاجت اگر عمومی نوعیت کی ہو اور لوگ عام طور پر اس میں مبتلا ہوں تو یہ ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے اور اس سے نصوص میں تخصیص واستثناء کی گنجائش ہوجاتی ہے۔

۶۔ ضرورت وحاجت کی بنیاد مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے، اس لئے ضرورت وحاجت کی تعیین میں علاقہ ومقام، احوال زمان، لوگوں کی قوت برداشت، مسلم اکثریتی ممالک اور ان ممالک کے لحاظ سے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، فرق واقع ہوسکتا ہے، اس لئے ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں مسلمان اس موقف میں نہیں ہیں کہ قانون سازی کے کام میں موثر کردار ادا کرسکیں، ضرورت وحاجت کی تعیین میں اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۷۔ کسی امر کے بارے میں یہ متعین کرنا کہ وہ موجود حالات میں ضرورت یا حاجت کا درجہ رکھتا ہے، یہ نہایت نازک، احتیاط اور دقت نظر کا متقاضی ہے، اس لئے ہر عہد کے علماء، ارباب افتاء کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر طے کریں کہ اب کون سے امور ہیں جو ضرورت وحاجت کے درجہ میں آگئے ہیں اور ان کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہوسکتی ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ایسے نازک مسئلہ میں افراد واشخاص کے بجائے علماء کی ایک مقتدر جماعت ہی فیصلہ کرے، تاکہ دفع حرج کے نام پر اباحت کا راستہ کھلنے نہ پائے۔

۸۔ محرمات کی کسی خاص صورت کو نص کے ذریعہ صراحتاً یا دلالۃً حرمت سے مستثنیٰ کردیا گیا ہو تو اس صورت میں حرمت باقی نہیں رہتی ہے اور اس صورت سے فائدہ اٹھانا واجب ہے، اس کے علاوہ جن صورتوں میں نص کے ذریعہ یا فقہاء کے اجتہاد کے ذریعہ رخصت وسہولت ثابت ہوتی ہے وہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

۹۔ ضرورت وحاجت کی بنا پر جو سہولت دی جاتی ہے، اصولی طور پر ان کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

دوسری تجویز

ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت کا حکم حرام لعینہ از قبیل حق العبد قتل نفس اور زنا کے ماسوا حقوق العباد، معاملات اور تمام ابواب فقہیہ پر اثر انداز ہوگا اور اس کی تاثیر کے حدود درجہ ذیل تفصیلات کے مطابق مختلف ہوں گے:

۱۔ احکام اگر مامورات کے قبیل سے ہوں اور ان کے عدم امتثال سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو، جیسے کلمہ کفر وغیرہ تو حالت اضطرار میں فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی ان امور کے ارتکاب کی رخصت ہوگی، یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔

۲۔ اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو، جیسے اکل میتہ، لحم خنزیر، شرب خمر وغیرہ تو بحالت اضطرار یہ چیزیں مباح ہوجاتی ہیں، یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہوجاتے ہیں، اور محظور پر عمل واجب ہوگا۔

۳۔ اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے حق العبد متاثر ہوتا ہو، جیسے ناحق قتل، زنا، اتلاف مال مسلم، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

الف: اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو، جیسے اتلاف مال مسلم کہ اس کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے، تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ رخصت ہوگی۔

ب: لیکن اگر تلف شدہ حق العبد کی تلافی ممکن نہ ہو، جیسے قتل وزنا تو اس کی رخصت بصورت اضطرار بھی حاصل نہ ہوگی، اور اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

تیسری تجویز

محرمات کی اباحت میں ضرورت کی طرح کبھی کبھی حاجت بھی موثر ہوتی ہے اور بعض حالات میں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، البتہ اس کے لئے کچھ حدود و قیود ہیں جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے:

الف: حاجت کے وقت محرمات کی اباحت میں دفع مضرت مقصود ہو، جلب منفعت مقصود نہ ہو، محض جلب منفعت کی غرض سے کسی حرام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ب: حاجت کی بنا پر غیر عادی مشقت کو دفع کرنا مطلوب ہو، وہ مشقت حاجت معتبرہ کے حدود میں نہیں آتی جو عام طور پر انسانی اعمال اور شرعی احکام میں پائی جاتی ہے۔

ج: مقصد کے حصول کے لئے کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو، یا موجود تو ہو، مگر مشقت شدیدہ سے خالی نہ ہو۔

د: حاجت کی بنا پر جو حکم ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا، اس سے زیادہ اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

ھ: کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آئے۔

و: حاجت واقعی ہو، محض موہوم نہ ہو۔

چوتھی تجویز

اباحت محظورات کے سلسلہ میں ضرورت معتبرہ کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

۱۔ ضرورت بالفعل موجود ہو، مستقبل میں پیش آنے والی ضرورتوں کا اندیشہ وخطرہ معتبر نہیں۔

۲۔ کوئی جائز مقدور متبادل نہ ہو۔

۳۔ ہلاکت وضیاع کا خطرہ یقینی ہو یا مظنون بظن غالب ہو۔

۴۔ محرمات کے استعمال یا ارتکاب سے ضرر شدید کا ازالہ یقینی اور نہ استعمال کرنے کی صورت میں اس کا وقوع یقینی ہو۔

۵۔ بقدر ضرورت استعمال کیا جائے۔

۶۔ اس کا ارتکاب اس کے مساوی یا اس سے کسی بڑے مفسدہ کا سبب نہ بنے۔

پانچویں تجویز

۱۔ ''ضرورت وحاجت'' جس کی وجہ سے شریعت بہت سے احکام میں رخصت وسہولت دیتی ہے اس کے پیچھے متعدد اسباب ہوتے ہیں، یہ وہ اسباب ہیں جن کو فقہاء وعلماء ''اسباب رخصت'' اور ''اسباب تخفیف'' کے عنوان سے ذکر کیا کرتے ہیں۔

معروف قول کے مطابق یہ اسباب سات ہیں:

سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر وعموم بلویٰ اور نقص۔

۲۔ ''عرف وعموم بلویٰ'' پر مبنی ہونے والے احکام میں اکثر وبیشتر ''ضرورت وحاجت اور رفع حرج'' ملحوظ ہوتا ہے، اگر چہ فقہی طور پر ''عرف وعموم بلویٰ'' اور اس پر مبنی ہونے والے احکام کا دائرہ کچھ وسیع ہے۔

چھٹی تجویز

۱۔ شرکاء سیمینار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معاملہ میں عمومی حرج وتنگی اور حاجت عامہ پیدا ہونے کی صورت میں بعض اوقات اسے ضرورت واضطرار کا درجہ دے دیا جاتا ہے اور سماج کو غیر معمولی ضرر اور تنگی لاحق ہونے کی صورت میں ممنوع وحرام چیز مباح قرار پاتی ہے۔

۲۔ جن چیزوں کی حرمت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے اگر ان میں سے کسی کے بارے میں حاجت عامہ اور عمومی حرج وضیق پیدا ہوتو انہیں ضرورت کا درجہ دے کر منصوص حرمت سے استثناء بہت ہی نازک اور ذمہ داری کا کام ہے، تمام اجتماعی اور ملی حاجات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں، ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے۔

۳۔ جب کوئی اجتماعی حاجت اس درجہ اہمیت حاصل کرلے کہ اس سے لوگوں کا بچنا انتہائی دشوار ہو اور اس کا کوئی جائز قابل عمل متبادل موجود نہ ہو یا قانونی جبر کی وجہ سے اس سے چارۂ کار نہ ہو تو اس کی بنا پر منصوص حرمت پائے جانے کے باوجود اجتماعی حاجت موجود رہنے تک جواز کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔

۴۔ کسی اجتماعی حاجت کے بارے میں اس طرح کا فیصلہ کرنے سے پہلے اس کا انتہائی گہرا اور عمیق جائزہ ضروری ہے، اس جائزے میں حسب ضرورت ماہرین قانون، ماہرین سماجیات وغیرہ سے مدد لی جائے، اجتماعی حاجت جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے اس سے تعلق رکھنے والے افراد سے ضروری معلومات حاصل کرنے کے بعد ہی مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے خداترس اصحاب بصیرت علماء اور فقہاء اس بات کا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو پہنچ گئی ہے کہ اسے نظر انداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں ملت کو غیر معمولی ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے، لہٰذا اس کے جواز کا فیصلہ کیا جانا چاہیے۔

۵۔ جن معاملات میں اجتماعی حاجت کی بنیاد پر نصوص میں تخصیص یا استثناء کا مرحلہ درپیش ہے ان کا فیصلہ علماء اور اصحاب افتاء انفرادی طور پر نہ کریں، بلکہ علماء اور فقہاء کی معتدبہ تعداد پورے غور وخوض کے بعد مقاصد شریعت، احکام شریعت، فقہی اصول وقواعد کی روشنی میں باہمی مشورہ سے اس کا فیصلہ کریں، اجتماعی فیصلہ ہی ایسے نازک معاملات میں محتاط اور قابل اطمینان ہوتا ہے۔

نوٹ: مفتی شبیر احمد صاحب مراد آباد کو حرمت منصوص قطعی کی صورت میں حاجت عامہ کی وجہ سے گنجائش کے بارے میں اختلاف ہے۔

تجویز تعزیت

آج جبکہ یہاں گجرات کے اس قدیمی وتاریخی شہر بھروچ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سیمینار میں ہم جمع ہیں۔ ہماری دلی تمنا وخواہش تھی کہ گجرات کی مایہ ناز اور مرجع عوام وخواص بزرگ شخصیت مخدوم العلماء حضرت اقدس مولانا محمد رضا اجمیری صاحب نور اللہ مرقدہ، بھی اس افتتاحی مجلس میں تشریف فرما ہوتے، لیکن تقدیر کے فیصلے اٹل ہوتے ہیں اس مجلس سے پہلے ہی حضرت نور اللہ مرقدہٗ ہم سے رخصت ہوگئے، ہم آپ کی اس اچانک وفات پر دلی رنج وغم کا اظہار کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حضرت نور اللہ مرقدہ کی دینی وعلمی وملی خدمات کو حسن قبول عطا فرما کر آپ کو جنت الفردوس میں درجات عالیہ سے نوازے، اور آپ کے نسبی وروحانی پسماندگان کو صبر جمیل اور اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین یارب العالمین۔

☆☆☆

تلخیص مقالات

مفتی محمد فہیم اختر ندوی

لغوی تعریف:

۱۔ لغت کی مشہور کتاب ''الصحاح للجوہری'' میں ضرورت کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں:

''رجل ذو ضارورة وضرورة أي ذو حاجة'' (الصحاح ۲،۷۸۳)۔

اس لفظ کا مادہ ''ضر'' ہے۔ یہ لفظ ''ض'' کے زبر اور پیش دونوں کے ساتھ پڑھنا منقول ہے، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر، یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے، اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے (خالد سیف اللہ رحمانی) سخت پریشانی، سخت تنگی اور نقصان کا مفہوم اس لفظ میں شامل ہے۔

اصطلاحی تعریف:

اصطلاح شرح میں ضرورت کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے اکثر مقالہ نگار حضرات نے ''الاشباہ والنظائر'' کے شارح علامہ حموی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے:

''فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، هذا يبيح تناول الحرام'' (حاشیہ حموی ۱۲۲ الاشباہ والنظائر لابن نجیم)، مولانا برہان الدین صاحب)۔

بعض حضرات نے الموافقات سے امام شاطبی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے: ''فأما الضرورة فمعناها أنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامته بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين''۔ (الموافقات ۲،۴،۵) (مولانا نازبیر احمد قاسمی صاحب)

بعض حضرات نے دونوں تعریفیں نقل کی ہیں، ضرورت کی مذکورہ بالا دونوں تعریفات کے درمیان باریک فرق پر جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ آپ کی رائے میں کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا ہے جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے اور جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہوتی ہے، علامہ حموی اور شیخ مصطفی زرقاء وغیرہ کی تعریفات اس مفہوم کو واضح کرتی ہیں، بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع ہے اور وہ تمام باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں، یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں، شاطبی کی مذکورہ بالا تعریف اسی رجحان کی حامل ہے اور شیخ ابوزہرہ (اصول الفقہ ص ۳۴۸) اور شیخ عبدالوہاب خلاف (علم اصول الفقہ ص ۱۹۹) وغیرہ کی تعریفات میں بھی ابواسحاق شاطبی کی پیروی کی گئی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاعات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے، لہذا ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں، بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام سبھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال اور حفظ عقل کی تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے احکام جو شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں، ان کے تین مدارج ہیں، ضرورت، حاجت اور تحسین، اس طرح اصطلاحی ضرورت قرآن مجید کی اصطلاح ''اضطرار'' سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہوکر زندگی کے تمام

شعبوں سے متعلق ہوجاتی ہے۔(خالد سیف اللہ رحمانی، عبداللہ خالد صاحب)

مواقع استعمال ومصداق:

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال اور مصداق کے ضمن میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ضرورت کی اصطلاحی تعریف اور اس کی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب نے طہارت کے باب میں صاحب ہدایہ وغیرہ کی چند جزئیات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں صحرائی کنوؤں کا جانوروں کے فضلہ سے نجس نہ ہونے، غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ لگے کپڑے کے حکم، قلیل نجاست اور کثیر نجاست کے حکم میں فرق، آستین سے قرآن شریف کو چھونے اور دیگر دینی کتابوں کو چھونے کے حکم میں فرق وغیرہ جیسے مسائل میں "ضرورت" کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

حاجت

لغوی تعریف:

۲۔ حاجت کا مادہ لغت میں ح، و، ج، ہے، اس میں سلامتی کا معنی بھی ہے اور حاجت مندی کا معنی بھی، دوسرا معنی زیادہ معروف ہے، اصل میں حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں، مگر انسان جس شئے کا حاجت مند ہو وہ بھی "حاجت" کہلاتی ہے۔

"إن الحاجة تطلق على نفس الافتقار وعلى الشئ الذى يفتقر إليه"

(تاج العروس ۲/ ۲۴، ۲۵، خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

بعض مقالہ نگار حضرات نے وضاحت کی ہے کہ لغوی طور پر ضرورت اور حاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں اور ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال واطلاق ہوتا رہتا ہے۔(زبیر احمد قاسمی صاحب، اختر امام عادل صاحب)

اصطلاحی تعریف:

حاجت کی اصطلاحی تعریف امام شاطبی، علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دیگر مصنفین کے حوالہ سے مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہے۔ شاطبی کی تعریف کے الفاظ ہیں: "وأما الحاجيات فمعناها أنها تفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المودى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب"۔ (موافقات ۲/۵)

سیوطی کے الفاظ میں: والحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فى جهد ومشقة (الاشباہ، ص ۱۷۶) حموی کے الفاظ بھی تقریباً یہی ہیں۔

مواقع استعمال:

حاجت کا مصداق وہ امر ہوتے ہیں جن میں تنگی، حرج اور مشقت واقع ہو، فقہاء ان کا استعمال ان ہی جگہوں پر کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو۔

ضرورت اور حاجت میں فرق:

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو مختلف مقالہ نگار حضرات نے مختلف انداز سے واضح کیا ہے۔

☆ دینی ودنیوی مصالح کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہوجائے اور ان کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے، دوسرے لفظوں میں جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جائے، وہ ضرورت ہے، اور جن چیزوں کے بغیر انسان ہلاکت کا تو نہیں لیکن سخت مشقت اور دشواری وتنگی کا شکار ہوجائے، وہ حاجت ہے، گویا دونوں کے درمیان مرتبہ کا فرق ہے۔

''الفرق بين الحاجة والضرورة أن الحاجة وإن كانت حالته جهد ومشقة فهي دون الضرورة ومرتبتها أدنى منها ولا يتأتى منها الهلاك''۔(الموسوعة الفقهيه ۱۶،۲۴۷)

یہ فرق تقریباً تمام حضرات نے مختلف اسلوب والفاظ میں بیان کیا ہے۔

☆ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ مباح ہوجاتا ہے، اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ مباح ہوتا ہے۔(تنویر عالم قاسمی صاحب، نعیم اختر ندوی صاحب، عارف مظہری صاحب، اسرارالحق سبیلی صاحب، اختر امام عادل صاحب)

☆ حاجت کا وقوع عموماً معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے، جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ سے ہوا کرتا ہے(مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب)

☆ ضرورت کی بناء پر ثابت اباحت صرف مضطر کے لئے ہوتی ہے، جبکہ حاجت کی وجہ سے ملنے والی اباحت سے محتاج وغیر محتاج دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں۔(مولانا اخلاق الرحمن صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب، مولانا اقبال احمد قاسمی صاحب)

☆ ضرورت کی بناء پر تمام حرام قطعیہ منصوصہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام قطعی منصوص کی اباحت ثابت نہیں ہوتی، احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔(مفتی عبدالرحمن صاحب، اعجاز احمد قاسمی صاحب، عزیر اختر قاسمی صاحب، آل مصطفی مصباحی صاحب، نسیم الدین قاسمی صاحب، ابوسفیان صاحب)

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہوجاتا ہے۔

دونوں میں تعلق:

مذکورہ بالا نقطہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت وحاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں۔

☆ ضرورت کی طرح حاجت بھی زندگی کے تمام ابواب میں موثر ہوتی ہے، انفرادی واجتماعی جہتیں رکھتی ہے اور بہت سے اصولی قوانین واحکام کے لئے بنیاد بنتی ہے۔(مولانا اختر امام عادل صاحب)۔

☆ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا اور تحسین تکملہ ہے حاجت کا، لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو اس کا اثر حاجت وتحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا۔(نعیم اختر ندوی قاسمی صاحب)

ضرورت کا اعتبار:

۴۔ قرآن کی بے شمار تصریحات واشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر وسہولت کا ہے، اسلامی شریعت میں انسانی ضرورت کا خوب خوب اعتبار کیا گیا ہے اور اسی مقصد کی تکمیل کے لئے تمام مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ یسر وسہولت کے متعلق قرآنی آیات (حج:۷۸، مائدہ:۶، بقرہ:۱۸۵، نساء:۲۸، توبہ:۹۱) اور اضطرار کے مواقع پر رخصت سے متعلق آیات: (بقرہ:۱۷۳، مائدہ:۳، انعام:۱۴۵، نحل:۱۱۵، انعام:۱۱۹) نیز یسر وسہولت اور تخفیف ورخصت سے متعلق مروی متعدد احادیث کا اس سلسلہ میں مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔(عتیق احمد قاسمی صاحب، ظفیر الدین مفتاحی صاحب، نسیم الدین قاسمی صاحب، خالد سیف اللہ رحمانی صاحب وغیرہ)۔

شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: ''الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع أحكام الشرع يترتب عليها إباحة المحظور وترك الواجب'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳،۵۱۴. مولانا اسرارالحق سبیلی صاحب)

اباحت محرمات میں ضرورت کا اثر:

۵۔ قرآن کریم کی متعدد آیات اور احادیث وروایات اس بات کو صاف طور پر واضح کرتی ہیں کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر ہے، البتہ اس دخل واثر کی مختلف شکلیں ہیں اور ضرورت کے اعتبار واثر کے لئے مختلف حدود وشرائط بھی ضروری ہیں۔

تاثیر ضرورت کی مختلف حدیں:

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کس حد تک ہوتی ہے؟ اس کا جواب تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے مختلف اسلوب میں دیتے ہوئے بتایا ہے کہ مختلف شکلوں میں تاثیر کی حدیں مختلف ہوا کرتی ہیں، اس پوری بحث کی مختلف شکلوں کو مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے مرتب انداز میں واضح کیا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں معروف ہیں: مامورات اور منہیات۔

الف: احکام اگر مامورات کی قسم سے ہوں اور ان کے خلاف عمل سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو، جیسے کلمۂ کفر، نبی کی توہین، حرم کے شکار کو مارنا، نماز روزہ توڑنا، تو اضطراری حالت میں یہ امور فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آجائیں گے، یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔ "یرخص لہ لکن یوجر لو صبر" (ھدایہ)۔

ب: اگر احکام از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو، جیسے ناحق قتل، زنا اور مسلمان کے مال کو ضائع کرنا، تو اس کی دو شکلیں ہیں:

۱۔ اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو، جیسے اتلاف مال مسلم کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ رخصت حاصل ہوگی۔ "یرخص لہٗ لکن یوجر لو صبر" (ہدایہ وشامی)

۲۔ لیکن اگر تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو، جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت کبھی نہ ہوگی، "لا یرخص والعمل بہ حرام" (ہدایہ وشامی)

ج: اگر از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو، جیسے خنزیر و مردار کھانا، شراب نوشی وغیرہ، تو بحالت اضطرار بطور استثناء مباح ہو جاتے ہیں، یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتے ہیں اور محظور پر عمل واجب ہو جاتا ہے۔

اس تفصیل کی مختصر، لیکن مزید وضاحت مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

الف: محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب: محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کو نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کر دیا ہو، اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج: محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، تب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د: قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بناء پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم رفع حرمت کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا، کیونکہ حرمت وممانعت قیاس پر مبنی ہے اور دفع حرج ورفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اعتبار ضرورت کی شرطیں:

۷۔ ضرورت کے اعتبار کے لئے درج ذیل شرطیں ذکر کی گئی ہیں، اکثر حضرات نے تمام شرطوں اور بعض نے ان میں سے بعض شرائط کا تذکرہ کیا ہے:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو، آئندہ اس کے وقوع کا اندیشہ معتبر نہیں ہے۔ (۲) کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔

(۳) استعمال نہ کرنے پر ہلاکت جان یا عضو کا اندیشہ ہو۔ (۴) ہلاکت کا خطرہ موہوم نہ ہو۔

(۵) حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی جیسا ہو۔

(۶) ضرورت پر عمل کرنے سے اساسیات ومبادیات دین کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔ (۷) قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کیا جائے۔

(۸) اس حکم کے ارتکاب سے اس درجہ یا اس سے بڑے کسی مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو۔

مختلف حضرات نے اس سلسلہ کے شرعی ضوابط وقواعد بھی ذکر کئے ہیں، جو یہ ہیں:

- الضرر لا یزال بالضرر...
- یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.....
- إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتکاب أخفهما
- إذا تعارضت مفسدة ومصلحته قامت دفع المفسدة غالبا
- المصلحة تراعی إذا غلبت علی المفسدة
- ما أبیح للضرورة دقدر بقدرها
- ما جاز بعذر بطل بزواله
- إذا زال المانع عاد الممنوع
- المشقة تجلب التیسیر
- الحرج مدفوع

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

۸۔ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت کے سلسلہ میں اکثر حضرات نے اختصاراً جواب دیتے ہوئے انہیں نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت قرار دیا ہے۔

جب کہ درج ذیل حضرات کی رائے میں ضرورت پر مبنی حکم نصوص شرعیہ اور قواعد سے ثابت ہوتا ہے، وہ ابتدائی علاحدہ طور پر دیا جاتا ہے، مختار کے لئے حرمت کا حکم ہے اور مضطر کے لئے حلت کا، لہذا یہ استثنائی صورت نہیں ہے۔

(مولانا مفتی عبدالرحمن صاحب، بنگلہ دیش، مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب، حیدرآباد، مولانا شہباز عالم ندوی صاحب، حیدرآباد)

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے بعض احکام تو منصوص اور کتاب وسنت سے اصولاً مشروع ہیں، جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم، اجارہ، استصناع کی اجازت، یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ وہ ہیں جن سے غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر حرمت اٹھالی گئی ہے، جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت، اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

☆ مولانا آل مصطفی مصباحی صاحب نے بھی دونوں قسموں کے احکام میں فرق کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ وہ احکام جن میں ضرورت کی بناء پر رفع حاجت ہوتا ہے، وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن وہ احکام یہاں بر بنائے ضرورت رفع اثم ہوتا ہے، ان کی حیثیت استثنائی نہیں ہوتی، جیسے "إکراہ علی تلفظ کلمة الکفر" کی صورت میں کلمہ کفر نہ بولنا اور مارد یا جانا باعث اجر ہے۔

۹۔ بیشتر حضرات کی رائے میں شریعت کے مقاصد خمسہ ضرورت کے اسباب ودواعی بنتے ہیں۔

☆ بعض حضرات نے صرف خطرۂ جان کو ضرورت کا سبب بتایا ہے۔

اس سے کمزوروں پر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "الضرر لا یزال بالضرر" کا منشا یہی ہے (مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب، مولانا مجیب الغفار صاحب، مولانا طاہر مدنی صاحب، مولانا نعیم الدین صاحب)

☆ بعض نے بھوک اور اکراہ کو احکام ضرورت کا داعی قرار دیا ہے۔ (مفتی عبدالرحمن صاحب، مولانا اخلاق الرحمن صاحب، مولانا محمد حسین آسی صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب)

☆ مولانا اقبال قاسمی نے بھوک، اکراہ اور فقر کو اسباب ضرورت میں شمار کیا ہے۔

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں، یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے ''عوارض اہلیت'' کا نام دیا ہے یا جن کو ''اسباب رخص'' کہا جاتا ہے۔

۱۰۔ اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی رائیں مختلف ہیں:

☆ ایک رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصلی بنیادیں ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مولانا طاہر مدنی صاحب، مولانا مفتی عبدالرحمن صاحب، مولانا شہباز عالم ندوی صاحب، مولانا اقبال قاسمی صاحب، مولانا نعیم اختر صاحب، مولانا عبداللہ خالد صاحب۔

☆ دوسری رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل احکام ہیں، ان پر مبنی احکام ضرورت کے تحت نہیں ہیں، کیونکہ:

الف: عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا۔ ب: عرف نص کے معارض ہوتو نا قابل قبول ہوتا ہے۔ ج: عموم بلوی مختلف فیہ مسائل میں، نیز متفق علیہ امور میں ہے، صرف باب طہارت ونجاست میں باعث تخفیف ہوتا ہے، جب کہ ضرورت ان سب سے بالاتر ہے، وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ (آل مصطفی مصباحی صاحب، برہان الدین صاحب)

اس رائے کے اختیار کرنے والے حضرات درج ذیل ہیں:

مولانا برہان الدین صاحب، مولانا آل مصطفی مصباحی صاحب، مولانا عزیر اختر صاحب، مولانا محبوب علی وجیہی صاحب، مولانا حبیب اللہ قاسمی صاحب، مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب، مولانا فضل الرحمن رشادی صاحب، مولانا ابوسفیان صاحب، مولانا محمد مصلح الدین صاحب، مولانا مجیب الغفار اسعد صاحب، مولانا ابوبکر قاسمی صاحب

☆ بعض حضرات کی رائے میں عرف وعموم بلوی مستقل اصول ودلائل ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا گہرا ربط ہے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا اخلاق الرحمن صاحب، مولانا نعیم الدین صاحب، مولانا امیر عالم قاسمی صاحب،

☆ درج ذیل حضرات نے عرف وعموم بلوی اور ضرورت کے درمیان سببیت ومسببیت کا رشتہ بتایا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب، مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب

۱۱۔ تمام مقالہ نگار حضرات متفق ہیں کہ حرام لعینہ از قبیل حق العبد، جیسے قتل نفس، زنا وغیرہ کے علاوہ تمام ہی ابواب فقہیہ میں ضرورت اپنی ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد وضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) اثر انداز ہوتی ہے، اس کی اصولی تحدید کی کچھ تفصیل سوال نمبر ۶ کے جواب کی تلخیص میں بھی آ گئی ہے۔

۱۲۔ مقالہ نگار حضرات کی متفقہ رائے ہے کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے، البتہ اس سلسلہ کی شرائط اور تحدیدات کی رعایت ضروری ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، مقالہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)۔

۱۳۔ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب نے اپنے تفصیلی مقالہ میں علمائے امت کے اختلافات نقل کئے ہیں، اور بتایا ہے کہ امام الحرمین جوینی، امام عزالدین بن عبدالسلام، امام شاطبی اور امام غزالی کی رائے میں حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، جب کہ علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دور حاضر کے شیخ مصطفی زرقاء کی رائے میں حاجت، خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ان کی بنا پر منصوص حکم ترک نہیں کیا جائے گا، ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے۔

مقالہ نگار حضرات میں سے قاضی محمد حسین آسی صاحب نے پہلے نظریہ کے مطابق اپنی رائے دی ہے اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب کی رائے مین حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی ہے۔

بقیہ تمام حضرات کے نزدیک حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، البتہ اس امر کی بعض حضرات نے وضاحت کی ہے کہ حاجت کی وجہ سے صرف حرام لغیرہ کی اباحت ثابت ہوتی ہے، (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب) مولانا ابوبکر قاسمی کی

رائے میں حاجت صرف دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہوسکتی ہے، جلب منفعت کے لئے نہیں ہوسکتی ہے، ان حضرات کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی تھی۔

(۲) آپ نے اہل عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی۔

(۳) حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کو آپ نے خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی۔

ان تینوں مثالوں میں اصطلاحی ضرورت نہیں، بلکہ صرف حاجت پائی جارہی ہے۔ (مولانا عبداللہ خالد صاحب، مولانا ابوبکر قاسمی صاحب)

اور مشہور فقہی قاعدہ ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"۔ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۴۔ حاجت کو ضرورت کا درجہ دینے کے لئے درج ذیل شرائط کی رعایت ضروری ہے:

(۱) نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس حاجت کے اعتبار کی تصریح موجود ہو، جیسے بیع سلم کا جواز اور حالت مرض اور لڑائی میں ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت۔

(۲) اصل حکم محتمل یا مجتہد فیہ ہو، جیسے عورت کا چہرہ دیکھنا۔

(۳) مقصد تک رسائی کے لئے کوئی دوسرا جائز راستہ موجود ہو، مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے۔

(۴) مقدار حاجت سے زیادہ وسعت وگنجائش نہ دی جائے۔ (مفتی عبدالرحمن صاحب)

(۵) شخصی ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے احکام استثنائی اور عارضی ہوتے ہیں، لیکن اجتماعی ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۵۔ جن دو حضرات کے نزدیک حاجت ضرورت کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے، ان کے نزدیک علاج ومعالجہ کے باب میں اُن رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت نظر آتی ہے وہ بباطن اصطلاحی ضرورت ہے۔

بقیہ حضرات کے نزدیک چونکہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، اس لئے اس سوال کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے۔

☆ مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب کی رائے میں علاج ومعالجہ کے باب میں بظاہر اصطلاحی حاجت کی بنیاد پر ملنے والی رخصتوں کی توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجی کو ترجیح دی گئی ہے، علامہ شاطبی نے "تحسینیات" کی مثالوں میں عادات کی مثال میں ماکولات نجسہ ومشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد وضوابط کا تذکرہ سوال نمبر ۷ کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے کیا تھا، جو جواب نمبر ۷ کی تلخیص میں گذر چکا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں اہل علم نے اس سلسلہ میں دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے: "المشقة تجلب التيسير" اور "الضرر يزال"۔ پہلا قاعدہ منصوص احکام، عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بنا پر ہونے والی مراعات وتخفیفات سے متعلق ہے، اس کے ذیل میں آنے والے قواعد کی روح کو درج ذیل تین امور میں سمیٹا جاسکتا ہے۔

الف: تنگی، مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے۔

ب: ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج: مشقت وحرج کی وجہ سے کسی نص کا اہمال درست نہیں ہوگا۔

دوسرا قاعدہ "الضرر يزال" غالباً حقوق الناس، معاملات اور اجتہادی ومصلحتی احکام سے زیادہ متعلق ہے، اس کے ضمن میں آنے والے قواعد سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں:

الف: ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

ب: دو میں سے کمتر ضرر کو اور ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو گوارہ کیا جائے گا۔

ج: ایک ضرر کو دور کرنے میں اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د: دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے گی۔

مولانا آل مصطفی مصباحی صاحب کی رائے میں تین مشہور قواعد کلیہ ضرورت سے متعلق ہیں:

(۱) الضرورات تبيح المحظورات (۲) ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها (۳) ماجاز لعذر بطل بزواله

۱۷۔ چونکہ یہاں کوئی سوال نہیں قائم کیا گیا ہے، اس لئے بعض مقالہ نگار حضرات نے انہیں باتوں کے اعادے پر اکتفا اور بعض نے گریز سے کام لیا ہے۔

۱۸۔ اگر امت کی اجتماعی حاجات اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو ان حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیئے جانے پر تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اتفاق ظاہر کیا ہے۔

☆ حاجت کی تین قسمیں ہوسکتی ہیں: انفرادی حاجت، خصوصی حاجت اور عمومی حاجت، لیکن عام طور پر حاجت خاصہ کی تعریف میں انفرادی حاجت اور خصوصی، یعنی کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت دونوں ہی شامل کی گئی ہیں۔

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے ذکر کیا ہے کہ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں ہے، کیونکہ مشقت ایک اضافی چیز ہے اور ہر فرد کی مشقت کی تحدید خاصی دشوار ہے۔

☆ مولانا اخلاق الرحمن قاسمی صاحب نے بھی انفرادی حاجت کے عدم اختیار کی رائے دی ہے۔

☆ مولانا برہان الدین صاحب کا خیال ہے کہ حاجت کو ضرورت کا درجہ اجتماعی حاجات ہی میں دیا جانا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے، نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں، لیکن جب کوئی اجتماعی حاجت ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی حاجت نہیں، ضرورت قرار دی جائے گی، امام الحرمین جوینی کی عبارت ہے: "الحاجة في حق آحاد الناس كافة تنزل منزل الضرورة في حق الواحد المضطر" (القواعد الفقهيه للدكتور على احمد ندوى، ص۱۰۹) خصوصی (بشمول دونوں مفہوم) اور عمومی دونوں حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دیئے جانے کی متعدد مثالیں مختلف مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہیں، چند یہ ہیں:

• حاجت عمومی کی مثالیں: بیع سلم، حمام میں اجارہ غسل، مزارعت، مساقات، خیار تعیین، خیار شرط، استصناع، جنگ کے موقع پر ریشمی کپڑے پہننے وغیرہ کی اجازت۔

حاجت خصوصی کی مثالیں: خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے، بدبو سے بچنے کے لئے چاندی کے بجائے سونے کی ناک لگوانے، اہل بخارا کے لئے بیع بالوفاء وغیرہ کی اجازت۔ (مولانا عبد اللہ خالد صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب، مولانا اظہار الحق صاحب وغیرہ)۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

ضرورت وحاجت کی حقیقت اور ان کے درمیان فرق

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی [1]

"ضرورت" سے ہماری مراد اس وقت وہ ضرورت ہے جس کی وجہ سے فقہاء بعض محرمات اور ممنوعات کے جواز کا فیصلہ کرتے ہیں کہ "الضرورات تبیح المحظوزات" اس کی وضاحت اس لئے مناسب ہے کہ اصولیین نے ضرورت کی بنا پر مقلدین کے لئے ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی بھی اجازت دی ہے، لیکن وہاں معمولی درجہ کی ضرورت بھی کفایت کرجاتی ہے، چنانچہ حصکفی نے ازراہ ضرورت جمع بین الصلاتین کی اجازت دی ہے، اور شامی نے ضرورت کا مصداق ان الفاظ میں متعین کیا ہے: الظاهر أنه أراد به الضرورة ما فيه نوع مشقة (ردالمحتار ۲،۲۵۱).

اس وضاحت کے ساتھ اب فقہاء اور اصولیین کی اصطلاحی ضرورت پر غور کیجئے:

دو تعریفیں:

جدید وقدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں: کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کا ہم معنی قرار دیا ہے جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے، ابن ہمام کے الفاظ میں: "فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه" (غمز عیون البصائر ۱،۲۷۷) اس کو الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ سیوطی نے نقل کیا ہے (المدخل الفقہی العام) اور بہت سے دوسرے اہل علم بھی الفاظ کے معمولی فرق اور تغیر وتصرف کے ساتھ یہی کہتے گئے ہیں، موجودہ دور کے محقق علماء میں شیخ مصطفی زرقاء کا رجحان بھی اسی طرف ہے (المدخل الفقہی العام) اور سیمینار کے بہت سے مقالہ نگار نے بھی ابن ہمام کی اسی تعریف کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

اس کے مقابلہ وہ اہل علم ہیں جن کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو، بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں، اس نقطۂ نظر کی طرف اشارہ گو امام غزالی کے یہاں بھی ملتا ہے، لیکن غالباً پہلی بار اس کو پوری وضاحت کے ساتھ محقق شاطبی نے بیان فرمایا اور کہا: "فأما الضرورة فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين" (الموافقات ۲،۴،۲-۵)۔ (ضرورت یہ ہے کہ دینی اور دنیاوی مصلحت کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو، بایں طور کہ اگر وہ نہ ہو تو دنیاوی مصلحت ٹھیک طرح سے انجام پذیر نہ ہو، بلکہ اس میں اضطراب اور بگاڑ پیدا ہوجائے وہ زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے اور آخرت میں نجات، آرام وآسائش میسر نہ ہو اور وہ بالکل گھاٹے میں پڑ جائے)۔

ہمارے زمانہ کے اکثر محقق علماء اسی طرف رجحان رکھتے ہیں، جن میں امام ابو زہرہ اور شیخ عبدالوہاب خلاف کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں (اصول الفقہ لأبی زہرہ)۔ سیمینار کے کچھ مقالہ نگاروں نے شاطبی کی اس تعریف کو اختیار کیا ہے، بعض بزرگوں نے ضرورت کے کچھ درجات قائم کئے ہیں۔ جیسے حرج، مشقت شدیدہ، احتیاج شدید، اضطرار انفرادی، اضطرار اجتماعی، اکراہ ملجی، اکراہ غیر ملجی اور مخمصہ وغیرہ۔ یہ بھی دراصل اس نقطۂ نظر کی تائید وتصویب ہے کہ "ضرورت" کی اصطلاح "اضطرار" کے ہم معنی نہیں، بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے۔

---

[1] جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، وناظم المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد

ان تعریفات کا فرق:

اب اس سے پہلے کہ ان دونوں آراء میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اس بات پر غور کر لینا چاہیے کہ ان دونوں تعریفات میں بنیادی اور اساسی فرق کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں تعریفوں میں دو اساسی فرق ہیں: اول یہ کہ ابن ہمام کی تعریف کے مطابق ''ضرورت'' محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے، اس طرح ضرورت کا تعلق ایک طرف اضطرار کی کیفیت سے ہے اور دوسری طرف یہ صرف تحفظ نفس سے متعلق ہے، زندگی کے دوسرے شعبوں سے اس کا تعلق نہیں۔ ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان اور عزت وآبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے، حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل، ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہے، وہ ''ضرورت'' ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں، بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں، نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی، بلکہ مختلف شعبہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

ضرورت کے معتبر ہونے سے متعلق نصوص، فقہی اصول وقواعد اور کتب فقہیہ میں ضرورت کے مواقع پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ضرورت کی بابت ان دونوں اصطلاحات میں شاطبی کی بیان کردہ اصطلاح زیادہ درست اور صحیح ہے۔

۱۔ لغت:

کسی اصطلاح کا مفہوم متعین کرنے میں اس کے لغوی معنی کی جو اہمیت ہوتی ہے، وہ محتاج اظہار نہیں، بلکہ بعض دفعہ تو فقہاء اخبار آحاد کے ''ظاہری متبادر معنی'' کو بھی دلالت لغت کی وجہ سے قابل تاویل کہتے ہیں، چنانچہ حنفیہ نے ''عریہ'' کو ''بیع'' نہیں بلکہ ''ہبہ'' کی ایک خاص صورت قرار دیا ہے، اس لئے پہلے ہمیں ''ضرورت'' کے لغوی معنی پر غور کرنا چاہیے۔ ''ضرورت'' کا اصطلاحی مفہوم متعین کرنے میں لغت سے مدد لینے کی اس بات سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ فقہاء نے ضرورت سے متعلق فقہی قواعد کی اصل حدیث نبوی ''لاضرر ولاضرار'' کو مانا ہے (الاشباہ والنظائر ۸۵)، ضرورت سے متعلق قواعد کی اصل روح وہی ''دفع ضرر'' ہے جس کو اس حدیث نبوی میں بیان فرمایا گیا ہے۔

ازروئے لغت ''ضرورت'' کا مادہ ''ضر'' ہے، یہ لفظ ''ض'' کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے اور پیش کے ساتھ بھی، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر۔ یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے، اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے، ''ضریر'' کے معنی اپاہج کے ہیں۔ ''ضراء'' کا لفظ قرآن میں ''سراء'' کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے، یہاں ضراء سے جانی ومالی نقصان مراد ہے، اسی لئے ''ضر'' کے معنی دبلاپے کے بھی بیان کئے گئے ہیں کہ یہ بھی ایک نقص جسمانی ہے، ابوالدقیس نے ''ضرر'' کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ ''کل ما کان من سوء حال وفقر أو شدة فی بدن'' نقصان تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے، اب بات ایسی مناسبت سے تنگی ومشقت سے انسان کی احتیاج تک پہنچی اور ''ضرورت'' کے معنی ہی ''حاجت'' کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے ''ضرورات'' ''الضرورة الحاجة تجمع علی الضرورات'' (تاج العروس ۳/۳۴۹۔۳۴۸، لسان العرب ۴/۴۸۳×۴۸۴، مادہ ضرورۃ)۔

ضرورت کے لغوی معنی سے مترشح ہے کہ یہ قابل لحاظ نقصان کا نام ہے، چاہے جسم سے متعلق ہو یا دوسرے انسانی احوال وعوارض سے، ازروئے لغت یہ اس اضطرار کے ہم معنی نہیں جو قرآن مجید نے (سورۂ بقرہ ۱۷۳، مائدہ ۳، انعام ۱۴۵) میں مراد لیا ہے۔

۲۔ نصوص

اب ذرا ایک نظر ان نصوص پر ڈالئے جن سے فقہاء ''ضرورت'' کے معتبر ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور ان میں شارع نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں، اس کی روح پر غور کیجئے، اس سلسلہ کی بنیادی نص: ''لا یکلف الله نفسا إلا وسعها'' (بقرہ: ۲۸۶) ہے، اس ارشاد ربانی کے مطابق اللہ تو صرف ''وسع'' ہی کا حکم دیتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا وسع انسان کی آخری درجہ کی مقدور کا نام ہے کہ انسان درجہ اضطرار میں پہنچے بغیر سہولت کا حقدار نہیں ہو سکتا، امام فخر الدین رازی کہتے ہیں:

''أنه ما یقدر الإنسان علیه فی حال السعة والسهولة لا فی حال الضیق والشدة وأما أقصی الطاقة فیسمی جهدا لا وسعا'' (تفسیر الکبیر ۷/۱۴۰)۔ (''وسعت'' یہ ہے کہ انسان کسی کام کو سہولت اور آسانی سے کر سکے، اس کے کرنے میں تنگی اور پریشانی نہ ہو، رہی آخری

درجہ کی قوت کو بروئے کار لاکر کوئی کام انجام دینا تو اسے ''جہد'' کہا جائے گا ''وسعت'' نہیں)۔

ضرورت کے معتبر ہونے کی بابت واضح نصوص وہ ہیں جو ''نفی حرج'' سے متعلق وارد ہیں: وما جعل علیکم فی الدین من حرج (سورۂ حج:۷۸)۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (سورۂ مائدہ:۶)۔

امام ابوبکر جصاص رازی تو ان آیات کی بنا پر دلائل ونصوص میں تعارض کے وقت ان نصوص کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں، جو مآل کار نفی حرج کا باعث ہوں، فرماتے ہیں: ''لما کان الحرج هو الضيق ونفى الله عن نفسه إرادة الحرج بنا ساغ الاستدلال في نفي الضيق وإثبات التوسعة في كل ما اختلف فيه من أحكام السمعيات فيكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجا بظاهر هذه الآية'' (احکام القرآن للجصاص ۲،۲۹۱)۔ (جب ''حرج'' تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالی نے خود اس کی نفی کردی ہے کہ وہ ہم سے تنگی نہیں چاہتا ہے تو اس سے بظاہر اس پر استدلال کرنا ممکن ہے کہ نصوص میں اگر تعارض ہو جائے تو اسے اختیار کیا جائے گا جس میں وسعت وسہولت ہو، پریشانی اور تنگی نہ ہو، اور جو شخص اسے ترجیح دیتا ہو جس کی وجہ سے تنگی اور دشواری آتی ہو وہ بظاہر اس آیت کے خلاف کرنے والا ہوگا)۔

ان آیات کا ہرگز یہ منشاء نہیں کہ ''وسع'' و ''حرج'' کی حدود کی تعیین کے لئے ہر انسان کے ہاتھ میں میزان دیدی جائے کہ وہ اپنی نفسانیت اور ہوس کے ہاتھوں ان کو تولتا رہے کہ ایسا کرنا ''اباحت'' کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا، لیکن جب فقہاء نے ''ضرورت'' سے متعلق قواعد کی اساس وبنیاد اور ماخذ واصل ان نصوص کو بنایا ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ فقہاء کے یہاں ضرورت ایک مستقل اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے عام اور انسانی زندگی کے مختلف شعبوں تک وسیع ہے۔

دوسرے نصوص ''بعثت بالحنيفية السمحة (مسند احمد ۵،۲۶۶) يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (بخاری باب صب الماء على البول في المسجد) إن خير دينكم اليسيرة (مسند احمد عن أبي قتادة ۲،۴۷۹) اور حضرت عائشہ کا ارشاد کہ ''ما خير رسول الله بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما'' (بخاری کتاب المناقب باب صفة النبي) میں اس شریعت کے اس مزاج ومذاق کا جن الفاظ میں تعارف کرایا گیا ہے، ان کی حقیقت ولغوی مصداق پر غور کیا جائے تو شاید اس کی مزید تائید وتصویب ہو جائے۔

اصول کی روشنی میں:

اب اس مسئلہ پر اصولی نقطہ نظر سے بھی غور کرنا چاہیے کہ فقہی اصول اور فقہی قواعد اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟ فقہاء حنفیہ کے یہاں ایک اہم ماخذ شرعی ''استحسان'' ہے، استحسان کی گویا پانچ قسمیں کی گئی ہیں: استحسان بالنص، استحسان بالقیاس الخفی، استحسان بالاجماع، استحسان بالضرورۃ، استحسان بالعرف۔ مصدر استحسان کی اصل روح جس سے اس اصل فقہی کی اصل شناخت قائم ہے اور جس کے ذریعہ شریعت کے مقاصد عامہ کی تکمیل کی جاتی ہے اور شرعی احکام کو شرعی حکمتوں اور مصلحتوں سے ہم آہنگ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ یہی استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالعرف ہے۔ یہاں استحسان بالضرورۃ کی ان مثالوں پر غور کیا جائے جو اہل علم نے نقل کی ہیں تو صاف معلوم ہوگا کہ یہاں اضطرار سے کم درجہ کی ضرورت مراد ہے، چنانچہ شیخ مصطفی زرقاء کہتے ہیں:

''إنما المراد هنا بالضرورة في استحسان الضرورة الحاجة إلى الأيسر وإلى ما هو أقرب إلى دفع الحرج أكثر توافقا مع مقاصد الشريعة العامة وإن لم يتوقف عليه صيانة الأنفس عن الهلاك وصيانة الأموال عن الضياع''۔ (الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الاسلامية واصول فقهاء، ص۲۹)۔

(استحسان بالضرورۃ میں ''ضرورت'' سے مراد زیادہ آسانی کی حاجت اور اس چیز کا حصول ہے جو ''دفع حرج'' سے زیادہ قریب ہو اور شریعت عامہ کے مقاصد سے زیادہ موافق ہو، گو اس پر جان اور مال کی ضیاع سے حفاظت موقوف نہ ہو)۔

قواعد کی روشنی میں:

''ضرورت'' سے متعلق جو فقہی قواعد اہل علم نے بیان کئے ہیں، ان میں دو قاعدے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں:

۱۔ الضرورات تبيح المحظورات ۲۔ ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها

قواعد فقہ سے متعلق کتب میں ان دونوں قواعد کے ذیل میں آنے والی جزئیات پر نگاہ ڈالیں تو صاف معلوم ہوگا کہ اس میں وہ احکام بھی داخل ہیں جو

اضطراری نوعیت کے ہیں اور وہ بھی جو اس سے کم درجہ کے ہیں، وہ بھی جن کا مقصد حیات انسانی کا تحفظ ہے اور وہ بھی جن کا مقصد دوسری ضروریات کا تحفظ ہے۔

اسی طرح وہ قواعد جو دفع ضرر اور درء مفاسد سے متعلق ہیں ان کو بھی فقہاء نے "ضرورت" سے ہم رشتہ رکھا ہے، اس سے بھی اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ ضرورت ایک وسیع فقہی اصطلاح ہے نہ کہ محض اضطرار کا لغوی ترجمہ، اسی طرح فقہاء کے اس معروف قاعدہ پر غور کیا جائے کہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" ظاہر ہے کہ حاجت کا ضرورت کے درجہ میں آجانا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان مشقت کے اعتبار سے کوئی بڑا فاصلہ نہیں ہے، یہاں تک کہ محققین کو اعتراف کرنا پڑا کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے، جیسا کہ آمدی، زرکشی، رازی اور امام الحرمین وغیرہ کی صراحتیں ذکر کی جائیں گی۔

اگر ضرورت کا وہی مفہوم ہوتا جو ابن ہمام کی طرف منسوب ہے تو ضرورت اور حاجت کی سرحدیں اتنی قریب نہ ہوتیں کہ اہل نظر کے لئے ان میں امتیاز مشکل اور دشوار ہو جائے۔

فقہاء کا استعمال:

اب اس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے فقہاء کے استعمال پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے اور فقہاء الفاظ کے استعمال میں جس درجہ احتیاط برتتے ہیں اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ فقہی عبارتوں میں اسی احتیاط اور ناپ تول کی رعایت کے پیش نظر ان کے کلام میں منطوق کی طرح مفہوم کو بھی معتبر مانا گیا ہے۔

ضرورت سے متعلق فقہاء کے اطلاق کو ذکر کیا جائے تو بات خاصی طویل ہو جائے گی، اس لئے بطور نمونہ "ہدایہ" سے چند مثالیں نقل کی جاتی ہیں، فرماتے ہیں کہ جن جانوروں میں بہتا خون نہ ہو، جیسے بھڑ وغیرہ، پانی میں ان کا مر جانا موجب نجاست نہیں، کیونکہ اس میں ضرورت ہے "لأن فيه ضرورة" (هدايه، ص۲۰، ج۱) ناخوردنی پرندے کی بیٹ مقدار درہم سے بڑھ جائے پھر بھی نماز میں حارج نہیں کہ "أن التخفيف للضرورة" (هدايه، ص۶۰، ج۱) کھلی جگہوں کے کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ کی اتنی مقدار گر جائے جو دیکھنے والوں کی نگاہ میں زیادہ نہ ہو تو از راہ ضرورت معاف ہے۔ "جعل القليل عفوا للضرورة" (هدايه، ص۲۶، ج۱)، کتب شرعیہ کو جنبی اور محدث کے لئے خود اپنی آستین سے چھونا جائز ہے "لأن فيه ضرورة" (هدايه، ص۴۸، ج۱) صاحبین نے ریشمی کیڑوں کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے "لمكان الضرورة" (هدايه، ص۴۸، ج۳) خنزیر کے بال سے چمڑے وغیرہ کی سلائی کے لئے ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی ہے، "يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة" (هدايه، ص۳۹، ج۳)، بلکہ ابن ہمام نے تو فقیہ ابو اللیث سے اس کے خریدنے کا بھی جواز نقل کیا ہے اور دلیل وہی ضرورت ہے (فتح القدیر، ص ۶۲، ج ۶)۔

پس ان تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقا، نیز ان میں حارج شدید تر مشقت کا ازالہ جن امور پر موقوف ہو وہ "ضرورت" ہے، "ضرورت" ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے اپنے مصداق واطلاق کے اعتبار سے عام بھی ہے اور اپنے دائرۂ اثر کے لحاظ سے وسیع بھی۔ "حاجت" ہی کی طرح "ضرورت" کا تعلق بھی چونکہ مشقت ہی سے ہے، اور مشقت میں علاقہ ومقام انفرادی واجتماعی حاجات، احوال وظروف اور معاشی معیار کے اعتبار سے تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے، شاطبی کے بقول:

"المشاق تختلف بالقوة والضعف وبحسب الأحوال وبحسب قوة العزائم وضعفها وبحسب الأزمان وبحسب الأعمال" (الموافقات، ص۲۱۴، ج۱)۔

(قوت وضعف، حالات، ارادے کی پختگی وکمزوری، زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں)۔

اس لئے جو احکام ضروریہ منصوص نہ ہوں، ان کی بابت ہر زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر ہی فیصلہ کیا جاسکتا ہے، ظاہر ہے کہ ہوا وہوس کے اس دور میں عوام کو اور عام مبتلی بہ کو اس بارے میں فیصلہ کا مجاز قرار دینا نفسانیت کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا، انفرادی طور پر اہل علم اور ارباب افتاء کو ایسے امور میں فیصلہ کرنے کی اجازت دینا بھی مناسب نہیں ہوگا اور اس سے بے راہ روی کی راہ کھل جانے کا اندیشہ ہے، بلکہ یہ بات مناسب ہوگی کہ ایسے احکام ضروریہ جن میں نصوص سے تخصیص یا شریعت کے قواعد عامہ سے استثناء کی صورت پیدا ہوتی ہو اور حالات اس کے متقاضی ہوں تو علماء اور فقہاء اجتماعی طور پر ان پر غور کریں اور اہل علم اور ارباب فقہ کی ایک معتد بہ جماعت اس بات کا فیصلہ کرے کہ موجودہ حالات میں یہ صورت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے یا نہیں۔

حاجت کی تعریف:

حاجت کی تعریف کی بابت عام طور پر فقہاء کے درمیان اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور اسی نسبت سے ہمارے فاضل مقالہ نگار حضرات بھی اس مسئلہ میں قریب قریب یک قلم اور یک زبان ہیں۔ ابن ہمام، حموی، سیوطی اور مختلف اہل علم نے اس اصطلاح پر بحث کی ہے، لیکن اس اصطلاح کی کما حقہ وضاحت اور تشریح کے لئے ہم پھر ابواسحاق شاطبی کا سہارا لیں گے، ان کا بیان ہے:

''وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المودى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العالية (الموافقات ۲.۵)۔ (حاجیات سے مراد یہ ہے کہ اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج ومشقت سے دوچار ہو جائیں، لیکن یہ مشقت اس درجہ کی نہیں ہوتی ہے جو عام طور سے مصالح عالیہ میں پائے جاتے ہیں)۔

شاطبی نے اپنی اس تعریف میں نہ صرف حاجت کا مفہوم متعین کیا ہے، بلکہ یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ اس کے مواقع کیا ہیں، یعنی حاجت کا دائرہ اثر عبادت سے بڑھ کر عادات ومعاملات یہاں تک کہ جنایات تک وسیع ہے، شاطبی کی اسی تعریف کو الفاظ وتعبیر کے کسی قدر فرق کے ساتھ شیخ ابوزہرہ نے اس طور پر بیان کیا ہے کہ ضرورت کے مقابلہ اس کا تشخص بھی واضح ہو سکے، فرماتے ہیں:

''هو الذى لا يكون الحكم الشرعى فيه لحماية أصل من أصول الخمسة، بل يقصد دفع المشقة أو الحرج أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة'' (اصول الفقه لابی زهره ۴۹-۲۴۸)۔ (اب حاجت کی اصطلاح کو ان الفاظ میں تعبیر کر سکتے ہیں کہ مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام ''حاجت'' ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے)۔

یہ تو تعریف حاجت کی انفرادی حیثیت میں ہے، لیکن اگر اسی درجہ کا حرج اجتماعی طور پر پیدا ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے، بقول سیوطی:
''الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة'' (الاشباه والنظائر ۱۸۰) ضمان درک، بدل خلو، بیع بالوفاء، خیار نقد ثمن، خیار غبن فاحش، اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ اسی اجتماعی حرج کے قبیل کے احکام ہیں، امام الحرمین نے ''غیاثی'' میں اور حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے ''قواعد الاحکام'' میں، شاطبی نے ''الاعتصام'' میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، لیکن یہ اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں ہے، اس موضوع پر مستقل عرض مسئلہ آپ کے سامنے آئے گا۔

اصل میں ''ضرورت'' اور ''حاجت'' دونوں ہی کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی شی ہے، اس لئے مشقت وحرج کی قطعی کوئی ایسی حد قائم نہیں کی جاسکتی جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہو سکے، بلکہ علاقہ ومقام، تہذیب وتمدن، مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی ضرورت وحاجت کی تعیین کی جاسکتی ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ مسلمان جہاں اکثریت میں ہوں، وہاں ایک چیز ان کے لئے ضرورت وحاجت کا درجہ نہیں رکھتی ہو اور جہاں اقلیت میں ہوں، وہاں وہی چیز ''حاجت'' بن جائے۔ شاطبی نے کئی مواقع پر اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''المشاق تختلف بالقوة والضعف وبحسب الأحوال وبحسب قوة العزائم وضعفها وبحسب الأزمان وبحسب الأعمال'' (الموافقات ۱.۱۴)۔ (قوت وضعف، حالات، ارادے کی پختگی وکمزوری، زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں)۔

حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے مشقت کے موضوع پر کافی شرح وبسط کے ساتھ کلام کیا ہے (قواعد الاحکام ۲/۷-۱۰)، اس موقع پر ان کی عبارت نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک تو وہ مشقت ہے جو لازمی طور پر احکام شرعیہ کے ساتھ پائی جاتی ہیں، یہ مشقت بجائے خود مقصود ہے اور معمول کی مشقت یا مشقت معتادہ ہے، ظاہر ہے کہ بندہ اس مشقت کا مکلف ہے اور یہ احکام میں باعث تخفیف نہیں ہے۔

دوسری قسم کی مشقت وہ ہے جو احکام شرعیہ کے ساتھ لازمی طور پر نہیں پائی جاتی، یہ تین قسم کی ہے: ایک تو شدید درجہ کی مشقت ''مشقت عظیمہ قادحہ'' ایسی مشقت کے احکام میں موثر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، دوسرے بالکل معمولی درجہ کی مشقت، جس سے اجتناب میں کوئی بڑی دشواری نہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں، تیسرے ان دونوں کے درمیان کی مشقت، اس درجہ کی مشقت میں ہی دراصل فقہاء کی قوت فیصلہ کا امتحان ہے کہ یہ کبھی مشقت عظیمہ سے قریب ہوتی

ہیں، وہاں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی مشقت خفیفہ سے قریب، وہاں ان کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

گویا حرج ومشقت کا دور کرنا شریعت کا منشاء ہے، حرج شدید ضرورت ہے اور اس سے کمتر درجہ کا حرج ''حاجت'' ہے، اور کم تر درجہ کا حرج بھی اگر اجتماعی اور عمومی سطح کا ہو تو وہ حرج شدید ہی کے حکم میں ہے، لیکن حرج ایک اضافی اور نسبتی شی ہے، اس لئے اس کی قطعی تحدید ممکن نہیں۔

ضرورت وحاجت کے درمیان فرق:

''ضرورت'' اور ''حاجت'' کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے، وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں، وہ ''حاجت'' ہیں، ضرورت میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے اور حاجت میں نسبتاً کم درجہ کی مشقت، لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہوجاتا ہے، اسی لئے امام فخر الدین رازی کا بیان ہے:

''إن كل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه مالا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون'' (المحصول فی علم الأصول ۵،۱۶۱، تحقیق طه جابر العلوانی)۔

(ان محرمات میں سے ہر ایک میں کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی قسم میں شامل ہے اور کبھی یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس میں داخل نہیں، بلکہ یہ اذہان وآراء کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتا ہے)۔

علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں: ''وقد يشتبه كون واقعة فی مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما. وقد قال بعض الأكابر: إن مشروعية الإجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء وقال: إنها فی مرتبة الضرورة، لأنه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك ولا أكثرهم. والمسكن مما يكن من الحر والبرد من مرتبة الضرورة'' (البحر المحيط ۵،۲۱۱)۔

(ان دونوں کے باہم قریب ہونے کی وجہ سے کبھی یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ یہ ضرورت ہے یا حاجت، چنانچہ کچھ اکابر نے کہا ہے کہ اجارہ کی مشروعیت خلاف قیاس ہے، تو دوسرے لوگوں نے تردید کی اور کہا کہ یہ ضرورت میں داخل ہے، اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں، بلکہ اکثر لوگ اسکی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد وگرم سے بچاتا ہے ضرورت کے درجہ میں ہے)۔

یہ تو ضرورت اور حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق ہے، جس کے متعلق عام طور پر اتفاق رائے پایا جاتا ہے، اصل قابل توجہ بات یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کے احکام میں کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں بہ حیثیت مجموعی اہل علم سے تین رائیں منقول ہیں:

اول یہ کہ محرمات تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں اور عبادات میں حاجت کی وجہ سے بھی تخفیف کا حکم لگایا جاتا ہے، جیسے روزہ میں مشقت کی وجہ سے افطار کی اجازت، اس کے قائل سیوطی اور حموی ہیں (الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/۶۷، غمز عیون البصائر ۱/۲۷۷)، لیکن ظاہر ہے کہ ضرورت اور حاجت پر مبنی احکام سے اس نقطہ نظر کی تائید نہیں ہوتی، شاطبی صراحت ووضاحت کے ساتھ حاجت کے بارے میں کہتے ہیں: ''وهی جارية فی العبادات والعادات والمعاملات والجنايات'' (الموافقات ۲،۵)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ جن چیزوں کی ممانعت منصوص ہو، ان کی اجازت تو ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے اور جن امور کی ممانعت قیاس پر مبنی ہو یا شریعت کے عمومی قواعد کے خلاف ہونے کی بنا پر ان سے منع کیا جاتا ہو، ان کی اجازت حاجت کی بنا پر بھی حاصل ہوجاتی ہے، یہ رائے مشہور محقق اور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی ہے (نظرية الضرورة الشرعيہ ۲۷۴)، واقعہ یہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے احکام اسی نوعیت کے ہیں، تاہم کتب فقہ میں ایسی مثالیں بھی کافی تعداد میں موجود ہیں جن میں حاجت کی بنیاد پر منصوص احکام میں بھی استثنائی صورت پیدا کی گئی ہے، جیسے حاجت کی بنا پر استقراض بالربح اور علاج کی غرض سے کشف عورت کی اجازت وغیرہ۔

تیسری رائے یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ بھی جائز ہوجاتی ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ، حنفی علماء اصول کی تحریروں میں اس کی طرف

اشارہ ملتا ہے اور ماضی قریب کے فقہاء میں ابوزہرہ نے اس پر وضاحت وصراحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے (اصول الفقہ ر ۴۰)، میرا خیال ہے کہ یہی تیسرا نقطہ نظر زیادہ جامع اور واضح ہے اور فقہی نظائر سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ محرمات لعینہ تو مشقت شدیدہ کے بغیر جائز نہیں ہوتیں، لیکن حرام لغیرہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتی ہے۔

پس خلاصہ عرض یہ ہے کہ:

۱۔ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا حصول وبقا جن امور پر موقوف ہو، وہ ''ضرورت'' ہیں، ضرورت اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے، بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے حرج ونقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔

۲۔ مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام حاجت ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی اور زیادتی ہے، حاجت میں بہ مقابلہ ضرورت کے کم تر درجہ کی مشقت پائی جاتی ہے، اس طرح حاجت عام اور ضرورت اس کے مقابلہ خاص ہے، البتہ کم تر درجہ کی مشقت بھی اگر اجتماعی اور عمومی نوعیت کی ہو تو ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے، چونکہ ضرورت وحاجت کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے جس کے لئے کسی قطعی حد کی تعیین ممکن نہیں، اس لئے ضرورت اور حاجت کے درمیان بھی کوئی قطعی حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔

۴۔ ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے علاقہ اور عہد کے احوال کو سامنے رکھ کر طے کریں کہ کون سے امور ضرورت بن گئے ہیں اور کون سے امور حاجت ہیں؟ چونکہ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے اور اس کی وجہ سے بعض اوقات نصوص کی تخصیص بھی کی جاتی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ علماء انفرادی طور پر اس بارے میں فیصلہ کرنے کے بجائے اجتماعی طور پر اس کی بابت فیصلہ کریں۔

۵۔ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ کی اجازت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ کی بھی۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

مفتی اسماعیل بھڈکودروی

محترم حضرات ارباب فقہ وفتاویٰ واصحاب علم وفضل اور قابل احترام دانشوران قوم وملت!

احقر کو ضرورت وحاجت کے سوال نمبر ۴، ۵، ۶، ۸ سے متعلق عرض مسئلہ کا حکم دیا گیا ہے جن میں سے نمبر ۴ یہ ہے:

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

یہ حقیقت کسی سے مخفی نہیں ہے کہ باری تبارک وتعالیٰ نے انسان کا مقصد حیات عبادت کو متعین فرمایا ہے۔

''وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون'' (سورۂ ذاریات:۵۶)۔

''الذی خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا'' (سورۂ ملک:۱)۔

یہ امر بھی ظاہر ہے کہ شریعت مطہرہ نے اوامر ومناہی کے ذریعہ عبادت کی کامل اور صحیح ادائیگی کے لئے ایک طرف انسان کے جان وجسم کے صحیح سالم ہونے کی رعایت فرمائی ہے تو دوسری طرف مامور بہ عمل کے تحت الوسع والاستطاعت ہونے کی اور نا قابل برداشت مشقت سے خالی ہونے کی رعایت فرمائی ہے۔

لہذا ہلاکت جان وجسم کے واقعی اندیشہ کی حالت میں (حالت ضرورت میں) مسلمان کے جسم وجان کی حفاظت وسلامتی کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے محرمات ماکولہ ومشروبہ کو استعمال کر کے اور کلمہ کفر صرف زبان پر جاری کر کے اپنی جان اور جسم کی حفاظت کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

(۱) ''وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه'' (الانعام:۱۱۹)۔

(۲) ''فمن اضطر فی مخمصة غير متجانف لاثم فإن الله غفور رحيم'' (المائدۃ:۳)

(۳) ''فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه'' (البقرۃ:۱۷۳)۔

(۴) ''من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان'' (النحل:۱۰۶)۔

مکلف سے مختلف عوارض وموانع کی وجہ سے مامور بہ کی ادائیگی میں تکلیف مالا یطاق اور حرج ومشقت شدیدہ کی نفی فرمائی ہے۔

(۱) ''لا يكلف الله نفسا إلا وسعها'' (البقرۃ:۲۸۶)۔

(۲) ''ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج'' (المائدۃ:۶)۔

(۳) ''وما جعل عليكم فی الدين من حرج'' (الحج:۷۸)۔

(۴) ''ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج'' (النور:۶۱)۔

اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو آسان فرمایا ہے اور اس کے احکام میں تخفیف عطا فرمائی ہے۔

(۱) ''يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر'' (البقرۃ:۱۸۵)۔

(۲) ''يريد الله أن يخفف عنكم'' (النساء: ۲۸)۔

(۳) ''ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم'' (الاعراف: ۱۵۷)۔

ذخیرۂ احادیث شریفہ میں بہت سی احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جسم وجان کی حفاظت کے لئے ضرورت یا حاجت اور مشقت شدیدہ کا اعتبار فرمایا ہے اور ایسی حالت میں محرمات کے استعمال کی اجازت بیان فرمائی ہے، لہذا ضرورت یا مشقت شدیدہ کی وجہ سے مرد کے لئے ریشم اور سونے کے استعمال اور اکل میتہ کی اجازت وغیرہ سے متعلق یہاں کچھ حدیثیں نقل کرتا ہوں:

(۱) ''عن أنس رضی الله تعالیٰ عنه قال: رخص رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن عوف وللزبير ابن العوام رضی الله عنهما في قميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما'' (ابوداؤد، ص ۵۶۱، کتاب اللباس)۔

(۲) ''عن عرفجة بن أسعد رضی الله عنه قال: أصيب أنفي يوم الكلاب في الجاهلية فاتخذت أنفا من ورق فانتن علی فأمرني رسول الله أن اتخذ أنفا من ذهب'' (الترمذی، ج ۱، ص ۲۰۶)۔

(۳) ''عن جابر بن عبدالله قال: كان رسول الله في سفر فرأى زحاما، ورجلا قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ قالوا صائم قال: ليس من البر الصيام في السفر، وفي رواية أخرى: وعليكم برخصة الله التي رخص لكم''۔

(بخاری، القواعد الفقہیۃ، ص ۲۶۷، للشیخ علی احمد ندوی)۔

(۴) ''عن جابر بن سمرة أن أهل بيت كانوا بالحرة محتاجين قال: فماتت عندهم ناقة لهم أو لغيرهم فرخص لهم رسول الله في أكلها'' (احمد)۔

احادیث شریفہ میں بھی دین اسلام کو آسان بتلایا گیا ہے:

(۱) ''عن أبي بن كعب رضی اللہ عنہ قال: أقراني النبي ﷺ إن الدين عندالله الحنيفية السمحة لا اليهودية ولا النصرانية وهذا مما نسخ لفظه وبقي معناه'' (حاشیہ القواعد الفقہیۃ، ۲۶۷)۔

(۲) ''إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشي من الدلجة'' (صحیح بخاری بحوالہ القواعد ۲۶۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد وعمل سے حسب طاقت اعمال کو اور آسانی کو اختیار کرنے کے لئے فرمایا ہے۔

(۱) ''عن انس رضی اللہ عنہ عن النبي ﷺ قال: يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا'' (بخاری، القواعد، ج ۱، ص ۲۶۸)۔

(۲) ''عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أمرهم، أمرهم من الأعمال بما يطيقون'' (بخاری، القواعد، ج ۱، ص ۲۶۸)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام دین میں مشقت شدیدہ، ضرورت جس کو مستلزم ہے اس کی بھی نفی فرمائی ہے۔

(۱) ''عن عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہ قال: أعتم النبي بالعشاء، فخرج عمر، فقال: الصلوٰة يا رسول الله! رقد النساء والصبيان، فخرج ورأسه يقطر يقول: لو لا أن أشق على أمتي أو على الناس لأمرتهم لهذه الصلوٰة هذه الساعة'' (بخاری، القواعد، ص ۲۶۹)۔

(۲) ''وكذلك قوله ﷺ: لو لا أن أشق على المومنين، وفي رواية: على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوٰة'' (مسلم، القواعد، ص ۲۶۹)۔

مذکورہ بالا نصوص قرآن وحدیث کو سامنے رکھ کر جمہور فقہاء کرام نے شریعت کے احکام میں ضرورت کو معتبر مانا ہے اور اس کے لئے متعدد قواعد وضع فرمائے

ہیں: "الضرورات تبیح المحظورات، المشقة تجلب التیسیر، إذا ضاق الأمر اتسع، الضرر یزال" اور ان قواعد کے تحت فروع کثیرہ کو ذکر فرمایا ہے جن میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۶،۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر و دخل اور حکم ضرورت کی تفصیلی کیفیت:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کے موثر اور معتبر ہونے کی تفصیل نمبر ۴ پر مذکور ہو چکی ہے، اب اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا سبھی محرمات میں ضرورت کے حکم کی کیفیت یکساں ہے، یا اس میں تفاوت و تفصیل ہے۔

اس سلسلہ میں کتب اصول فقہ کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حکم ضرورت کی کیفیت تمام محرمات میں یکساں نہیں ہے، بلکہ محرمات کی مختلف اقسام کا حکم بھی مختلف ہے۔

اولاً یہ سمجھ لینا چاہیے کہ محرمات میں ضرورت کی تاثیر سے متعلق حکم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حکم اخروی (۲) حکم دنیوی، حکم اخروی کے اعتبار سے محرمات شرعیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اگر یہ محرمات ماکولات و مشروبات کے قبیل سے ہیں، جیسے مردہ، دم مسفوح، لحم خنزیر اور شراب، تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطرار عذر سماوی جیسے بھوک کی وجہ سے ہو، یا عذر غیر سماوی جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے ہو تو دونوں صورتوں میں ان محرمات کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور آخرت میں مواخذہ نہیں ہوتا، بلکہ ان محرمات کو استعمال کرنا اپنی جان وجسم کی حفاظت کے لئے واجب ہے، بلکہ صاحب "الدر المختار" نے اس کو فرض لکھا ہے: "للنصوص التی ذکرت فی بحث اعتبار الضرورۃ من القرآن والحدیث"۔

اگر کوئی آدمی ان محرمات سے بچے گا اور اکراہ کی وجہ سے قتل کر دیا جائے گا، یا بھوک کی وجہ سے مر جائے گا تو باوجود جان وجسم بچانے کی مباح تدبیر کے ہوتے ہوئے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، لہٰذا وہ گنہگار ہوگا اور آخرت میں مواخذہ ہوگا، کیونکہ نصوص صریحہ سے اس کے لئے اس قسم کے محرمات کے استعمال کی اجازت ثابت ہے، یہ نصوص بحث نمبر ۴ میں گذر چکی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة" (سورۂ بقرہ)۔

(۲) اگر یہ محرمات ممنوعات عبادات کے قبیل سے ہیں، جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے قلبی ایمان کے اطمینان کے ساتھ (معاذ اللہ) صرف زبان سے کلمہ کفر بولنا، یا حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں (معاذ اللہ) صرف زبان سے سب وشتم کرنا، یا نماز، روزہ، حج وغیرہ کو فاسد کرنا، تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان محرمات کے کرنے کی رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی رہتی ہے لقولہ تعالیٰ: "من کفر باللہ من بعد إیمانه إلا من أکره وقلبه مطمئن بالإیمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من اللہ ولهم عذاب عظیم" (سورۂ نحل: ۱۰۶)۔

"ولحدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنه أخذ المشرکون عمار بن یاسر فلم یترکوه حتی سب النبی ﷺ وذکر آلهتهم بخیر ثم ترکوه فلما أتی النبی قال: ما ترکت حتی نلت منك وذکرت آلهتهم بخیر قال: فکیف تجد قلبك قال: مطمئنا بالإیمان قال ﷺ: فإن عادوا فعد" (ہدایہ آخرین)۔

کوئی آدمی یہ حرام کام باوجود رخصت کے نہ کرے اور اپنے جان یا جسم کے نقصان کو برداشت کرلے تو یہ افضل اور وہ مستحق ثواب ہوگا، کیونکہ اس نے حرام ہی سے اجتناب کیا ہے اور عبادت کی خاطر جانی یا جسمانی نقصان اٹھایا ہے، "لحدیث سعید بن زید قال: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: من قتل دون ماله فهو شهید، ومن قتل دون دمه فهو شهید، ومن قتل دون دینه فهو شهید، ومن قتل دون أهله فهو شهید" (ترمذی، ج ۱، ص ۲۶۱)۔

اگر یہ فعل حرام مال مسلم کو باکراہ ملجی ہلاک کرنے کے قبیل سے ہو تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ اتلاف عذر اکراہ واضطرار کی وجہ سے مرخص ہوگا، لیکن اگر کوئی اس حرام سے بچے تو ماجور ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کل المسلم علی المسلم حرام دمه وعرضه وماله" (مسلم) اسی حدیث کے پیش نظر باکراہ شتم مسلم کا حکم بھی رخصت مع الحرمہ ہے۔

(۳) اگر محرمات باکراہ ملجی مسلمان کو ناحق قتل کرنے، یا اس کو کوئی جسمانی نقصان پہنچانے، یا والدین کی مار پیٹ کے قبیل سے یا زنا کے قبیل سے ہوں، تو اس

قسم کا حکم یہ ہے کہ نہ اس اباحت ہے اور نہ رخصت ہے اور یہ افعال بہر صورت حرام اور موجب گناہ ہیں۔

* ''ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق'' (سورہ احزاب:۵۸)۔

* ''ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما'' (بنی اسرائیل: ۲۳)۔

* ''ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا'' (بنی اسرائیل:۳۲)۔

اب تینوں قسم کے محرمات کے حکم دنیوی کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم میں شراب پینے پر کوئی حد واجب نہیں ہوتی اور دوسرے محرمات کے اکل وشرب پر کوئی تعزیر عائد نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ کام اس کے لئے مباح بلکہ واجب تھا۔

دوسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ کلمہ کفر سے کفر کا حکم ثابت نہ ہوگا اور باکراہ فاسد کردہ عبادات کی قضاء لازم ہوگی اور اتلاف مال کی صورت میں مکرہ (بالکسر) پر ضمان آئے گا نہ کہ مکرہ (بالفتح) پر کیوں کہ معنوی اعتبار سے مکرہ (بالکسر) ہی متلف مال ہے اور مکرہ (بالفتح) تو صرف آلہ کار ہے۔

تیسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ قتل، یا قطع عضو کی صورت میں طرفین کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مکرہ (بالفتح) علی القتل او القطع پر قصاص نہیں آئے گا بلکہ مکرہ (بالکسر) پر آئے گا، کیونکہ اس صورت میں درپردہ مکرہ (بالکسر) ہی قاتل ہے اور مکرہ (بالفتح) تو آلہ قتل کے مشابہ ہے، ''وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: عفوت عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه''، اور باکراہ سے زنا کی صورت میں حکم دنیوی یہ ہے کہ اس پر حد جاری نہ ہوگی، بلکہ عقر لیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تیسری قسم کے محرمات کے حکم دنیوی میں ضرورت موثر ہوتی ہے، یہ تفصیل شامی جلد ۵، بدائع جلد ۷، ہدایہ آخرین، نور الانوار اور تیسیر التحریر سے ماخوذ ہے۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت

ضرورت عامہ ومشقت شدیدہ عامہ کے احتمال قوی کی وجہ سے نصوص شرعیہ نے جن احکام کو مشروع قرار دیا ہے، جیسا کہ بیع سلم، استصناع، اجارہ، مزارعت، مضاربت ان احکام کی حیثیت تو مستقل اور عام ہے، ان احکام پر عمل کرنے کے لئے اب افراد مکلفین میں تحقق، ضرورت اور مقدار ضرورت شرط نہیں ہے اور ضرورت خاصہ ومشقت خاصہ کے تحقق کی صورت میں جن حرام چیزوں کے استعمال کی حلت واباحت کا حکم ہے یا جن حرام افعال کی رخصت کا حکم ہے اس حکم کی حیثیت نصوص وقواعد سے ثابت شدہ حکم عام سے استثناء کی ہے اور حکم عارضی کی ہے، لہذا تحقق ضرورت کے بغیر اور مقدار ضرورت سے زائد جائز اور حلال نہیں ہے، فقہاء کرام نے فرمایا:

''ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها'' اور ''ماجاز بعذر بطل بزواله'' (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

ضرورت وحاجت کا مفہوم، ان کے حدود وشرائط
اور
احکام شرعیہ میں ان کے عمل واثر کا دائرہ

مولانا زبیر احمد قاسمی

جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے، میں سیمینار کی اس نشست کے اندر زیر بحث موضوع کے ایک عارض کی حیثیت سے آپ حضرات کے سامنے کھڑا ہوا ہوں اور میرا فریضہ صرف اتنا ہے کہ مقالہ نگار علماء کے مقالات کی روشنی میں ضرورت وحاجت کے مفہوم، احکام شریعت میں ان کے اعتبار کے حدود وشرائط اور دائرۂ اثر ودخل کے متعلق مباحث کو بطریق اختصار عرض کرتے ہوئے اپنا رجحان خیال ظاہر کردوں، اس کے بعد موضوع پر بحث ومناقشہ آپ حضرات کریں گے۔

اولاً عرض ہے کہ اس موضوع سے متعلق تقریباً سارے ہی مقالات میں نے پڑھ لئے ہیں، اور احساس وتاثر یہ ہے کہ دو چار جزئیات میں موجود اختلاف کے استثناء کے بعد اگر اجمال وتفصیل اور ذکر بعض وسکوت عن بعض کے ظاہری اختلاف سے صرف نظر کرلیا جائے تو بجز طرز تعبیر، انداز بیان اور الفاظ وعبارات اور مباحث کی ترتیب میں صوری اختلاف کے کوئی بھی اہم اور حقیقی اختلاف نہیں رہ جاتا، بلکہ سارے اہم اور کلیدی مباحث تقریباً متفق علیہ بن جاتے ہیں۔

مثلاً ضرورت اصطلاحی کا مفہوم بیان کرتے ہوئے بعض حضرات نے صرف نفس وجزء نفس کی حفاظت کو ضرورت کہا ہے تو بعض نے حفاظت مال کو بھی شامل کیا ہے اور اکثر حضرات نے شریعت کے مقاصد خمسہ، یعنی حفظ دین، نفس، مال، نسل اور عقل سب ہی کی حفاظت کو ضرورت میں داخل کیا ہے، ظاہر ہے کہ اسے اجمال وتفصیل اور ذکر بعض وسکوت عن بعض کا اختلاف کہا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت واضطرار کو بشہادت لغت واستعمال کسی نے مترادف ومساوی کہا ہے تو بعض نے اضطرار ی کو خاص اور ضرورت کو عام لکھا ہے اور دوسرے بعض حضرات نے اس کے برعکس اضطرار کو عام اور ضرورت ہی کو خاص قرار دیا ہے۔

میرا خیال اور رجحان اس طرف ہے کہ دراصل اضطرار ایک کلی اور عموم کے درجہ کا جلی عنوان ہے، یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان، مال، دین، عزت، نسل اور عقل کے تلف وبرباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہوجائے، خواہ باسباب خارجیہ اور بقسر قاسر مثلاً کسی ظالم قادر کے دباؤ اور دھمکی سے، یا باسباب داخلی وسماوی محض بخت واتفاق کے نتیجے میں وہ حالت اضطرار کہلائے گی۔

اب اضطرار کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب داخلی وسماوی، یعنی محض بخت واتفاق کے نتیجے میں بھوک وپیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون ہوجائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے اور اگر بقسر قاسر وباسباب خارجیہ ظالم کے دباؤ دھمکی سے جان، مال، دین نسل اور عقل سب ہی یقینی خطرہ کی زد میں آجائیں تو اسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے، لیکن اگر امور پنجگانہ کے متعلق یہی خطرہ یقینی بلا قسر قاسر محض باسباب داخلیہ اور بخت واتفاق کے طور پر پیدا ہوجائے، تو اسے ضرورت کہا جائے گا، اب مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت جن کی جلی اور کلی عنوان اضطرار ہے، ان میں سے کوئی بھی صورت حال سامنے آجائے اس کا حکم واثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں حرام لعینہ تک کے ارتکاب واختیار کی اجازت مل جاتی ہے، نص قرآنی: "إلا ما اضطررتم" کا استثنائی حکم اس کی واضح اور قطعی دلیل ہے اور اسی کی تعبیر فقہاء کے یہاں اصولی رنگ میں "الضرورات تبیح المحظورات" سے کی جاتی ہے۔

لیکن وہ صورت حال جن میں ان امور پنجگانہ دین، نفس، مال، نسل اور عقل کی ہلاکت کا تو خطرہ نہ ہو، مگر ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ اور

سخت دشواریوں سے سابقہ پڑنا مظنون بظن غالب ہوجائے، خواہ بقسر قاسر جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے، خواہ با سباب داخلیہ محض بخت واتفاق کے نتیجے میں جسے اصطلاحاً حاجت کہا جاتا ہے، اس کا حکم واثر یہ ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب واختیار کی اجازت مل جاتی ہے، فقہاء کا یہ اصول "ما حرم سدا للذريعة يباح للحاجة" اور فقہ کا مشہور جزئیہ "يجوز الاستقراض بالربح للمحتاج" اس کی روشن دلیل ہے۔

یہاں استطراداً اس کی وضاحت کرنی میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ہمارے بعض مقالہ نگار حضرات کو سیوطی کی اشباہ اور دیگر کتب فقہ واصول فقہ کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا اور وہ بوقت حاجت لغیرہ کے بھی جواب کے منکر ہوتے ہیں اشباہ (صفحہ ۱۷۶) کی یہ عبارت ہے: ''الحاجة الذی لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة هذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم''

اس عبارت کا ظاہر غلط فہمی کا واقعی سبب بن سکتا ہے اور بعض حضرات غلط فہمی کے شکار بھی ہوگئے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں "لا يبيح الحرام" میں الحرام سے مراد حرام لعینہ ہے، اور یہ بات سبھوں کے نزدیک مسلمہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لعینہ مباح نہیں ہوتا، لیکن حرام لغیرہ بوقت حاجت مباح ہوجاتا ہے، اس کی دو دلیل اوپر بیان کی جاچکی ہیں اور خود اسی عبارت ''اشباہ'' کا دوسرا جملہ "يبيح الفطر في الصوم" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ افطار فی الصوم حرام لغیرہ کی قبیل سے ہے۔

مطلب اس ''اشباہ'' کی عبارت کا یہی نکلا کہ حاجت حرام لعینہ کے لئے مبیح نہیں ہے، مگر حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوتی ہے، بہر حال اصطلاحی ضرورت وحاجت کے شرعی مفہوم ومصداق کے بیان میں کسی مقالہ نگار کا کوئی بنیادی اور کلیدی اختلاف ہماری گرفت میں نہیں آسکا، سب ہی حضرات الفاظ وعبارت کے اختلاف کے ساتھ اصل مقصود میں متفق الرائے ہی نظر آتے ہیں، یہاں ضرورت وحاجت سے متعلقہ عبارتوں کو نقل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، وہ معلوم عام وخاص ہیں۔

اسی طرح ضرورت وحاجت کے بنیادی حکم واثر میں بھی کوئی اختلاف نہیں، اکثر مقالہ نگار نے یہی لکھا ہے کہ ضرورت مبیح حرام لعینہ اور حاجت مبیح حرام لغیرہ ہے، بعض حضرات کی حاجت کے اثر وحکم میں غلط فہمی کی بنیاد اور اس کی وضاحت اوپر ہوچکی، اس کے بعد ہمارا خیال ہے کہ ان کا اختلاف بھی مرفوع ہی ہوجائے گا۔

اب مسئلہ رہ جاتا ہے ضرورت وحاجت کے عمل واثر کے حدود ودائرہ کی تعیین وتقدیر کا، تو اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ اگر انداز بیان اور طرز تعبیر کے اختلاف سے صرف نظر کرلیا جائے تو یہ مسئلہ بھی تقریباً سارے مقالہ نگاروں کے درمیان متفق علیہ ہے کہ حالت اضطرار، خواہ بصورت ضرورت مخمصہ ہو، یا بصورت اکراہ ملجی اور حالت اکراہ غیر ملجی کی ہو، یا حاجت اصطلاحی کی، کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اباحت ورخصت نہیں مل جایا کرتی، بلکہ یہ اجازت ورخصت مختص بحرام دون حرام ہی رہتی ہے، چنانچہ نصوص اور فقہی روایات کے تتبع واستقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یباح، یستباح، حل، جائز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں "يرخص فله الرخصة" ہی کی تعبیر ملتی ہے جب کہ بعض صورتوں میں "يحرم فعلها لا يرخص"، اور "العمل به حرام" کی صراحت بھی پائی جاتی ہے۔

یہاں اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ "في المباح ترتفع الحرمة وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرتفع الإثم فقط" اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلہ کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجودہ امثال ونظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(الف) اگر شریعت کے احکام فی نفسہ از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے ایتمار وامتثال کا ہو، خواہ وہ احکام متعلقہ باخلاق وعقائد ہوں یا بعبادات ومعاملات، جیسے توحید ورسالت کا اقرار وتصدیق، صلوٰۃ وصوم کا اہتمام اور شعائر اللہ کی تعظیم وغیرہ، اور ان احکام کی خلاف ورزی گو خلاف امر شارع ہونے کے سبب فی نفسہ حرام ہو، مگر اس خلاف امر عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا کوئی حق متاثر نہیں ہوتا، "کإجراء كلمة الكفر، سب النبي، إفساد صوم وصلوٰة اور قتل صيد في الحرام أو في الإحرام" وغیرہ، تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار وضرورت ایسے مامورات کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آجائے گی، یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہوگا۔ ''أي يرخص له لكن يوجر لو صبر''۔

(ب) اگر احکام شریعت فی نفسہ از قبیل منہیات ہوں جہاں ترک فعل ہی شرعاً مطلوب ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہیں ہوتا، بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہے تو اس کی دوصورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ بندے کے اس حق تلف کردہ کی تلافی ممکن ہو، جیسے اتلاف مال مسلم کہ بحالت اضطرار وضرورت اگر اتلاف مال مسلم ہوجائے تو ادائے ضمان کرکے اس کی تلافی ہوسکتی ہے، تو ایسے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بوقت ضرورت واضطرار دائرۂ رخصت میں آجائے گی۔ "أي يرخص له لكن يؤجر لو صبر"۔

دوسری صورت یہ کہ بندے کے اس تلف شدہ حق کی تلافی ممکن ہی نہ ہو، مثلاً قتل مسلم معصوم اور زنا، اس کی رخصت کبھی نہیں ہوتی، کسی کے لئے کبھی جائز نہیں کہ اپنی جان، عزت وغیرہ کو بچانے کے لئے قتل نفس معصوم اور ارتکاب زنا کرے، "أي لا يرخص والعمل به حرام"۔

یہاں یہ بات ضرور مستحضر رہے کہ جان، مال، دین، نسل اور عقل امور پنجگانہ ہر فرد دوسرے کے ان امور پنجگانہ میں بالکل مساوی وہمرتبہ ہوتا ہے، اس لئے ایک بندے کے لئے اپنے امور پنجگانہ کی حفاظت کے لئے دوسرے کے ان امور پنجگانہ میں سے کسی کا اتلاف جائز نہیں، یہ ترجیح بلا مرجح کہلائے گا۔

لیکن ایک فرد کے حق میں خود اس کے امور پنجگانہ میں باہمی ترتیب وفرق مراتب ہے، اولاً حفاظت دین، پھر حفاظت نفس، پھر حفاظت عصمت ونسل، چنانچہ ایک عورت بحالت اضطرار اپنی جان بچانے کے لئے اگر زنا کرنے پر کسی کو قدرت دے دے تو اس کی اسے رخصت ہوسکتی ہے۔

(ج) اگر احکام شریعت از قبیل منہیات ہی ہوں، مگر اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو، جیسے اکل میتہ، دم وشرب خمر وغیرہ، تو ایسی محظورات، خواہ حرام لعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار، یعنی مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت کے وقت بطور استثناء مباح ہوجاتی ہیں، رفع اثم ورفع حرمت دونوں ہوجاتا ہے، اس طرح اس محظور کا ارتکاب کرکے جان، مال، عزت وآبرو کو بچانا ہی عزیمت اور لازم وفرض بن جاتا ہے۔ "لو صبر حتی مات یأثم"۔

مذکورہ بالا اصولی تفصیلات سے یہ بات منقح ہوجاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار وتحقق اسی وقت ہوسکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کا حصول بلا کسی ارتکاب محظور کے ممکن نہ ہوسکے، پھر اس شرط کے ساتھ مشروط ہوکر ہی محظور کی اجازت ورخصت ہوگی کہ اس میں کسی بندے کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو، جیسے قتل نفس وزنا، ہاں اگر بندے کا حق صرف حقیقتاً تلف ہو حکماً نہیں، جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت واجازت مل سکتی ہے، کیونکہ ادائے ضمان کے سبب یہ اتلاف "کلا اتلاف" ہوجاتا ہے، ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے "حتی یوجر لو صبر ومات"۔

اضطرار وضرورت کے حدود اور دائرۂ اثر وعمل کے متعلق جو تفصیلات وجزئیات اوپر پیش کی گئیں ہمارا خیال واحساس ہے کہ کسی مقالہ نگار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ویسے کسی مسئلہ میں اقوال مختلفہ کو نقل کرتے ہوئے بعض ائمہ مثلاً امام شافعیؒ ومالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اختلافات کا بعض مقالہ نگار نے ضرور تذکرہ کیا ہے جو اپنی جگہ معلوم ومعروف ہے، مگر جمہور کا مسلک وہی رہا جو اوپر منقول ہوا۔

اس کے بعد بوقت ضرورت ارتکاب محظور کی اجازت کے مزید شرائط کا عرض کردینا بھی ضروری ہے، تمام ہی حضرات مقالہ نگار اس پر بھی متفق ہیں کہ (۱) ضرورت متحقق وموجود ہو محض متوقع ومنتظر نہ ہو، (۲) ضرورت کی تکمیل کے لئے کوئی جائز ومباح تدبیر وسبیل نہ ہو، (۳) مقصد صرف ضرورت کی تکمیل ہو، لذت کام ودہن اور آسودگی نہ ہو۔

اب باقی رہ گئی یہ بحث کہ ضرورت شخصیہ اور ضرورت جماعت خاصہ وعامہ تینوں قسمیں احکام شرعیہ میں موثر ودخیل ہوتی ہیں یا بعض، تو اس کا تعلق دراصل ضرورت اصطلاحی کے بجائے حاجت اصطلاحی سے ہے، اور اسی میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اباحت محظور حاجت خاصہ وعامہ کے وقت ہوا کرتی ہے، حاجت فرد یہ وشخصیہ مبیح محظور نہیں، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ترجیح بلا مرجح کے قبیل کی بات ہے۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت کا حصول

مولانا محی الدین قاسمی[1]

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه اجمعين. اما بعد!

محترم صدر مجلس، قابل احترام علماء عظام وسامعین کرام!

اس وقت سوالنامہ کی دفعہ ۱۱، ۱۲ کے سلسلہ میں عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں، دفعہ ۱۱، ۱۲ درج ذیل ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں، جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہیے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟۔

اس سلسلہ میں جو مقالات آئے ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ چند محرمات کفر، قتل نفس، جرح، زنا ضرورت کے دائرۂ اثر سے خارج ہیں، باقی محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ صرف ایک مقالہ میں ان مستثنیات کا تذکرہ نہیں ہے اور مطلقاً تمام محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے، لکھا ہے، کوئی دلیل یا تفصیل نہیں لکھی۔

اس پر بھی سب ہی متفق ہیں کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ضرورت کی تعریف وحقیقت کے بارے میں بعض مقالہ نگاروں کا نظریہ مختلف ہے اور ضرورت کے دائرۂ اثر کی تحدید وتوسیع ضرورت کی تعریف وحقیقت کے فرع ہیں، اس لئے ایک اجمالی نظر ضرورت کی تعریف پر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے ضرورت وحاجات یکساں نہیں ہوتیں، ان میں تغیر وتبدیلی ہوتی رہتی ہے، اس لئے ان پر احکام کا دارومدار نہیں ہوگا، بلکہ احکام کا دارومدار مصلحت پر ہوگا، جس کام میں مصلحت ہوگی وہ مطلوب اور جس کام میں مضرت ہوگی وہ مذموم ہوگا۔

مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد کی حفاظت ہے، اور شریعت کا مقصود پانچ چیزوں: دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت ہے، جو چیز ان پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضامن ہوگی، اسے مصلحت کہا جائے گا اور جس سے یہ پانچ چیزیں فوت ہوں گی ان کو مضرت کا نام دیا جائے گا۔ (المستصفیٰ ۱ص ۱۳۹، ۱۴۰) دلائل اربعہ کے مفقود ہونے کی صورت میں مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے (۱) اجیر مشترک پر ضمان کو لاگو کرنا، تاکہ لوگوں کے مالوں کو ہلاکت سے بچایا جاسکے۔ (۲) مالی جرمانہ کر کے بعض جرائم پر سزا دینا وغیرہ۔

پھر لکھتے ہیں: مصالح ضروریہ سے مراد وہ حالت ہے کہ جس میں عام حالت میں عمل کرنے پر یا تو جان جانے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو، نیز لکھا ہے: مصالح ضروریہ ان چیزوں کا نام ہوگا جن پر لوگوں کی دینی ودنیوی زندگی کا انحصار ہو، اس لئے ضرورت وحاجت کی رعایت کرتے ہوئے ہم تمام مسائل کا حل اس ہمہ گیر شریعت میں پاسکتے ہیں۔

انہوں نے استحسان ضرورت کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی سند عرف اور ضرورت ومصلحت ہو۔ ہمیں ان کی اس بات سے انکار نہیں ہے کہ مصالح مرسلہ یا استحسان ضرورت کا اعتبار ہے، لیکن سوالنامہ میں جس ضرورت کا ذکر ہے کیا وہ ضرورت اس قبیل سے ہے، یا نہیں؟ بحث اس کی ہے، پھر اس تفصیل سے ضرورت کی تعریف وحقیقت واضح نہیں ہو رہی ہے الجھ کر رہ گئی ہے، کہ مصالح ضروریہ کسی حالت کا نام ہے یا ان چیزوں کا نام جن پر دینی

[1] دار العلوم فلاح دارین، ترکیسر، سورت

ودنیوی زندگی کا انحصار ہے، مصالح مرسلہ کی جو مثال دی ہے، یہ تعزیر کی قسم سے ہے اوراس کی بنیاد زیادہ سے زیادہ حاجت ہے ضرورت نہیں ہے، اور یہ بھی گذرا کہ ضروریات اور حاجات پر احکام کا دارومدار نہیں ہے، مصلحت پر ہے اور مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت ہے۔

الغرض حاصل یہ نکلتا ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت مصلحت سے ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا تو اس ضرورت کا کیا مفہوم متعین کیا جائے گا؟ دوسرا نظریہ ضرورت کی تعریف میں یہ ہے کہ ضرورت کی دو تعریف کی گئی ہے:

(۱) ''الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب'' اوراس کے ہم معنی تعریفات۔

(۲) دوسری تعریف ضرورت کی وہ ہے جو علامہ شاطبی نے فرمائی ہے: ''فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين'' (الموافقات:۲،۵-۴)۔

ضرورت کی ان دونوں تعریفوں کے درمیان دو اساسی فرق ہے، ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے اس کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے، اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہو جاتا ہے جبکہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو، حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس (جس میں جان اور عزت وآبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے)، حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل۔ ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقاء جن پر موقوف ہے وہ ضرورت ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے کا ہی نام نہیں۔

اس نظریہ کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ضرورت نفاذ احکام کی بنیاد ہے اور تمام احکام شرعیہ اس سے متعلق ہیں، لیکن ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ نہیں ہے جو احکام کے وجوب ونفاذ کی بنیاد ہے، بلکہ ہماری ضرور وہ ہے جو احکام شرعیہ واجبہ میں تخفیف کی متقاضی ہے، کیونکہ جب سوالنامہ میں ضرورت کو حاجت کے بالمقابل رکھا گیا ہے اور مشینی ذبیحہ اور تسمیہ علی الذبیحہ کے احکام میں تخفیف وترخیص پر بحث ہونا ہے تو ضرورت کا محدود مفہوم ہی مراد ہے، یہ ایک الگ بات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کا اطلاق متعدد مفاہیم میں ہوا ہے۔

اس لئے بندہ کچھ وقت کا طالب ہے کہ اپنی رائے اور اکثر مقالہ نگاروں کی رائے کو قدرے تفصیل سے پیش کیا جائے۔

اس سلسلہ میں اجمالاً یہ عرض ہے کہ ضرورت کا لفظ ہی اپنے مادہ کے لحاظ سے ضرر وحرج پر دال ہے، لیکن اس کا استعمال مفہوم متعین کرنے میں کچھ دقت اس لئے پیش آرہی ہے کہ فقہائے کرام کے یہاں اس کے اطلاق میں توسع ہے، فقہائے کرام کے یہاں ضرورت کا لفظ کہیں حرج کے مفہوم کو ادا کرتا ہے کہیں عموم بلوی اور کہیں عرف عام پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے اور کہیں حجت اور ضرورت اضطراری میں بھی مستعمل ہوا ہے۔ چند مثالیں درج ہیں:

صاحب درمختار لکھتے ہیں: ''ومضت المدة وإن لم يمسح إن لم يخش بغلبة الظن ذهاب رجله من برد للضرورة فيصير كالجبيرة فيستوعبه بالمسح'' (درمختار، ردالمحتار، ج۱ ص۲۷۴)

(اگر موزہ پر مسح کی مدت پوری ہوگئی وضوء باقی ہے تو موزے اتار کر پیروں کا دھونا فرض ہے، لیکن سخت سردی کی وجہ سے پیر شل ہو جانے کا اندیشہ غالب گمان ہو جائے تو مدت پوری ہونے کے بعد بھی مسح جاری رکھے جس طرح زخمی عضو کے جبیرہ پر مسح کرتا ہے یہ رخصت ضرورت کی وجہ سے

ہے)۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں لفظ ضرورت اضطراری ضرورت کے معنی میں ہے اور طہارت کے باب میں تخفیف ظاہر ہورہی ہے۔

دوسری جگہ صاحب درمختار فرماتے ہیں: ''وبول انتضح كرؤوس إبر وكذا جانبها الآخر وإن كثر بإصابة الماء للضرورة'' (ج۱ص ۳۲۲)۔ (اگر پیشاب کے رشاش سوئی کی نوک یا سوئی کی دوسری جانب کے برابر کپڑے پر لگ جائے اور پانی لگنے سے پھیل جائے تب بھی معاف ہے ضرورت کی وجہ سے)۔

یہاں لفظ ضرورت حرج کے معنی میں آیا ہے، نیز صاحب درمختار فرماتے ہیں: "طين الشارع عفو وإن ملأ الثوب للضرورة" یہاں لفظ ضرورت عموم بلوی کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "ولا يجوز بيع بيضة عن أبي حنيفة، وعندهما يجوز لمكان الضرورة" (ہدایہ، ج ۳،ص ۵۴) (ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں ضرورت کی وجہ سے جائز ہے)۔

ریشم کے کیڑوں کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ خود انڈے قابل انتفاع نہیں ہیں، کیڑوں سے انتفاع محتمل ہے جو ابھی معدوم ہیں، لیکن ضرورت کی وجہ سے صاحبین نے اس کو جائز قرار دیا، یہاں ضرورت سے مراد تعامل اور عرف عام ہے، صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں: والوجه قول محمد للعادة الضرورية (ج ۵،ص ۱۹۹)۔

الوان حیض کے بارے میں چھ الوان کا تذکرہ کیا ہے، ایام حیض میں کوئی رنگ بھی حیض شمار ہوگا، لیکن وہ عورت جس کی عدت حیض بند ہوجانے سے طویل ہورہی ہو، اگر علاج و معالجہ سے اس کو کوئی رطوبت کسی بھی رنگ کی جاری ہوجائے تو ایام حیض نہ ہونے کے باوجود اس متلون رطوبت کو حیض قرار دے کر عدت کے انقضاء کا حکم دیا جاسکتا ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رقمطراز ہیں: ''لو أفتى مفت بشي من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا. ورخصه بالضرورة. لأن هذه الألوان كلها حيض في أيامه''۔

اس پر حضرت علامہ رافعی کا حاشیہ ملاحظہ ہو: ''في مواقع الضرورة أي بأن طالت عدتها فعالجت فرجها بدواء حتى رأت صفرة مثلا فهي حيض وإن لم يكن في أيام حيضها'' (تقريرات رافعی، ص ۳۸)۔

یہاں ضرورت کا اطلاق انفرادی حاجت پر ہوا ہے۔

اصولیین کے یہاں ایک اور ضرورت بھی ہے جو ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے، یعنی متکلم کے کلام یا اس کے سکوت یا فحوائے کلام سے کسی حکم کا ثبوت جس کی چار انواع کا مفصل ذکر ''توضیح تلویح'' میں ہے۔

ایک ضرورۃ استحسان کے معنی میں مستعمل ہے، جس کو ''استحسان بالضرورۃ'' کہتے ہیں، علامہ ابوالبرکات نسفی اپنی کتاب ''کشف الاسرار'' میں تحریر فرماتے ہیں: ''وقد يكون الاستحسان ضرورة كما في طهارة الحياض والآبار والأواني بعد ما تنجست. أما القياس فيأبى طهارتها إلى أن قال: فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة. فإن الحرج مدفوع بالنص. وفي موضوع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ بالقياس'' (کشف الاسرار، ج۲، ص ۲۹۲)۔

یہ وہ ضرورت ہے جو قیاس کے مقابلہ میں موثر ہے۔

لیکن ہم جس ضرورت کی بحث کرنے جارہے ہیں وہ نص کے مقابلہ میں بھی موثر ہوتی ہے جو ضرورت اضطراری ہے، اور ضرورت غیر اضطراری بھی اسی ضرورت کی نوع ہے جس کے مختلف درجات ہیں، ناقص خیال میں مغالطہ، مقالہ نگاروں کو علامہ شاطبی کی ''الموافقات'' میں الضروریات اور الحاجیات کی تعریف سے پیش آیا ہے، حالانکہ ''الامر الضروری'' اور ''ضرورت'' میں فرق ہے۔

شریعت کے بنیادی مقاصد خمسہ: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال اور حفظ عقل امر ضروری ہیں، نہ کہ ضرورت، اور جن اسباب پر

محافظت خمسہ موقوف ہوان کو ضرورت کہا تو جاسکتا ہے کہ وہ انسانی ضرورتوں میں سے ہیں، جیسے کہ انسان کی حوائج اصلیہ کی جو تعریف فقہاء نے فرمائی ہے تو وہ بھی انسانی ضرورت ہے، لیکن ہم جس ضرورت سے بحث کر رہے ہیں وہ کوئی سبب و حکم نہیں ہے، بلکہ اسباب واحکام کے استعمال پر طاری ہونے والی ایک حالت کا نام ہے، یعنی حالت مشقت کہ جب حفظ جان کے مباح اسباب کو اختیار کرنے میں کوئی مشقت پیش آجائے، مثلاً ازالہ بھوک کے لئے کوئی شی مباح میسر نہ ہو، یعنی ایسی مشقت جس سے دنیوی حفاظت متاثر ہو رہی ہو یا اخروی حفاظت متاثر ہو رہی ہو، جیسے تلفظ کلمہ کفر پر اکراہ، تو اس حالت مشقت کا نام ضرورت ہے، جو احکام شرعیہ میں تخفیف کی متقاضی ہے۔

لیکن حفظ دین کے لئے جہاد کی فرضیت، حفظ نفس کے لئے قصاص ودیت کا وجوب، حفظ نسل کے لئے حد زنا کا وجوب، حفظ عزت وعصمت کے لے حد قذف وتعزیرات کا وجوب، حفظ مال کے لئے حد سرقہ اور قطع طریق اور دیگر تعزیرات کا وجوب جواز، حفظ عقل کے لئے حرمت شراب اور ملبوسات ومساکن، ماکولات ومشروبات کے استعمال کا وجوب، تو یہ سب اسباب حفظ اور احکام شرعیہ کے نفاذ و وجوب کی بنیاد ہیں، نہ کہ احکام واجبہ میں تخفیف کی بنیاد۔

احکام شرعیہ میں تخفیف کی بنیاد عسر ہے، جب عمل میں دشواری پیش آئے تو شریعت میں یسر کا اصول ہے۔

''لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها'' (سورہ بقرہ:۲۸۶)۔''ما جعل علیکم فی الدین من حرج'' (الحج:۷۸)۔

''یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر'' (سورہ بقرہ:۱۸۵) اور ''إن مع العسر یسرا'' (الشرح:۶)۔

اس لئے حالت عسر ومشقت جب بھی پیش آئے گی اس کی بقدر یسر میسر ہوگا، حالت عسر ہی دراصل ضرورت ہے، اس کی تحدید اور تاثیر کا محل مطلوب وضاحت ہے، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ضرورت ومشقت کے دو درجے ہیں، اضطراری، غیر اضطراری، پھر اضطراری کی دو قسمیں ہیں، غیر اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار، یا اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار، غیر اختیاری اسباب کے تحت اضطرار کی مثال حالت مخمصہ ہے اور اختیاری اسباب کے تحت اضطرار، جیسے اکراہ ملجی۔

اسی طرح غیر اضطراری ضرورت کے بھی دو درجے ہیں، اسباب اختیاری کے تحت اضطراری، جیسے اکراہ ملجی، اور اسباب غیر اختیاری کے تحت مشقت، جیسے صوم میں تکلیف دہ بھوک وپیاس، ضرورت کے اس غیر اضطراری درجہ کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

لہٰذا حاجت بھی مشقت کی حالت ہے، یہ غیر اضطراری مشقت دین کے ہر شعبہ میں لاحق ہوسکتی ہے اور اپنے ملحق بہ کے الفاظ سے اس کے مختلف نام ہوجاتے ہیں اور اسی لحاظ سے تخفیفات حاصل ہوتی ہیں۔

چنانچہ حرج، عموم بلوی حتی کہ تعامل وعرف کا اعتبار بھی اسی مشقت کے لحاظ سے ہوا ہے، اسباب غیر اختیاری کے تحت حاجت عامہ واقع ہوتی ہے تو اس کو عموم بلوی کہتے ہیں اور اسباب اختیاری کے تحت جب حاجت عامہ کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو عادۃ الناس تعامل اور عرف سے موسوم کیا جاتا ہے۔

استقراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام طور پر طہارت وعبادات میں ابتلائے عام از قسم عموم بلوی ہوتا ہے اور معاملات میں ابتلاء عام کو عرف وتعامل کہتے ہیں۔

اس وقت ہماری زیر بحث ضرورت اضطراری ہے، جو آیت کریمہ "فمن اضطر فی مخمصة" (سورۂ مائدہ:۳) سے ثابت ہوتی ہے، اکراہ بھی اس میں داخل ہے، جیسے دوسرے مقام پر "إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام:۱۱۹)

فرمایا، یا اکراہ دلالت النص سے ثابت ہے، کیونکہ اس میں اضطرار ہے۔

اس ضرورت کی تاثیر کا محل کون سے مواقع اور محرمات ہیں، تو اس سلسلہ میں ہمیں اصول فقہ میں حرمات کی بحث پر غور کرنا ہوگا، کون حرمت قابل سقوط یا متحمل رخصت ہے؟

حرمات کے بارے میں علامہ فخر الاسلام بزدوی نے اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ: ''الحرمات أنواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هی محكمة وحرمة السقوط أصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل

السقوط لکنها لم تسقط بعذر الکره واحتملت الرخصة أیضا''۔

(ایک حرمت وہ ہے جو محکم ہے، رخصت کو قبول نہیں کرتی اور کبھی ساقط نہیں ہوتی، اور ایک حرمت وہ ہے جو بالکلیہ ساقط ہوسکتی ہے، اور ایک حرمت وہ ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی، لیکن رخصت کو قبول کر لیتی ہے اور ایک حرمت وہ ہے جس میں سقوط کا احتمال تو ہے لیکن اکراہ سے ساقط نہیں ہوتی پھر بھی رخصت کو قبول کر لیتی ہے) (اصول البزدوی، ص ۳۵۹)۔

صاحب ''التوضیح والتلویح'' اور اس کے شارح صاحب ''التوشیح'' نے اس اجمال کی تفصیل فرمائی ہے، فرماتے ہیں:

''والحرمات أنواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة کالقتل والجرح والزنا. لأن دلیل الرخصة خوف الهلاك وهما فی ذلك سواء الخ''۔

(حرمت کے چند اقسام ہیں، وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی، جیسے قتل، جرح اور زنا، اس لئے کہ دلیل رخصت اندیشہ ہلاکت ہے اور قاتل ومقتول دونوں اس میں یکساں ہیں)۔

اس لئے فاعل کے لئے اپنی نجات کی خاطر دوسرے کی جان لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے کو زخمی کرنے کی اکراہ میں رخصت نہیں ہے، اگر چہ قتل کی دھمکی دی ہو، کیونکہ دوسرے مسلم کا عضو بھی حرمت میں اپنی جان کے برابر ہے، چنانچہ مضطر کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے مسلم کا ہاتھ کاٹ کھائے، ہاں مکرہ کے خود کے ہاتھ کاٹنے پر اکراہ بالقتل ہورہا ہے تو مکرہ کی جان اس کے عضو سے زیادہ محترم ہے، اس لئے اس کی اجازت ہے۔

زنا بھی معنی قتل ہے، اس لئے کہ ولدزنا بمنزلہ میت ہے، کیونکہ منقطع النسب ہونا ہلاکت ہے، اس لئے کہ زانی پر تو نفقہ واجب نہیں ہے، عورت پر عجز کی وجہ سے واجب نہیں ہے، تو بچہ ضائع ہوگا، اگر عورت منکوحہ ہو تو اگر چہ فراش کی طرف بچہ منسوب ہوسکتا ہے، لیکن شوہر اس قسم کے بچہ کے نسب کی نفی کردیتا ہے، نیز ولد الزنا معاشرہ میں بے قیمت ہے۔

(۲) حرمت کی دوسری قسم یہ ہے کہ ساقط ہوجاتی ہے، جیسے میتہ، خمر اور خنزیر، اکراہ ملجی ان اشیاء کو مباح کردیتا ہے، اس لئے کہ استثناء حرمت سے حل ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام: ۱۱۹) چنانچہ نہ کھانے میں گنہگار ہوگا، اکراہ غیر ملجی سے یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔

(۳) وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی مگر رخصت کو قبول کرتی ہے، یہ حرمت یا تو حقوق اللہ میں ہوگی یا حقوق العباد میں، حقوق اللہ میں وہ حق جو قابل سقوط نہیں، جیسے ایمان باللہ تصدیق قلبی قابل سقوط نہیں ہے، لیکن ایمان باللہ اپنے ظاہری رکن اقرار باللسان میں رخصت کو قبول کرتا ہے، اجراء کلمہ کفر کی رخصت ہے۔

حقوق اللہ میں وہ حقوق جو فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے عبادات، اکراہ ملجی میں ان کے ترک کی اجازت ہے، جیسے ترک صلاۃ پر اکراہ ہو تو ترک صلاۃ کی اجازت ہے، حالانکہ ترک صلاۃ حرام ہے، اس کی حرمت مکلف سے کبھی ساقط نہیں ہوتی، لیکن صلاۃ حقوق اللہ میں وہ حق ہے کہ اعذار کی بنا پر ساقط ہوتی ہے، جیسے حالت حیض میں صلاۃ ساقط ہوتی ہے، تو فی الجملہ سقوط ہے، اس لئے ترک صلاۃ کی رخصت ہے، اگر صبر کر کے عزیمت پر عمل کرے تو شہید وماجور ہوگا۔

عورت کا زنا بالجبر اسی قسم میں داخل ہے، کیونکہ وہ صرف حق اللہ ہے اس لئے عورت کو تمکین کی رخصت ہے، اس وجہ سے کہ اس میں قطع نسب کا اندیشہ ہے۔

حقوق العباد میں بھی یہ حرمت ساقط ہوتی ہے، لیکن رخصت کو قبول کرتی ہے، جیسے مال مسلم کو تلف کرنے کی حرمت کبھی بھی ساقط نہیں ہوتی، اس لئے کہ ظلم ہے اور حرمت ظلم موبد ہے، البتہ رخصت کو قبول کرتی ہے، چنانچہ اکراہ ملجی میں اتلاف کی رخصت ہے، لیکن ضمان واجب ہوگا، جان کی حرمت مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے، لیکن اکراہ کی بنا پر صاحب مال کے حق میں عصمت مال زائل نہیں ہوتی، کیونکہ اس کو مال کی ضرورت ہے،

اس لئے رخصت کے باوجود حرمت رہتی ہے، اگر صبر کرے تو شہید ہوگا، کیونکہ اپنے نفس کو رفع ظلم کے لئے قربان کیا۔

اور وہ حرمت جو احتمال وسقوط تو رکھتی ہے، لیکن ساقط نہیں ہوتی، جیسے صلاۃ فی نفسہ سقوط کا احتمال رکھتی ہے، مگر ساقط نہیں ہوتی۔ (التوضیح والتلویح، ج ۲، ص ۶۹۰)

اکثر مقالہ نگاروں کی یہی رائے ہے، کسی نے اجمالاً کسی نے تفصیلاً بیان کیا ہے۔ بعض مقالہ نگاروں کے اقتباسات درج ذیل ہیں:

ضرورت کی بنا پر تمام محرمات منصوصہ قطعیہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص مدت معینہ کے لئے کشتی کرائے پر لے اور منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے کرایہ کی مدت ختم ہوجائے تو کشتی والے کے راضی نہ ہونے کے باوجود گھاٹ تک کشتی لیجانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے، زائد وقت کی اجرت مثل ادا کرنا ضروری ہے۔

بعض نے لکھا ہے، البتہ کلام ضرورت میں ہے، اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں، ایک تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں، مثلاً محض تحصیل قوت کے لئے یا لذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال ومثل ذلک، اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے، جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتبر ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے، مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو، لیکن بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہ ہوگا۔ (بوادر النوادر، ج ۲، ص ۷۹۸)

بعض نے لکھا ہے، ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے "التقریر والتحبیر" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں:

''فی مبسوط خواهر زاده: الأصل فی تخريج هذه المسائل أن ما حرمه النص حالة الاختيار ثم أبيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز أن يرد الشرع بإباحته كأكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وإباحة الفطر فی رمضان للمسافر والمريض إذا امتنع عن ذلك حتى قتل كان أثما، لأنه اتلف نفسه لا لإعزاز دين الله إذ ليس فی التورع عن المباح إعزاز دين الله ومن أتلف نفسه لا لإعزاز دين الله كان آثما، وما حرمه النص حالة الاختيار ورخص فيه حالة الاضطرار وهو ليس مما يجوز أن يرد الشرع بإباحة كالكفر بالله ومظالم العباد إذا امتنع فقتل كان ماجورا، لأنه بذل مهجته لإعزاز دين الله حيث تورع عن ارتكاب المحرم، وكذا ما ثبتت حرمته بالنص ولم يرد نص بإباحة حالة الضرورة كالإكراه على ترك الصلوٰة فی الوقت وعلى الفطر فی رمضان للمقيم الصحيح إذا امتنع عن ذلك فقتل كان ماجورا؛ لأنه بذل مهجته لإعزاز دين الله وقتل الصيد للمحرم كذلك''۔

اس کے علاوہ مقالہ نگاروں نے بڑی وقیع باتیں لکھی ہیں، لیکن مکررات کو لانے سے ممانعت ہے اور ہمارا موضوع صرف ۱۱، ۱۲ کے متعلق اہم نکات کو پیش کرنا ہے، اس لئے اسی پر کلام کو ختم کرتا ہوں۔

عرض مسئلہ:

کیا حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے

مولانا اختر امام عادل

ضرورت وحاجت کے موضوع پر جو سوالنامہ ارسال کیا گیا تھا، اس میں سوال نمبر ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷ کا تعلق خالص حاجت سے ہے، حاجت کا مفہوم اس کے مواقع استعمال اور ضرورت وحاجت کے درمیان اصطلاحی فرق، یہ موضوعات میرے عرض مسئلہ کے دائرے سے خارج ہیں، میرے پیش نظر سوالات کی روشنی میں موضوع کا صرف یہ حصہ ہے کہ محرمات کی اباحت محض ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے، یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟ اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ اور نہیں ہوتی ہے تو علاج ومعالجہ کے باب میں کچھ ایسی رخصتیں بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضروریات بظاہر متحقق نہیں، بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

اس موضوع پر ہندو بیرون ہند سے اڑتیس مقالات موصول ہوئے اور ایک کے سوا باقی سارے ہی مقالات کے جوابات بالکل واضح ہیں، تمام مقالات کو پڑھنے کے بعد کل تین نقطہ ہائے نظر سامنے آتے ہیں جن میں ابتداءً دو اور انتہاءً ایک اور نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ ایک نقطۂ نظر جس کی وکالت صرف ایک صاحب نے کی ہے وہ یہ ہے کہ حاجت کسی بھی صورت میں ضرورت کے قائم مقام نہیں بن سکتی، چاہے وہ عمومی ہو یا خصوصی، رہا علاج ومعالجہ کے وقت ناجائز دواؤں کا استعمال تو اس کی بس اس وقت اجازت ہے جب مریض اضطراری حالت کو پہنچ جائے، مشقت شدیدہ کا اعتبار نہیں۔

یہ وہی نقطۂ نظر ہے جس کی طرف علامہ شامی اور دوسرے کئی فقہاء نے اشارہ کیا ہے (شامی، ج ۴، ص ۲۳۹)، اس نقطۂ نظر کی بنیاد بعض وہ احادیث ہیں جن سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ شریعت میں حاجت کا اعتبار نہیں ہے۔

۱۔ مثلاً کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت آئی ہے: "إن الله لم يجعل شفاء كم في ما حرم عليكم" (بخاری)۔

مگر اس حدیث کی شرح میں علماء نے لکھا ہے کہ یہ حدیث اپنے اطلاق پر باقی نہیں ہے، بلکہ یہ حکم اس صورت کے لئے ہے، جب کہ یقین یا ظن غالب کے ساتھ کسی ناجائز دوا میں شفا ہونا معلوم نہ ہو یا معلوم ہو لیکن اس کی متبادل کوئی جائز دوا بھی موجود ہو، بلکہ کچھ علماء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ حاجت کے وقت حرام چیز حرام نہیں رہتی، اس لئے علاج کے طور پر ناجائز چیز کا استعمال ناجائز ہے ہی نہیں کہ اس حدیث کے خلاف ہونے کا شبہ پیدا ہو (شامی، ج ۴، ۲۳۹)۔

یہ ساری تاویلات اس بنا پر کرنی پڑی ہیں تاکہ اپنے مفہوم میں بالکل صریح اور واضح احادیث سے کوئی تعارض پیش نہ آئے، ان احادیث کا ذکر ہم آگے کریں گے (انشاء اللہ)۔

۲۔ ایک دوسری روایت مسلم شریف میں "کتاب الصید والذبائح" کے تحت آئی ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نقل فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الحمار الأهلي يوم خيبر وكان الناس احتاجوا إليها" (مسلم، ج ۲، ۱۴۹)۔

یعنی حضور اکرم ﷺ نے خیبر کے دن حاجت کے باوجود لوگوں کو حمار اہلی کھانے کی اجازت نہیں دی۔

لیکن اس روایت سے بھی اس موقف پر پختہ ثبوت فراہم نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہاں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یوم خیبر میں لوگوں کو کس درجہ کی حاجت تھی؟ ممکن ہے کہ حاجت خفیف قسم کی رہی ہو، جس کی بنا پر حضور ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے کی اجازت نہ دی۔

(۲) دوسرے یہ کہ اس روایت کو حضرت جابرؓ کی روایت کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے، حضرت جابرؓ کی روایت یہ ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى يوم خيبر

عن لحوم الحمر الأهلية وأذن فی لحوم الخیل" (متفق علیہ، مشکوۃ شریف، ۳۵۹) کہ حضور نے اہلی گدھوں کے کھانے سے تو منع فرمایا، مگر گھوڑے کا گوشت استعمال کرنے کی اجازت دی۔ ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھ کر اس طور پر غور کیا جائے کہ جو فقہاء گھوڑے کا گوشت جائز قرار دیتے ہیں۔ (مثلاً امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہ) ان کے لحاظ سے خیبر کے دن حمار اہلی کے استعمال کی کوئی واقعی حاجت ہی نہیں تھی، اس لئے کہ گوشت کھانے کی حاجت گھوڑوں سے پوری ہو رہی تھی اور جب کوئی حقیقی حاجت متحقق ہی نہ تھی تو ظاہر ہے کہ حمار اہلی کی اجازت کیسے دی جاسکتی تھی؟

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر سے دیکھئے جو گھوڑے کا گوشت جائز قرار نہیں دیتے، تو ان کے لحاظ سے بھی یوم خیبر کے اس واقعہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اگر ایک طرف حمار اہلی کے استعمال سے منع فرمایا تھا تو دوسری طرف لحوم خیل کی اجازت دی تھی، جبکہ گدھا اور گھوڑا دونوں ہی ناجائز ہیں، تو خواہ حمار اہلی کی اجازت ہو یا لحوم خیل کی، بہر صورت یہ بوقت حاجت ایک ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت تھی، اس طرح واقعہ خیبر کا ایک جزء اگر حاجت کے مبیح محرمات ہونے کے لئے مستدل نہیں بن سکتا تو دوسرا جزء تو بہر حال بن سکتا ہے۔

غرض احناف، شوافع اور حنابلہ کسی کے لحاظ سے یوم خیبر کی اس روایت سے حاجت کی غیر مشروعیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) یہاں حضرت تھانوی کی یہ تطبیق بھی بڑی قیمتی ہے کہ جن روایات سے حاجت کے وقت محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے اس سے مراد دفع مضرت کے لئے اباحت ہے، اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی محرمات کی اجازت نہیں دی گئی، ان کا محمل جلب منفعت کے لئے اجازت کی نفی ہے۔ (بوادر النوادر، ۲/ ۷۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۴/ ۴۶۷)

حضرت تھانوی کی اس تطبیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ حاجت صرف اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کا لحاظ نہ کرنے سے انسان مضرت کا شکار ہوسکتا ہو، محض لطف اندوزی اور نفع خوری کے لئے حاجت کے عنوان سے محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ حاجت وہ اصطلاحی حاجت ہے ہی نہیں جس کی بنیاد پر فقہاء محرمات کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے اور اس کی بنا پر بعض رعایتیں اور سہولتیں بھی حاصل ہوتی ہیں اور بعض محرمات کی اجازت بھی ہوجاتی ہے، یہی جمہور علماء وفقہاء کا مسلک ہے۔ (نصب الرایہ، ج ۴، ص ۴۵۵) اور اسی کو تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اختیار کیا ہے، ان حضرات نے چند روایات سے استدلال کیا ہے:

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی، حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے، اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں، لیکن اس سے فی الجملہ ثبوت ملتا ہے (نصب الرایہ، ج ۴، ۴۵۵)۔

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی، تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، مگر اس میں بدبو پیدا ہوگئی، تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی، کیونکہ سونا میں بدبو پیدا نہیں ہوتی (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، مسند احمد)۔

(۳) ایک تیسری روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن ابن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی، اسی طرح کی اجازت جنگ کے موقعہ پر بھی منقول ہے (الاشباہ والنظائر، ج ۱، ۲۵۶)۔

یہ وہ چند روایات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی بعض حالات میں محرمات کی اجازت ہوتی ہے، اس لئے مذکورہ کسی بھی روایت میں اضطرار کی صورت موجود نہیں ہے، بیماری سے شفا کا مسئلہ ہو، یا بدبو کے خوف سے سونے کی ناک بنوانے کا معاملہ، یا خارش اور قتال کی بنا پر ریشمی کپڑے کے استعمال کا قضیہ، ان میں کوئی بھی صورت ایسی نہیں جس میں اصطلاحی ضرورت متحقق ہو، لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی اجازت دی۔

اس حد تک تو تقریباً اکثر علماء کا اتفاق ہے، البتہ اس سے آگے ایک دوسرے مرحلہ پر خود ان کے درمیان اختلاف ہوگیا ہے، وہ مرحلہ یہ ہے کہ کیا ہر طرح کی حاجت محرمات کی اباحت میں مؤثر ہے، یا حاجت کی کوئی خاص قسم ہی اس باب میں مفید ہے:

(۱) اکثر مقالہ نگار حضرات اس طرف گئے ہیں کہ حاجت عامہ ہو یا خاصہ دونوں طرح کی حاجتیں مطلوبہ شرائط پائی جانے کی صورت میں محرمات کی اباحت میں مؤثر ثابت ہوتی ہیں۔

حاجت خاصہ سے مراد فرد کی یا کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے، مثلاً فقہ کی کتابوں میں ''بیع بالوفاء'' کا تذکرہ ملتا ہے جو مال مرہون یا بدل قرض سے استفادہ کی شکل ہے، جو اصولی طور پر ناجائز ہے، لیکن اہل بخارا کی خاص حاجت کے تحت فقہاء نے اس کی اجازت دی تھی۔

حاجت عامہ سے مراد ایسی حاجت ہے جس میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں، مثلاً بیع سلم اور حمام کی اجرت وغیرہ، جو اصولی طور پر ناجائز معلوم ہوتے ہیں، لیکن لوگوں کی عمومی حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی (المدخل الفقہی العام للزرقاء، ج ۲ ص ۹۹۷)۔

بعض علماء نے حاجت خاصہ اور حاجت شخصیہ کو الگ الگ ذکر کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہاء دونوں کو ایک ہی ذیل میں ذکر کرتے ہیں اور قواعد فقہیہ کی کتابوں میں ''حاجت خاصہ'' کے ذیل میں جو مثالیں درج کی گئی ہیں ان میں حاجت فردیہ کی مثالیں بھی ملتی ہیں "اصول الافتاء للعثمانی" میں حاجت خاصہ کی تعریف یہ کی گئی ہے: ''والحاجة الخاصة ما يحتاج إليها فئة من الناس كأهل المدينة، وأرباب حرفة معينة أو يحتاج إليها فرد من أفراد محصورين'' (ص ۴۵)۔

زیادہ تر علماء کا مسلک یہی ہے کہ دونوں طرح کی حاجتیں شریعت میں معتبر ہیں۔

(۲) صرف تین مقالہ نگار حضرات کا خیال یہ ہے کہ محرمات کی اباحت میں صرف اجتماعی حاجات موثر ہیں، شخصی حاجات میں محرمات کی اجازت نہیں دی جاسکتی، یہ خیال کوئی نیا نہیں ہے، بلکہ سابق میں بھی بعض علماء اس خیال کا اظہار کرچکے ہیں، علامہ شاطبی نے ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا ہے: ''إذا كان الحرج في نازلة عامة الناس فإنه يسقط وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا وفي بعض أصول الشافعي اعتباره'' (الموافقات، ۱۱۳)۔

اسی طرح علامہ سیوطی نے ''الاشباہ'' میں تحریر کیا ہے: "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة" (ص ۱۷۹)

لیکن خیال یہ ہے کہ اکثر مقالہ نگاروں نے جو موقف اختیار کیا ہے وہی زیادہ درست ہے جس کے لئے کئی اسباب ترجیح ہیں:

(۱) اول یہ کہ بہت سے فقہاء نے عموم وخصوص کا فرق نہیں کیا ہے اور حاجت عامہ وخاصہ دونوں کو اباحت محرمات کے لئے موثر قرار دیا ہے، اس مفہوم کی عبارتیں کئی کتابوں میں موجود ہیں، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے: ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' (الاشباہ، ج ۱، ص ۴۶)۔

اسی طرح کی عبارت بدر الحکام (ج ۱ ص ۳۴) اور ''علم اصول الفقہ'' (۲۱۰) میں بھی موجود ہے، ''اصول المداینات'' (۴۷۰) میں بھی اس عموم کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، البتہ صاحب ''مداینات'' نے اپنی خاص اصطلاح کے مطابق حاجت خاصہ کے ذیل سے حاجت فردیہ کو خارج کردیا ہے، مگر اس ایک استثناء کے علاوہ حاجت خاصہ کو مطلقاً نظر انداز نہیں کیا۔

(۲) یہ تو فقہی عبارتوں کی بات تھی، اگر ان عبارتوں سے قطع نظر ان نظائر اور مثالوں پر نگاہ ڈالیں جو حاجت کی بنا پر شروع ہوتی ہیں تو اس تخصیص کے لئے کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اس لئے کہ جہاں ایک طرف عبادات، معاملات اور عقوبات ہر باب میں اجتماعی حاجات کی مثالیں ملتی ہیں وہیں خصوصی حاجات کی بھی ملتی ہیں۔

حاجت عامہ کی مثالیں:

(۱) بیع سلم کا جواز (۲) حمام میں اجارہ غسل کا مسئلہ (۳) مزارعت (۴) مساقات (۵) بیع میں خیار تعیین (۶) خیار شرط (۷) استصناع (۹) مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت (۱۰) راستے کے کیچڑ کے بارے میں خفت (۱۱) نکاح کے باب میں نابالغ اولاد پر ولایت اجبار (۱۲) جنگ کے موقعہ پر ریشمی کپڑے کا استعمال (۱۳) شبہ کے وقت حدود وکفارات کا سقوط (۱۴) اور احتکار کی ممانعت وغیرہ۔

حاجت خاصہ کی مثالیں:

(۱) خارش کی بنا پر ریشمی کپڑے کا استعمال، جیسا کہ حضرت عبدالرحمن ابن عوفؓ کو حضور ﷺ نے اجازت دی تھی۔ (۲) بدبو کے خوف سے چاندی کے بجائے سونے کی ناک بنوانا، جیسا کہ حضور ﷺ نے حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کو حکم فرمایا تھا۔ (۳) اسی طرح وہ فقہی جزئیہ "يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر) (۴) خاص اہل بخارا کے لئے حاجت کی بنا پر بیع بالوفاء کی اجازت (۵) خاص اہل زراعت کے لئے بدو صلاح کے بعد بیع ثمار کی اجازت، حالانکہ اصولی طور پر یہ جائز نہیں ہونا چاہیے (۶) اسی طرح دار الحرب میں غازی کے لئے حاجت کے وقت مال غنیمت سے کچھ استعمال کرلینے کی اجازت۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۸۸)

اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو حاجت خاصہ کے ذیل میں پیش کی جاسکتی ہیں، مذکورہ مسائل میں سے کوئی بھی مسئلہ عمومی حاجت کی مثال نہیں بن سکتا اور نہ حاجت کے دائرہ سے نکل کر ضرورت کے دائرہ میں داخل ہوسکتا ہے، اس پوری تفصیل سے اتنی بات منقح ہوجاتی ہے کہ محرمات کی اباحت میں ضروریات کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے، خواہ وہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ، اس میں کوئی تخصیص نہیں، دلائل کی روشنی میں یہی زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ حاجت کن حالات میں موثر ہوتی ہے، اگر ہم ان حالات کی تحدید کرنا چاہیں تو اصولی طور پر اس طرح کر سکتے ہیں:

حالات کی اصولی تحدید:

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو، حرام لغیرہ ہو، حرام لعینہ نہ ہو، کیونکہ حرام لعینہ صرف ضرورت کی بنا پر مباح ہوسکتا ہے، حاجت کی بنا پر نہیں، مثلاً علاج کے لئے کشف عورت کی اجازت دی گئی ہے، حالانکہ کشف عورت جائز نہیں ہے، مگر اپنی ذات سے نہیں بلکہ اس بنا پر ناجائز ہے کہ اس سے اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں (اصول الفقہ، ص ۳۵)۔

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو، مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا، سخت گرمی میں روزہ رکھنا، جہاد کے لئے مشقت اٹھانا، ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے، لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں، یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوتا ہے، اس لئے ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا (الاشباہ، ج ۱، ص ۲۶۷)۔

(۳) وہ حاجت جس کو مدار بنایا جارہا ہو، قرآن وحدیث سے اس کے اعتبار کرنے کا واقعی ثبوت ملتا ہو، محض اپنی اختراع نہ ہو، مثلاً بیع سلم کا جواز، جنگ ومرض میں مردوں کے لئے ریشمی کپڑا استعمال کرنے کی اجازت۔

(۴) وہ اصل حکم جس کے بجائے حاجت پر مبنی حکم اختیار کیا جارہا ہو، کسی ایسے نص سے ثابت ہو جو اپنے معنی ومفہوم کے لحاظ سے قطعی اور غیر محتمل نہ ہو بلکہ محتمل اور غیر صریح ہو، مثلاً عورت کے لئے چہرہ کھولنا اصلاً ناجائز ہے، لیکن اس کا عدم جواز جن نصوص پر مبنی ہے وہ محتمل اور غیر صریح ہیں، اسی بنا پر یہ مسئلہ مجتہد فیہ بن گیا ہے (اصول الافتاء للعلامۃ العثمانی، ص ۴۵)۔

(۵) ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقصد تک رسائی کے لئے دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو، یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دو چار ہونا پڑے (اصول المداینات، ص ۴۰۷) مثلاً علاج ومعالجہ کا باب کہ جائز دوا موجود ہو مگر شفا جلد نہ ہوتی ہو جب کہ ناجائز دوا سے جلد شفایابی کا تجربہ یا ظن غالب ہو تو ایک قول کے مطابق علاج کے لئے ناجائز دوا استعمال کی جاسکتی ہے (شامی، ج ۵، ۲۲۸)۔

مگر واضح رہے کہ یہ فیصلہ کہ دوسرا جائز راستہ موجود نہیں ہے یا مشکل ہے، ہر انسان نہیں کرسکتا، بلکہ اس میں صرف اس شخص کی رائے کا اعتبار ہوگا جو اس میں پوری مہارت اور تجربہ رکھتا ہو اور دیندار بھی ہو (کذلک فی رد المحتار قبیل فصل البشر، ج ۱، ۱۹۴)۔

(۶) اسی طرح یہاں یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ جو حکم حاجت کی بنا پر ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (اصول المداینات، ص ۴۷)۔

(۷) کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آجائے (الاشباہ) مثلاً حاجت کو معتبر ماننے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے، جیسے جہاد ایک اسلامی ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا بھی ضروری ہے، البتہ حاکم کا دیندار اور عادل ہونا اس کی اسلامیت اور جہاد کی افادیت کے لئے مکمل ہے جو حاجت کے درجہ کی چیز ہے، لیکن اگر کہیں جہاد ضروری ہو اور دیندار وعادل بادشاہ موجود نہ ہو تو اس کی بنا پر جہاد کو ترک نہیں کیا جائے گا، بلکہ فاسق مسلمان امیر کی ماتحتی ہی میں جہاد کرنا ضروری ہوگا۔

(۸) حاجت فی الحال موجود ہو منتظر محض نہ ہو (الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج ۳، ۵۱۷، ۵۱۸)۔

(۹) مقتضائے حاجت پر عمل شارع کے مقصد کے خلاف نہ ہو، مثلاً اجارہ کی مشروعیت لوگوں کی حاجت کی بنا پر ہے، لہذا ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں، جس سے شریعت نے منع کیا ہے، مثلاً نوحہ، گانا بجانا وغیرہ۔

انہی مذکورہ حدود وشرائط کی روشنی میں حاجت معتبرہ کا تعین کیا جائے گا۔ ☆☆☆

اسباب ضرورت

مولانا عبیداللہ اسعدی [1]

موع ہے "ضرورت کے اسباب" یعنی ضرورت کے دواعی اور محرکات وعوامل جن سے ضرورت وجود و جنم لیتی ہے، اور حاصل یہ ہے کہ
ریعت بہت سی رخصتیں دیا کرتی ہے، وہ مستقل کوئی اصل ودلیل ہے یا یہ کہ اس کا مبنی ومنشا کچھ دوسری چیزیں ہیں تو وہ کیا ہیں؟

سوالنامہ میں (۹،۱۰) میں اس نکتہ کو اٹھایا گیا ہے اگرچہ ضرورت کے موضوع پر مقالہ لکھنے والے بعض نے ہی اس پر بحث وگفتگو کی ہے
الوں میں کچھ تفصیل مولانا خالد سیف اللہ صاحب اور مولانا محی الدین صاحب (فلاح دارین ترکیسر) نیز مولانا عزیر اختر صاحب
نا اختر امام عادل صاحب نے کی ہے اور شاید زیادہ تفصیل مولانا عزیر اختر صاحب کے مقالہ میں آئی ہے۔

ے یہ ہے کہ ضرورت خود مستقل ایک چیز ہے اور عموم بلوی وغیرہ مستقل ہیں، احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان کا موقف درست نہیں ہے، بلکہ یہ غلط
سلسلہ کے جزئیات وغیرہ کے بیان کا وہ اسلوب وتفصیل ہے جو کہ فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ملتی ہے، جیسے کہ ضرورت کو بہت محدود
اس کے اسباب کو بہت محدود سمجھا وذکر کیا گیا ہے۔

رت" ایک حال، حالت اور کیفیت ہے، جس سے وہ انسان دوچار ہوتا ہے جو کہ محتاج ومضطر وضرورت مند کہلاتا ہے اور وہ امور اس
جن کی وجہ سے اور جن کے نتیجے میں انسان اس حالت وکیفیت سے دوچار ہوتا ہے، جیسے کہ اس حال میں شریعت جو ہدایت دیتی
چیز ہے جو اس پر مرتب ہوتی ہے جس کو حکم اور اصطلاحی طور پر "رخصت" کہتے ہیں۔

منے تین چیزیں آتی ہیں:

عالت ہے۔

الت پر مرتب ہونے والا رعایتی حکم ہے۔

مور واشیاء جنھوں نے انسان کو اس حال تک پہنچایا۔

نے ہیں؟ تنگی کرنے والوں نے تو صرف "دفع الهلاك عن النفس" میں محدود کردیا ہے یا اکراہ وجوع وغیرہ میں جیسے کہ حکم محدود
حضرات نے ۱۴ تک تعداد پہنچادی ہے، اضافہ بھی ہوسکتا ہے۔

ود کوئی مستقل اصل ودلیل نہیں اور نہ ہی عموم بلوی وغیرہ اس سے الگ ومستغنی، بلکہ ضرورت واسباب بھی کئی ہیں اور ان کے احکام اور
بھی مختلف ہیں اور ان اسباب میں عموم بلوی اور عرف وغیرہ سب ہی داخل ہیں۔

ہمارے فقہاء احناف میں ابن نجیم نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں، اسی طرح ان میں تخفیف اور سہولت ورخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف ورخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں، اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب ''الاشباہ والنظائر'' کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگر چہ انھوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کر دیا ہے، مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے، بلکہ خود انھوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں، اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد وضوابط کو ذکر فرمایا ہے، ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے: "المشقة تجلب التيسير" جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے اور دوسرا ہے: "الضرر يزال" جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قواعد ہے۔

پہلے قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیات اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته'' (الاشباه والنظائر، ص۷۵)۔

(علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور اس پر متفرع ہیں)۔

اور دوسرے قاعدہ "الضرر يزال" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزئیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''وهذه القاعدة مع التي قبلها متحدة أو متداخلة'' (الاشباه والنظائر، ص۸۵)۔

دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ مزید تفصیل وتوضیح کے ساتھ "الضرر يزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد: "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔

"المشقة تجلب التيسير" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''واعلم أن أسباب التخفيفات فى العبادات وغيرها سبع، الأول: السفر، الثانى: المرض، الثالث: الإكراه، الرابع: النسيان، الخامس: الجهل، السادس: العسر وعموم البلوى، السابع: النقص''۔

عبادات ودیگر احکام شرع میں تخفیف ورخصت کے اسباب سات ہیں، سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہالت، دشواری وعموم بلوی اور نقص، ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں اور بالخصوص عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں، ان جزئیات میں بعض اہم یہ ہیں:

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب سے دوا، حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا، طبیب کا عورت کے بدن حتی کہ ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ ص ۷۵)۔

دشواری، عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت کے اور معاملات کے بہت سے مسائل کو ذکر کیا ہے اور عبادات کے بھی، خاص بات یہ ہے کہ اسی کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔''وأكل الميتة وأكل مال الغير مع ضمان البدل إذا اضطر'' (الاشباه، ص۷۹)۔ (اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)۔

اسی طرح: "لبس الحرير للحكة والقتال" (خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)۔

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

''فقد بان بهذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه'' (الاشباه، ص۸۱)۔ (جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب ومسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں)۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ: "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے۔ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور: "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات کو ذکر کیا ہے (الاشباہ ص ۸۵،۹۱)۔

یہ اسباب جیسے تمام ابواب فقہ میں اثر انداز ہوتے ہیں، اسی طرح مختلف انداز ومعیار میں رخصت وسہولت کا فائدہ دیتے ہیں، رخصت وسہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے، مریض ومسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں، اسی طرح مکرہ وغیرہ کو ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے، مگر یہ اسباب حکم کی صورت وحیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے، اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی وبنیادی امور میں بھی ضرورت اثر انداز ہے، اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں، اور کہیں پورے طور پر جیسے "استصلاح، استحسان، سد ذرائع" (نظریۃ الضرورۃ، جمیل محمد، باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے، ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے، جو کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت وضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے، وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے ابن نجیم وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل وتشقیق سے کام لیا ہے، ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے، جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ وسفر کے ساتھ بھوک اور دفاع کو ذکر کیا ہے۔ (نظریۃ الضرورۃ، جمیل محمد، ص ۸۱ تا ۱۲۸) جب کہ یہ دونوں "عسر وعموم بلوی" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

علامہ زحیلی صاحب فرماتے ہیں: "والواقع أن للضرورة بمعناها الأعم الشامل كل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة أهمها أربع عشرة حالة" (نظرية الضرورة للزحيلي، ص ۶۷)۔ حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف وسہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام وصورتیں نکلتی ہیں، جن میں اہم چودہ ہیں۔

بھوک، پیاس، دوا، اکراہ، نسیان، جہل، عسر (دشواری ومشقت)، عموم بلوی، سفر، مرض طبعی نقص، اور عسر وحرج (دشواری ومشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے، یعنی دفاع، استحسان بالضرورۃ، استصلاح بوجہ ضرورت، عرف (تعامل)، سد ذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں، بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ، یعنی عسر وحرج اور عموم بلوی کسی نہ کسی درجہ میں متعلق ہیں، جیسا کہ نو کے بعد کے لئے خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انھوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے:

"قال الفقهاء: إن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة" (ایضا، ص ۶۷ حاشیہ)۔

اور ان اسباب کو یہاں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فإذا وجدت حالة ضرورة من هذه الحالات أبيح المحظور أو جاز ترك الواجب" (ایضا، ص ۶۷)۔ جب مذکورہ حالات واسباب ضرورت میں سے کوئی کہیں پایا جائے تو یا اس چیز کی اجازت ہوجاتی ہے جو کہ شرعاً محظور وممنوع ہوتی ہے، یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہوجاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہوجائے، بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں، جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے یا یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ کسی درجہ وشکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً فقہاء تو دو ہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں، یعنی خاص ضرورت واضطرار، اور اس کی وجہ سے حلت ورخصت کے بیان میں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ ومحدود کر کے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر، ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں وشکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے "قال العلماء" کہا ہے اور وہبہ زحیلی نے کہا ہے: "قال الفقهاء"۔ (الاشباہ: ۸۳، نظریۃ الضرورۃ للزحیلی: ۶۷)۔ ☆☆☆

ضرورت سے متعلق جواب

مفتی نظام الدین[1]

اس سیمینار میں جز وثانی کے سوالات جس کے تحت اٹھارہ سوالات درج ہیں، ان سب کا الگ الگ جواب لکھنے سے پہلے ایک ضابطہ لکھ دیا جاتا ہے، اس سے ان تمام سوالات کے جوابات بہ آسانی اخذ ہوسکیں گے، اگر کہیں کچھ اشکال بھی ہوگا تو اس کا حل بھی بآسانی نکل آئے گا، ان سب امور کی اصل یہ نصوص ہیں: ''لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام۔ ''الضرر یزال'' ''الضرر الأشد یدفع بالضرر الأخف'' وغیر ذلك من النصوص والأصول'' انہی نصوص سے ''الضرورة تبیح المحظورات'' بھی ماخوذ ہے اور ضرورت کے بہت سے درجے ہیں، مثلاً:

(۱) الحرج (۲) المشقة الشدیدة (۳) الاحتیاج الشدید (۴) اضطرار انفرادی (۵) اضطرار اجتماعی (۶) اکراہ ملجی (۷) اکراہ غیر ملجی (۸) المخمصة ،

یہ سب قسمیں ضرورت کے اصناف واقسام ہیں اور ضرورت ان سب پر جنس کے درجے میں ہے ان سب میں ''الضرورة تبیح المحظورات'' کا حکم جاری ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلا ضابطہ "الحرج مدفوع" ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی ضروری کام شروع کیا جائے اور اس میں کوئی مانع خارج سے اگر حائل ہوجائے تو ضابطہ نمبر (۱) جاری ہوگا کہ حرج کو دور کردیا جائے، دفع کردیا جائے، اسی کو "الحرج مدفوع" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ضابطہ (۲) المشقة تجلب التیسیر" کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی کام انسان کررہا ہے جو شرعاً منع نہیں ہے، مثلاً انسان کی بنیادی ضرورت میں سے رہائش کا مکان بنوانا ہے اور اس کی تکمیل میں مشقت شدیدہ پیش آرہی ہے تو "المشقة تجلب التیسیر" کا حکم جاری ہوگا ''الاشباہ'' دیکھئے۔

ضابطہ (۳) "الاحتیاج الشدید" ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ابھی کوئی کام شروع نہیں کیا ہے، لیکن اس کے کرنے اور انجام دینے کے لئے شدید احتیاط ہے، مثلاً مکان بنوانا ہے، قرض لئے بغیر تکمیل نہیں ہوسکتی اور قرض غیر سودی باوجود کوشش کے نہیں مل رہا ہے تو مجبوراً سودی قرض لے کر تکمیل کرلی جائے اور اسی کو فقہاء نے بایں الفاظ بیان کیا ہے: "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" اسی طرح کوئی شخص تجارت کررہا ہے جس کا کرنا اس کے لئے ضروری ہے اور قرض لئے بغیر نہیں کرسکتا اور قرض غیر سودی نہیں مل رہا ہے تو اس احتیاج کی بنا پر اس کو سودی قرض لینے کی گنجائش رہے گی۔

ضابطہ (۴) اضطرار انفرادی ہے، مثلاً ایک شخص بینک میں ملازم ہے اور بینک میں سودی قرض لینے دینے کا یا اس کے کاغذات لکھنے وغیرہ کا کام کرنا پڑتا ہے اور اس کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو اس اضطرار کی وجہ سے اس کو ملازمت ترک کردینے کا حکم نہیں ہوگا، بلکہ اللہ تعالیٰ سے معاملہ کرے کہ اے اللہ میں آپ سے وعدہ کرتا ہوں کہ جب مجھے کوئی جائز ذریعہ معاش قابل گزارہ مل جائے گا تو اس ملازمت کو چھوڑ دوں گا، تو فقہاء نے اس کو اس اضطرار انفرادی کے تحت ملازمت باقی رکھنے کی شرعاً اجازت دے دی ہے، اب اس شخص کے لئے لازم رہے گا کہ اپنے معاملہ کو جس کو اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ کیا ہے مستحضر رکھے، دعا بھی کرتا رہے، بلکہ حدیث پاک: "أعمالکم عمالکم أو کما قال" اور حدیث پاک: "کما تکونوا یولی علیکم أو کما قال" کے مطابق اپنی کوتاہیوں اور غلطیوں پر جو دانستہ ہو یا نادانستہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا رہے تو یقین غالب ہے کہ جلد اس پریشانی سے نجات حاصل ہوجائے گی، اور اس اضطرار انفرادی کی بہت ساری مثالیں موجود ہیں، مثلاً ایک شخص کوئی جائز کام کررہا تھا کہ کوئی ظالم حاکم نے رشوت کا مطالبہ کردیا اور بغیر رشوت دیئے اپنا یہ جائز مقصود حاصل نہیں ہورہا تھا اور رشوت دے کر کام چلالیا تو یہ بھی اضطرار انفرادی کی

[1] ☆ سابق صدر مفتی دار العلوم دیوبند

ایک مثال ہوسکتی ہے اور مثلاً ایک شخص کسی دفتر یا ادارہ میں ملازم ہے اور اس دفتر یا ادارہ میں یہ قانون بن گیا ہے کہ بقائے ملازمت کے لئے لائف انشورنس لازم ہے اور اس شخص کے لئے اس ملازمت کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے، تو انہی شرائط وہدایات مذکورہ بالا کے مطابق یہ ملازمت باقی رکھنے میں مضطر باضطرار انفرادی شمار ہوگا، اسی طرح کی اور بے شمار مثالیں اضطرار انفرادی کی نکل سکتی ہیں۔

پانچواں شرعی ضابطہ اضطرار اجتماعی ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جماعت کی جماعت یا پوری قوم کی قوم اضطرار کی زد میں مبتلا ہو، مثلاً اس وقت حکومت کا قانون ہے کہ کوئی شخص ٹیکسی یا بس، یا ٹرکٹر وغیرہ کچھ بھی نہیں چلاسکتا ہے جب تک کہ اس کا بیمہ نہ کرائے حتی کہ اپنی ذاتی سواری بھی بغیر بیمہ کے استعمال نہیں کرسکتا، بلکہ اس وقت کوئی معتدبہ تجارت بھی اس کے املاک یا دوکان وغیرہ کے بیمہ کرائے بغیر نہیں کرسکتا، اسی طرح حکومت کی کوئی معتدبہ ملازمت بھی لائف انشورنس کے بغیر نہ تو باقی رکھ سکتے ہیں اور نہ حاصل کرسکتے ہیں، بلکہ اب تو بہت سے غیر سرکاری ادارے بھی لائف انشورنس کی قید لگانے جارہے ہیں کہ بغیر اس کے ان کے یہاں نہ تو ملازمت پاسکتے ہیں اور نہ باقی رکھ سکتے ہیں، اسی طرح چھوٹی چھوٹی ملازمتوں اور مزدوریوں کے لئے بھی لیبر یونین کا اب ماحول عام ہوتا جارہا ہے کہ اس میں بھی بسا اوقات بیمہ کا ارتکاب لازم ہوجاتا ہے۔

تجارت وملازمت کے میدان سے نکل کر کاشتکاری کے میدان میں آیئے تو یہاں بھی موجودہ حالات کے مطابق کاشت کے لئے کھاد بیج وغیرہ کی جو ضرورتیں پیش آتی ہیں ان میں سے بیشتر کا حصول بھی یا تو حکومت سے براہ راست ہوتا ہے یا حکومت کے کسی محکمہ وشعبہ سے ہوتا ہے یا کسی سوسائٹی سے ہوتا ہے، اس میں بھی اکثر وبیشتر عام طور سے بیمہ کا جو عموماً قمار یا ربا پر مشتمل ہوتا ہے، اس کا ارتکاب کرنا یا رشوت دینے کا ارتکاب کرنا لازم ہوتا ہے اور وہ شخص اس میں مضطر ومجبور ہوتا ہے اور لازم آنے والی تمام چیزوں کی حرمت بہ نص قطعی حرام اور ممنوع ہوتی ہیں جن سے مفر نہیں رہتا اور ان محرمات کے ارتکاب میں ملک کا ہر فرد بلا تفریق مسلم وغیر مسلم مبتلا رہتا ہے، لیکن اس وقت پیش نظر صرف مسلم قوم ہے اور اس کا حکم شرعی یہ ہے کہ "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق" اور یہ حکم بھی ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خلاف کرنا بھی بغیر اضطرار کے کرنا نہ ہوگا اور اس اضطرار کا پوری قوم مسلم کے اعتبار سے بھی عام ہونا ظاہر ہے، اس لئے اس ابتلاء عام کا شرعی حکم اور طریقہ مخلص بھی وہی نکلے گا جو اضطرار انفرادی میں ابتلاء شدہ شخص کا چند شرائط وقیود اور شرعی مذکور ہدایت کے مطابق گذر چکا ہے۔

اضطرار کی پانچویں قسم اضطرار اجتماعی کے بقیہ اصناف واقسام اضطرار کا ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ اکراہ ملجی واکراہ غیر ملجی اور مخمصہ ہیں، ان تینوں اصناف میں اضطرار مجبوری کی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے کی صحت کے لئے بروقت معتمد مفتی کی تصدیق شرط لازم نہیں رہتی ہے اور ان تینوں اصناف میں (اکراہ ملجی وغیرہ) صرف مبتلا بہ کی رائے پر عموماً انحصار رہتا ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں اس جانب اشارہ کیا گیا ہے:

"إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (سورہ نحل: ۱۰۶) اور ☆ مثلاً "قوله تعالى: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم" (سورہ بقرہ: ۱۷۳) اور ☆ "فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم" وغيرها" (سورہ مائدہ: ۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اضطرار کی یہ سب قسمیں ایک دوسرے سے متباین اور جدا رہتی ہیں، آپس میں خلط ملط نہیں رہتیں، بلکہ ہر ایک کا دائرہ کار الگ ہے اور ہر ایک کا دائرۂ اثر بھی الگ ہے، اگر کہیں خلط واختلاط نظر آئے تو مبتلا بہ کی رائے کو تفوق ہوگا، بشرطیکہ وقت کے مفتیان معتمد کی تائید حسب حدود وضابطہ شرع حاصل ہوجائے، اسی طرح مشقت شدیدہ وغیر شدیدہ کے درمیان یا احتیاج شدید وغیر شدید کے درمیان کہیں خلط واختلاط نظر آجائے تو اس میں بھی وقت کے مفتیان معتمد کی تصدیق کے ذریعہ فیصلہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت اور اضطرار پر ایک سرسری نظر

مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی[1]

اسلام دین فطرت ہے اور رب العالمین کا عطا کردہ ہے، یہ ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے، اس میں انسانی مزاج، خواہشات اور ضرورتوں کی پوری پوری رعایت ہے، تاکہ کائنات انسانی کے باشندے اس کی روشنی میں اپنی زندگی ہنسی خوشی اعتدال کے ساتھ گذار سکیں، اور قوانین الٰہی پر عمل پیرا ہونے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں۔

فقہاء امت نے کتاب وسنت کو سامنے رکھ کر اس دین کی بڑی دلپذیر اور خوشنما چمن بندی کی ہے اور تمام منتشر اور بکھرے ہوئے مسائل واحکام کو ایک خاص انداز سے مدون ومرتب فرمادیا ہے، جس کو دیکھتے ہی زندگی کے تمام گوشے نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

اسلام کے قوانین بلاشبہ نپے تلے اور امت کے لئے بہت سہل، صاف ستھرے اور روشن ہیں، اس میں کہیں کوئی تنگی اور پیچیدگی نہیں ہے، انسانوں کی کمزوریوں کا پورا لحاظ وپاس رکھا گیا ہے اور وسعت سے کام لیا گیا ہے، اس سلسلہ کی چند آیتیں ملاحظہ فرمائیں:

* ''یرید اللّٰہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر'' (سورۂ بقرہ:۱۸۵) (اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی، اور نہیں چاہتا ہے دشواری)۔
* ''مایرید اللّٰہ لیجعل علیکم من حرج'' (سورۂ مائدہ:۲)۔ (اللہ نہیں چاہتا ہے کہ تم پر تنگی کرے)۔
* ''وما جعل علیکم فی الدین من حرج'' (سورۂ حج:۷۸)۔ (اور نہیں رکھی تم پر دین میں کوئی تنگی)۔
* ''یرید اللّٰہ أن یخفف عنکم وخلق الإنسان ضعیفا'' (سورۂ نساء:۲۸)۔ (اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے)۔
* ''لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج إذا نصحوا اللّٰہ ورسولہ'' (سورۂ توبہ:۹۱)۔ (نہیں ہے ضعیفوں پر اور مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو، کچھ گناہ، جب کہ دل سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ)۔

یہ آیتیں مختلف مواقع میں انسانی تسلی کے لئے نازل ہوئیں اور جتایا گیا کہ ہر حکم میں آسانی اور سہولت کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، خواہ جہاد کا موقع ہو، حج کا موقع ہو، روزہ ہو، نماز ہو یا انسانی خواہشات کا مسئلہ ہو، شدت اور یک طرفہ ایسا حکم نہیں دیا گیا کہ انسانی مزاج اور اس کے داعیات کو نظر انداز کردیا گیا ہو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب دعوت اسلام کے لئے صحابہ کرام کو بھیجتے تھے تو ہدایت ہوتی تھی۔ "بشروا ولا تنفروا ولا تعسروا" (مشکوۃ)۔ (تم سب خوشخبری کی تعلیم دینا، نفرت کی باتیں نہ کرنا، آسانی کرنا دشواری اور تنگی نہ پیش کرنا)۔

حضرت ابوموسیٰ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو جب یمن روانہ کیا تو آپ نے فرمایا: "یسرا ولا تعسرا، بشرا ولا تنفرا تطاوعا ولا تختلفا" (مشکوۃ)۔ (تم دونوں آسانی کا معاملہ کرنا دشواری پیدا نہ کرنا، خوشخبری سنانا، نفرت پیدا نہ کرنا)۔

مسند احمد میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أحب الدین إلی اللّٰہ تعالی الحنیفیۃ السمحۃ"۔ (اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ترین دین، دین حنیف ہے جو سہل ہے)۔

---

[1] صدر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، صدر مفتی دار العلوم دیوبند

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ دین اسلام کے قوانین میں بشری حاجتوں اوران کی خواہشوں اور کمزوریوں کی رعایت پورے طور پر ملحوظ ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ انسان جوصحت کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے، کبھی وہ بیماریوں میں بھی مبتلا ہوتا ہے، اقامت کی زندگی کے ساتھ اسے سفر بھی بسا اوقات پیش آتا ہے، آزادی اور حریت کے ساتھ کبھی وہ جبر واکراہ سے بھی دوچار ہوتا ہے، یادداشت کی قوت کے ساتھ کبھی اسے نسیان کا بھی عارضہ پیش آتا ہے، علم کی فروانی کے ساتھ جہالت کی بھی نوبت آتی ہے اور آسانیوں کے ساتھ بسا اوقات تنگیوں سے بھی اسے واسطہ پڑتا ہے، اس لئے قانون میں صرف ایک پہلو کا خیال ہو اور دوسرے پہلو سے صرف نظر کرلیا جائے، ایسا کیسے ہوسکتا ہے، لہذا تمام گوشوں کی رعایت ایک مکمل ضابطہ حیات کے لئے لازم ہے۔

فقہاء کرام نے فقہی اصول انہی آیات واحادیث کو سامنے رکھ کر وضع کئے ہیں۔

''المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، الضرورات تبيح المحظورات، ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها، الضرر لا يزال بالضرر، درء المفاسد أولى من جلب المنافع''۔

اوران کے علاوہ جتنے اصول بنائے گے ہیں سارے کے سارے کتاب وسنت سے مستفاد ہیں، پھر انھوں نے ہر قاعدہ کے تحت دسیوں بیسیوں جزئیات کو یکجا کردیا ہے تاکہ بعد والوں کے لئے سہولت کی راہیں کھلی رہیں اور وہ ان راہوں پر اپنے اپنے زمانہ میں قدم بڑھاتے رہیں، زندگی کی گاڑی رواں دواں ہے، کہیں رکنے کا نام نہیں لیتی، نئی ایجادیں سامنے آتی رہتی ہیں اور علماء کو ان سے متعلق مسائل واحکام بتانا ہے، عوام وخواص ایک ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہیں اور جب تک ان کی سمجھ میں نہیں آتا، چین سے نہیں بیٹھتے، اس لئے علماء کرام بحث ومباحثہ پر مجبور ہیں تاکہ مسائل واحکام نکھر کر سامنے آجائیں، یہ نئے زمانے کا تقاضا ہے، جس کی تکمیل سے چشم پوشی نہیں ہوسکتی ہے۔

اس مجلس کا موضوع ضرورت وحاجت ہے کہ شریعت میں اس کو کیا درجہ حاصل ہے اور کن حالات میں علماء کو کیا کرنا چاہیے، یہ اصطلاحی الفاظ ہیں، ان کی تشریح کتاب وسنت کی روشنی میں کیا ہے؟

امام شاطبی نے لکھا ہے کہ دراصل ضروریات پانچ ہیں: (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت (الموافقات ۲/۸)۔

یہ عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب میں جاری ہیں، مثلاً حفاظت دین میں ایمان، کلمہ شہادت کا اقرار، نماز، روزہ داخل ہے، عادات میں کھانا، پینا، پوشاک، مکان رہائش کہ ان سے نسل عقل کا تحفظ قائم ہے، اسی طرح دوسرے امور ہیں۔

''فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب'' (حموی)

(ضرورت نام ہے انسان کا اس حد میں پہنچ جانا کہ اگر وہ ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا موت کے قریب پہنچ جائے)۔

اس کے بعد لکھا ہے: "وهذا يبيح تناول الحرام" (ایضا) (اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت حرام کا استعمال مباح ہوجاتا ہے)۔

''فالحاجة كالجائع لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم'' (ایضاً)۔ (حاجت، ایسا بھوکا کہ اس کو کھانے کی چیز نہ ملے تو وہ ہلاک تو نہ ہو، البتہ مشقت وتکلیف میں مبتلا ہوجائے، اس درجہ میں حرام مباح نہیں ہوتا ہے، البتہ روزہ اگر ہے تو اس کا توڑنا مباح ہوجاتا ہے)۔

تیسرا درجہ منفعت کا ہے۔ "والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم" (ایضاً) (منفعت، ایسی چیزیں جن کے کھانے کی خواہش ہوتی ہو جیسے چپاتی اور بکرے کا گوشت اور مرغن کھانا)۔

چوتھا درجہ زینت کا ہے۔ "والزينة كالمشتهي بحلوى والسكر"۔ (زینت، جیسے حلوہ اور مٹھائی کی خواہش)۔

پانچواں درجہ فضول کا ہے۔ "والفضول التوسع بأكل الحرام والشبهة" (ایضاً)۔ (فضول، کھانے میں بیجا توسع حتی کہ حرام ومشتبہ کی خواہش)۔

گویا ضرورت یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز وہ شخص استعمال میں نہیں لائے گا تو وہ ہلاک ہوجائے گا یا موت کے قریب پہنچ جائے گا، اضطرار کی یہی صورت ہے جس میں قرآن نے حرام چیزوں کا کھانا چند شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

ممنوع چیز اگر استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا، مگر مشقت اور شدید تکلیف میں مبتلا ضرور ہوگا یہ حاجت ہے، اس میں سہولت ہے کہ روزہ کی حالت میں تو افطار کر سکتا ہے، نماز وطہارت میں بھی سہولت دی گئی ہے، کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے بیٹھ کر ادا کرے، وضو نہیں کر سکتا ہے تیمم کر کے نماز پڑھے گا، مگر حرام کا کھانا جائز نہیں ہوتا ہے۔

منفعت میں اچھی غذا وغیرہ کا استعمال ہے کہ اس کے اختیار کرنے میں فائدہ ہے، مگر نہ کرنے میں کوئی خاص تکلیف نہیں، اس صورت میں اس کی وجہ سے نہ تو حرام حلال ہوتا ہے اور نہ روزہ کے افطار کی اجازت ہوتی ہے۔

زینت اور فضول کا درجہ قابل ذکر نہیں ہے یہ محض تفریح کے درجہ کی چیز ہے اور خواہش کی تکمیل ہے، ان پانچوں میں اہمیت ضرورت کو حاصل ہے کہ اس کی وجہ سے احکام میں تبدیلی ہوتی ہے، اور رب العالمین نے سہولت کی راہیں کھول دی ہیں۔

"الضرورات تبیح المحظورات" قاعدہ کی بنیاد وہ آیتیں ہیں، جن میں حالت اضطرار میں ممنوع چیزوں کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے:

"إنما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه إن الله غفور رحیم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔ (اس نے تو تم پر حرام کیا ہے مردہ جانور، اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس جانور پر اللہ کے سوا اور کا نام پکارا جائے، پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی، تو اس پر کچھ گناہ نہیں، بیشک اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے)۔

حضرت شیخ الہند لکھتے ہیں: "اشیائے مذکورہ حرام ہیں لیکن جب کوئی بھوک سے مرنے لگے تو اس کو لاچاری میں کھا لینے کی اجازت ہے بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے، نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے، اور زیادتی یہ کہ قدر ضرورت سے زائد خوب پیٹ بھر کر کھالے، بس اتنا ہی کھائے کہ جس سے مرے نہیں" (فوائد تفسیری، ص ۳۳)۔

آگے لکھتے ہیں: "یعنی اللہ پاک تو بڑا بخشنے والا ہے، بندوں کے ہر قسم کے گناہوں کو بخش دیتا ہے، پھر ایسے لاچار اور مضطر کی بخشش کیسے نہ فرمائے گا اور اپنے بندوں پر بڑا مہربان ہے کہ مجبوری کی حالت میں صاف اجازت دے دی، کہ جس طرح بن پڑے اپنی جان بچالو، اصلی حکم ممانعت کا لاچاری کی حالت میں تم پر سے اٹھالیا گیا، ورنہ مالک الملک کا حق تھا کہ فرما دیتا تمہاری جان جائے یا رہے مگر ہمارے حکم کے خلاف نہ کرنا"۔

ایک خلجان یہاں یہ بھی ہوتا ہے کہ بھوک سے مرتے ہوئے مضطر بدحواس کو یہ اندازہ کرنا کہ اتنے لقموں سے سد رمق ہوجائے گا اور اس سے زیادہ ایک لقمہ نہ کھائے گا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے، اس لئے "إن الله غفور رحیم" فرما کر اس میں سہولت پیدا کر دی (فوائد تفسیری، ص ۳۳)۔

اس سلسلہ کی دوسری آیت ہے: "فمن اضطر في مخمصة غیر متجانف لإثم فإن الله غفور رحیم" (سورۂ مائدہ: ۳)۔ (پھر جو کوئی لاچار ہو جائے بھوک میں، لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے)۔

"سورۂ انعام" میں ہے: "قد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام: ۱۱۹)۔ (اور وہ واضح کر چکا ہے اس نے جو کچھ تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر)۔

اس پر حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں: "یعنی حلال وحرام کا قانون تو مکمل ہو چکا، اس میں اب کوئی تغیر وتبدل نہیں ہو سکتا، البتہ مضطر جو بھوک وپیاس کی شدت سے بیتاب ولاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھا پی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیر باغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا، گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی، مگر اسے کھا پی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا، یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے" (فوائد، ص ۱۴۱)۔

اب سوال یہ ہے کہ حرام اشیاء ایسے وقت میں کھا کر جان بچانا ضروری ہے یا اختیاری ہے، اس سلسلہ میں ابوبکر جصاص لکھتے ہیں: ''اور مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جارہی ہو مردار کا کھانا فرض ہے، ایسے وقت جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دیدے گا وہ خودکشی کرنے والا ہوگا، جیسے روٹی کھانا اور پانی پینا کوئی چھوڑ دے اور مرجائے تو ایسا شخص گناہگار کی موت مرے گا اور اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہوگا'' (احکام القرآن ۱/۱۲۸)۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ قرآن میں آیا ہے: "لا تقتلوا أنفسكم" (سورہ نساء: ۲۹) لہذا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور جان دے دے اور خودکشی کا مرتکب ہو جس سے قرآن نے روکا ہے (۱/۱۲۷)۔

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو میتہ اور حرام کھانے پر مجبور کرے اور نہ کھانے کی صورت میں قتل کر ڈالنے کا عزم کرلے تو اس صورت میں بھی اس پر ضروری ہے کہ حرام کھا کر جان بچالے۔

''اور یہ صورت اکراہ میں بھی موجود ہے وہاں بھی اس کا حکم ویسا ہی ہے اور اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جو مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ نہ کھائے یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا جائے تو ایسا شخص گنہگار قرار پائے گا، یہ اس شخص کی طرح ہے جو مردار کھانے پر مضطر ہو اور کوئی دوسری چیز بھی وہ نہ کھائے تا آنکہ بھوک سے مرجائے تو ویسا ہی گنہ گار ہوگا جیسا کہ کوئی کھانا پینا چھوڑ دے، حالانکہ وہ دونوں مہیا ہیں اور اس کی موت بھوک سے ہوجائے تو اس کی یہ موت عاصی کی موت ہوگی کہ اس نے نہ کھایا، اس لئے کہ ایسے اضطرار کے وقت میں میتہ کا کھانا اس کے لئے مباح ہے، جیسا کہ غیر اضطراری وقت دوسرے تمام کھانوں کا کھانا مباح ہے'' (ایضاً ۱/۱۲۹)۔

اسی طرح اضطرار کی حالت میں شراب کا پینا بھی جائز ہوجاتا ہے، البتہ صرف اتنا پیئے جس سے جان بچ جائے۔

'سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ مضطر جو شراب پینے پر مجبور ہو وہ اسے پئے گا اور یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے، لیکن بس اتنا پئے گا جس سے اس کی جان بچ جائے'' (۱/۱۲۹)۔

حضرت مسروق تابعی کی روایت نقل کی ہے کہ مضطر کے لئے جان بچانا کس قدر ضروری ہے: ''عن مسروق قال: من اضطر إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فتركه تقذرا ولم يأكل ولم يشرب ثم مات دخل النار'' (درمنثور، ج ۱، ص ۱۶۸)۔ (حضرت مسروق تابعی سے روایت ہے کہ جو شخص میتہ، خون اور لحم خنزیر کھانے پر مجبور و مضطر ہو اور وہ اس وقت اس کو گھناؤنی چیز سمجھ کر چھوڑ دے اور نہ کھائے پیئے اور اسی حال میں مرجائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا)۔

''تفسیر خازن'' نے بھی نقل کیا ہے: "فمن اضطر أي خاف التلف حتى من اضطر إلى أكل الميتة فلم يأكل منها حتى مات دخل النار" (تفسیر خازن، ج ۱، ص ۱۰۶)۔ (جو شخص مضطر ہو اور جان جانے کا خوف ہو حتی کہ وہ مردار کھانے پر مجبور ہو اور نہ کھائے اور مرجائے تو آگ میں داخل ہوگا)۔

اب فقہاء کرام نے جو قاعدہ بنایا ہے اس کو سامنے رکھیں، لکھتے ہیں: ''الضرورات تبيح المحظورات. ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه، وكذا إتلاف المال ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله'' (الاشباہ والنظائر، ص ۱۴۰)۔ (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر ڈالتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مخمصہ کی حالت میں اس کے لئے مردار کا کھانا جائز ہے۔ اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جائے اور شراب کے سوا کوئی چیز نہ ہو تو شراب پی کر اتار لے گا، کوئی مجبور کردے کلمہ کفر کے بولنے پر تو جان بچانے کے لئے بولے گا، اسی طرح مال پانی میں ڈال کر جان بچا سکتا ہو تو مال کو ضائع کرنا جائز ہوگا، اسی طرح حملہ آور کی مدافعت کرے گا، خواہ وہ اس کے قتل کا ذریعہ بنتا ہے)۔

عالمگیری میں ہے: ''بادشاہ نے ایک شخص کو پکڑا اور کہا کہ اس شراب کو پیو اور اس مردار کو کھالو ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا، یا اسی طرح خنزیر کھانے پر مجبور کرے تو اس وقت اس کے لئے کھانا جائز ہوگا، بلکہ فرض ہوگا کہ ایسا کرے جبکہ اسے غالب گمان ہو کہ اس نے ایسا نہیں کیا تو قتل کیا

جائے گا، اسی طرح اس کے کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی دے کہ ایسا نہ کیا تو تیرا ہاتھ کاٹ ڈالوں گا یا ایسی ہی کوئی اور بات، تو کرنا درست ہوگا کہ ویسا کر کے جان بچالے'' (فتاوی ہندیہ ۵۹۱/۳)۔

لیکن اس کے ساتھ اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اگر دو حرمتوں کا مسئلہ ہو ایک دوسری سے اہم ہو تو اس وقت اسے کیا کرنا چاہیے۔

''فإنهم قالوا: لو أكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له، فإن قتله أثم؛ لأن مفسدة قتل نفسه أخف عن مفسدة قتل غيره'' (ایضاً)۔ (فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا اور نہ وہ خود قتل ہوگا تو اس کی اجازت نہیں کہ غیر کو قتل کر ڈالے خود قتل ہو جانا غیر کو قتل کرنے سے آسان ہے، لہذا اسی پر عمل کرے گا)۔

یہی حکم دوسرے امور میں بھی ہوگا، اخف کو اختیار کرے اور اشد سے گریز ضروری ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان مردہ کو بغیر غسل و نماز جنازہ کے دفن کر دیا اور مٹی ڈال دی، تو قبر پر نماز جنازہ پڑھ دی جائے گی، قبر کھود کر اس کو نکالا نہیں جائے گا کہ غسل دیا جائے)۔

''لو دفن بلا غسل وأهيل عليه التراب صلى على قبره ولا يخرج'' (الاشباہ والنظائر، ص ۱۴۰)۔

حالت اضطرار میں گذر چکا ہے کہ بقدر رمق کھانے کی اجازت ہے، اس لئے دوسرا قاعدہ فقہاء کا یہ ہے: "ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها" جتنی ضرورت کے لئے مباح کیا گیا بس اتنا ہی کھانے پینے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ کھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

''الطبيب ينظر من العورة بقدر الحاجة'' (الاشباہ، ص ۱۴۱) (طبیب کو ستر دیکھنا ضروری ہو تو اتنا حصہ دیکھے گا جس کا دیکھنا ضروری ہو)۔

اسی طرح اس کا لحاظ بھی از بس ضروری ہے کہ ضرر اس طرح زائل نہ ہو کہ دوسرے کا نقصان عمل میں آئے، بلکہ ایسے وقت میں جب ایک ضرر بڑھا ہوا اور دوسرا اس سے کم ہو تو کم کو پہلے اختیار کیا جائے گا۔

''إذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما'' (الاشباہ، ص ۱۴۵)۔ (جب دو مفسدے جمع ہو جائیں تو جس کا ضرر بڑھا ہوا ہے اس کی رعایت کرنا ہوگی اور کم ضرر والے کو اختیار کرے گا)۔

مسائل بہت ہیں، یہاں مقصد ان کا بیان نہیں ہے، قاعدہ کی طرف صرف اشارہ کرنا ہے، اسی طرح حملہ آور سے اپنی جان و مال بچانے کے لئے مقابلہ کرنا ضروری ہے گو اس میں جان جانے کا خطرہ ہو کہ یہ بھی انسانی فریضہ ہے، حدیث نبوی ہے:

''من قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد'' (مشکوٰۃ)۔ (جو شخص اپنی جان بچانے کی خاطر قتل کیا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ بھی شہید ہے)۔

یہیں وہ مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، حرام چیزوں کا دواء کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ حرام سے دوا کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" (بخاری) (جو چیز حرام ہے اس میں تمہاری شفا نہیں رکھی گئی ہے)۔

اوپر کی آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیز کا کھانا جائز ہے، البتہ اس کے لئے یہ ضروری شرطیں ہیں کہ حالت اضطرار کی ہو، جان جانے کا خطرہ ہو، بجز حرام دوا کوئی دوسری دوا موثر نہ ہو یا موجود نہ ہو، اور یہ کہ جان بچنا یقین کے درجہ میں ہو، اور قدر ضرورت سے زیادہ استعمال میں نہ لائی جائے۔

اس شرائط کے ساتھ ہر حرام دوا اور ناپاک کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہوگا، خواہ کھانے پینے کی چیز ہو، یا خارجی استعمال کی ہو۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے مگر یہ ضرورت کے درجہ میں نہیں ہے، حرام کا استعمال بوقت حاجت جائز نہیں ہے، البتہ اس کے لئے دوسری رعایتیں اور سہولتیں شریعت نے دی ہیں، حرام کی اجازت صرف اضطرار کی حالت میں ہے، اس میں بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ دو میں سے کسی ایک کو مضطر اختیار کر سکتا ہے۔

ایک مضطر ہے اس کے سامنے میتہ مردار بھی ہے اور غیر کا مال بھی ہے، جس کا کھانا شرعا جائز ہے، مگر اجازت دینے والا نہیں ہے تو اس صورت میں بعض کہتے ہیں مردار کھا کر جان بچائے دوسرے کا مال بغیر اجازت نہ کھائے، دوسرے کہتے ہیں اس وقت میں مردار کھانا جائز نہیں ہے اور دوسرے کا مال کھا کر جان بچالے، بعض کہتے ہیں مردار کھانے سے بہتر ہے کہ دوسرے کا جائز مال زبردستی لے کر کھائے اور جان بچائے، مردار نہ کھائے۔

''اگر کوئی اضطرار کی حالت میں ہو اور اس کے پاس مردار ہو اور دوسرے کا مال بھی ہو تو وہ مردار کھا کر جان بچائے گا اور ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں جب وہاں غیر کا مال موجود ہو تو اس کے لئے مردار کھانا مباح نہ ہوگا، ابن سماعہ سے روایت ہے کہ میتہ کھانے سے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کا مال غصباً کھالے مگر مردار نہ کھائے، امام طحاوی وغیرہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور امام کرخی اس کو اختیار دیتے ہیں جس کو چاہے پسند کرے'' (الاشباہ)۔

کتاب الاکراہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص سے کہا گیا کہ تم آگ میں کود جاؤ، یا پہاڑ سے چھلانگ لگالو، ورنہ میں تم کو قتل کرڈالوں گا، موت دونوں صورتوں میں ہے، بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو وہ کیا کرے گا، فقہاء لکھتے ہیں:

''اس کو اختیار ہے کہ بات مان کر آگ میں کود کر یا پہاڑ سے گر کر جان دے یا صبر کرے اور اس کے ہاتھ قتل ہو، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: دو مصیبتیں ہیں اس کے خیال میں جو آسان معلوم ہو اس کو اختیار کرے، اور صاحبین کہتے ہیں: صبر کرے خود اقدام نہ کرے، اس لئے کہ خود کرنا اپنے کو ہلاک کرنا ہے'' (الاشباہ ۱۴۷)۔

اس سلسلہ میں صاحبین کی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے کہ خود ایسا فعل اختیار نہ کرے جس سے خودکشی کی صورت بنتی ہو، اس طرح کی بہت ساری مثالیں فقہ کی کتابوں میں ذکر کی گئی ہیں۔

حاجت میں ضرورت شدیدہ اور تکلیف کے پیش نظر فقہاء نے بیع سلم کی اجازت دی ہے کہ روپئے تو آج نقد دیئے گئے اور غلہ چار ماہ بعد موسم پر لے گا، یا کسی ٹھیکیدار سے کام کرانے کو کہا، پیسے دے دیئے اور وہ کام بعد میں کرے گا۔

''اسی قبیل سے بیع سلم کا مفلسوں کی ضرورت کے لئے جائز کیا جانا ہے جو خلاف قیاس ہے، اور معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں، اور اسی قبیل سے کام کرانے کا حکم دینا ہے کہ ضرورتاً اس کو جائز کیا گیا، اسی قبیل سے ''بیع الوفاء'' کا ''بخاری'' وغیرہ میں جائز قرار دینا ہے جب لوگوں پر قرض بہت بڑھ گئے تھے اور یہی صورت ''مصر'' میں پیش آئی اور وہاں کے علماء نے اسے ''بیع الامانۃ'' قرار دیا'' (الاشباہ ۱۴۹)۔

اسی سلسلہ میں یہ جزئیہ قنیہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے: "وفی القنیة والبغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (ایضا)۔ (کہ محتاج کے لئے نفع دے کر قرض لینا جائز ہے جس کو سودی قرض کہتے ہیں)۔

''ذلك نحو أن یقرض عشرة دنانیر مثلاً ویجعل لربها شیئا معلوما فی کل یوم ربحا'' (ایضاً) (اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی نے دس اشرفی مثلاً قرض لیا اور مال والے کو ہر دن اس پر ایک متعین رقم نفع میں دیا)۔

یہ رعایتیں ضرورت کی وجہ سے نہیں دی گئی ہیں، بلکہ حاجت شدیدہ کی وجہ سے فقہاء نے دی ہے، آج بھی انتہائی مجبوری میں حکومت کے بینک سے روپئے لے کر کاروبار کی اجازت دی جاتی ہے، مگر اس کو جس کے پاس اپنا کوئی سرمایہ نہ ہو اور نہ کوئی اسے غیر سودی قرض دینے پر آمادہ ہو، بیع الوفاء کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے، ہمارے علماء اسے جائز نہیں کہتے ہیں۔



ضرورت سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی[1]

۱-۶ ''ضرورت'' اور ''حاجت'' وغیرہما کے بارے میں محقق ابن ہمام کی بیان کردہ تعریفیں مع احکام جب متعدد معتبر کتب فقہ میں موجود ملتی ہیں، تو ان کے بارے میں نئے سرے سے سوال کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی، اس لئے صرف ان تعریفوں کا نقل کر دینا ہی کافی معلوم ہو رہا ہے جو کتب معتبرہ میں ذکر کی گئی ہیں، یہاں ''الاشباہ والنظائر'' کے محشی علامہ حموی کے الفاظ میں نقل کی جارہی ہیں، علامہ فرماتے ہیں:

یہاں پانچ مرتبے ہیں: (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول۔

''ضرورت'' اس درجہ کی مجبوری کا نام ہے کہ اگر ممنوع شئ استعمال نہ کی جائے تو اس مجبور شخص کی ہلاکت واقع ہو جائے یا وہ ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، ''حاجت'' اس کے بعد کا درجہ ہے، جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہوتا، البتہ شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہوتا ہے، اس صورت میں کوئی حرام چیز تو حلال نہیں ہوتی، البتہ روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہو جاتی ہے'' (حاشیہ حموی: ۱۲۲، الاشباہ لابن نجیم)۔

مذکورہ بالا عبارت سے ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کی تعریفیں بھی واضح طور سے معلوم ہو رہی ہیں اور ان کے مابین حقیقت وحکم کا فرق بھی صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے، بنا بریں مزید تفصیل غیر ضروری ہی ہوگی، اس عبارت سے اگر چہ یہ ظاہر نہیں ہو رہا ہے کہ ''ضرورت'' کی بنا پر ممنوع شئ کے ارتکاب واستعمال سے صرف رفع حرمت ہوگی یا اس کا استعمال واجب ہوگا، دراصل یہ تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں زیادہ وضاحت سے ملتی ہے، (جن کا ذکر آگے آرہا ہے)۔

۷-۹، ۱۱، ۱۲- اور اسی تفصیل سے سوالات نمبر ۷ تا ۹، اور ۱۱، ۱۲ کے جوابات بھی غور کرنے سے نکل آتے ہیں، (سوال نمبر ۱۰ کا جواب، ۱۲ کے بعد ملاحظہ کیجئے) یہاں اصول فقہ کے ایک معتبر متن کی عبارت پیش کی جاتی ہے جس سے یہ پہلو اجاگر ہو رہا ہے ''المنار'' میں ہے:

''اکراہ ملجی'' وہ ہے جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار جاتا رہتا ہے، ''غیر ملجی اکراہ'' وہ ہے جس میں رضا تو معدوم ہو جاتی ہے، لیکن اختیار باقی رہتا ہے۔

''محرمات'' کی کئی قسمیں ہیں: ایک وہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی، یعنی جس کی کبھی اجازت نہیں ہوتی، جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا یا کسی مسلمان کو قتل کرنا (یہ دونوں کام کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے)۔

دوسری وہ ہے جو ساقط تو نہیں ہوتی لیکن مجبوری میں رخصت ارتکاب کی اجازت ہوتی ہے، جیسے کلمہ کفر زبان سے بکنا (کہ مجبوری میں اس کی اجازت ہوتی ہے)۔

تیسری بھی اس کے قریب قریب ہے، جیسے کسی شخص کا (بلا اجازت) مال استعمال کرنا ان دونوں میں حرام کا ارتکاب نہ کرنا اور شہید ہو جانا ہی بہتر ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جو مجبوری میں ساقط ہو جاتی ہے، جیسے شراب، مردار اور خنزیر کا گوشت' (المنار: ۶۷-۱۶۵)۔

---

[1] استاذ تفسیر، حدیث وفقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

''المنار'' کے مشہور شارح ملاجیون اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''حرمت کی ایک قسم یہ ہے کہ جس میں اکراہ (تام یعنی اکراہ ملجی) یا اس جیسے عذر کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال حلال ہوجاتا ہے......... جیسے شراب، مردار، خنزیر کا گوشت، ان کی حرمت حالت اختیار میں ہے، لیکن اضطرار میں ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه" (سورہ انعام:۱۱۹) اس سے معلوم ہوا کہ اضطرار اور شدید بھوک کی حالت حرمت سے مستثنیٰ ہے'' (المنار: ۸۴۔ ۵۸۳)۔

خود ماتن (علامہ نسفی) نے عبارت مذکورہ کی شرح بایں الفاظ فرمائی ہے: وإن الإكراه الملجي يوجب إباحة هذه الأشياء، لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار، قال الله تعالیٰ: وقد فصل الخ'' (کشف الاسرار للنسفی ص ۵۸۳، ج ۲، طبع بیروت) یہ بات کہ ''ضرورت'' کے وقت بعض محرمات حلال ہوجاتے ہیں، اصولی انداز میں شارح کشف للبزدوی، علامہ عبدالعزیز بخاری نے بہت وضاحت سے بیان کی ہے یہاں اسکا اقتباس بھی پیش کیا جارہا ہے فرماتے ہیں:

''(والإكراه بجملة) أي بجميع أقسامه لا ينافي الأهلية أي أهلية الوجوب ......ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال، سواء كان ملجأ أو لم يكن، ألا ترى أنه أي المكره في الإتيان بما أكره عليه متردد بين فرض أي بين كونه مباشر فرض، كما لو أكره على أكل الميتة أو شرب الخمر بما يوجب الإلجاء فإنه يفترض (في الكتاب يفترش) الإقدام على ما أكره عليه حتى صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى يقتل يعاقب عليه لثبوت الإباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى: ''ما اضطررتم إليه''، ومن أكره على مباح يفترض (يفترش؟) عليه فعله وكذا ههنا، وحظر أي محظور كما في الإكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة وإباحة كما في إكراه الصائم على إفساد الصوم فإنه يبيح له الفطر ورخصة كما في الإكراه على الكفر فإنه ترخص له إجراء كلمة الكفر على اللسان'' (كشف الاسرار، شرح الاصول للبزدوي لعبد العزيز البخاري، ص ۳۸۳، ج ۴)۔

مذکورہ دونوں اقتباسات کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو اوپر والے اقتباس کے ترجمہ میں مذکور ہوا ہے، سب سے زیادہ تفصیلی بحث ''توضیح تلویح'' (صفحہ ۴۰۷۔ ۴۱۳) میں ملتی ہے، اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ''رخصت'' کی بحث وتفصیل سے بھی زیر بحث سوال کا جواب تلاش کرنے میں بہت مدد ملے گی۔

''عرف'' بالکل الگ چیز ہے، اس سے کوئی حرام قطعی (منصوص الحرمة) حلال نہیں ہوتا، بلکہ اگر منصوص کا ترک لازم آتا ہو تو عرف پر عمل نہ ہوگا، جیسا کہ ''رسم المفتی'' میں ہے: "العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة كالعكس والربا..... أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك النص" (ص ۹۸، ۹۹)۔

''عرف'' پر عمل اس وقت ہی جائز ہوگا جبکہ اس (عرف) سے شریعت کے کسی حکم کی صریح خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو، ورنہ جائز نہ ہوگا، جیسے ناجائز ٹیکس اور سود (کہ اگر ان کا عرف ورواج ہوجائے تو بھی جائز نہ ہونگے) کیونکہ عرف عام کا ایسی صورت میں اعتبار نہیں ہوتا، جبکہ اس سے کسی نص کا ترک لازم آتا ہو۔

''عموم بلویٰ'' بقول حضرت تھانوی باب نجاسات وطہارات میں معتبر ہے (امداد الفتاویٰ، ص ۱۰۶، ج ۳) ہر بات میں نہیں، لہذا یہ بھی ''ضرورت'' سے فی الجملہ مختلف ہوا (فتاویٰ مولانا عبدالحی، ص ۹۶، ج ۳ سے بھی حضرت تھانوی کی تائید ہوتی ہے) ''فتاوی عبدالحی'' میں ہے: عموم بلوی در طہارت ونجاست تاثیری کند نہ در حلت وحرمت (عموم بلویٰ طہارت اور نجاست میں ہی معتبر ہے حرام وحلال کے باب میں نہیں) (مجموعہ فتاویٰ، ص ۹۶، ج ۳، مطبوعہ یوسفی)۔

۱۳، ۱۴۔ ''حاجت'' بھی کبھی کبھی ''ضرورت'' کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔ علامہ سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں بیان کیا ہے، "الحاجة إذا عمت كانت

کالضرورۃ"(الاشباہ للسیوطی، ص۹۷)۔

''حاجت'' جب عام ہوجائے تو وہ ''ضرورت'' کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔

راقم نے اپنی کتاب ''بنک، انشورنس اور سرکاری قرضے'' کے اندر (صفحہ ۲۹، ۳۰، طبع اول حیدرآباد) اسی اصول کے پیش نظر مخطوبہ کے دیکھنے اور کرایہ پر کسی چیز کے لینے دینے کی اجازت ومشروعیت کو بطور مثال ذکر کیا ہے، مخطوبہ کے دیکھنے اور اجارہ کی مشروعیت اگرچہ منصوص ہے، لیکن اس کا منصوص ہونا مثال بننے سے مانع نہیں، بلکہ موید ہے، چنانچہ صاحب ''ہدایہ'' نے اجارہ کی مشروعیت کی اصل دلیل یہی دی ہے، "والقیاس یأبی جوازہ إلا إنا جوزناہ لحاجۃ الناس إلیہ" (ہدایہ ص۲۷۷، ج۳)۔

۱۵۔ علاج ومعالجہ میں چونکہ ''تداوی بالحرام'' کا مسئلہ (ائمہ احناف کے درمیان بھی) اصولاً مختلف فیہ ہے کہ بعض (مثلاً امام ابو یوسف) مطلقاً جواز کے قائل ہیں، اس لئے تداوی کے باب میں اگر نرمی کا بعض جزئیات سے شبہ ہوتا ہو تو چنداں تعجب کی بات نہیں، لیکن دوسرے ابواب میں اس سے نرمی پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

۱۶۔ اس کا جواب اوپر کے مباحث اور جوابات میں اصولاً آ گیا ہے۔

۱۷۔ قابل جواب نہیں، بلکہ اس میں سوالنامہ کے بیشتر جواب کی کلید مل جاتی ہے پھر نہ جانے کیوں اسے سوال کا نمبر دیا گیا، راقم نے اپنے جوابات کی بنیاد اسی اصولی عبارت کو قرار دیا ہے، (جیسا کہ جواب نمبر ۱-۶ کے تحت گذرا)۔

۱۸۔ اس کا جواب بھی اوپر (۱۳، ۱۴) کے تحت گذر چکا ہے کہ ''حاجت'' کو ''ضرورت'' کا درجہ ''اجتماعی حاجات'' میں ہی دیا جانا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے، نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں، لیکن جب کوئی ''اجتماعی حاجت'' ''ضرورت'' کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی ''حاجت'' نہیں ''ضرورت'' قرار دی جائے گی، غالباً یہی مفہوم ہے امام الحرمین جوینی کی حسب ذیل عبارت کا: "الحاجۃ فی حق آحاد الناس کافۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ فی حق الواحد المضطر" (بحوالہ القواعد الفقہیۃ ص۱۰۹، الدکتور علی احمد الندوی طبع اول)

بسا اوقات عام افراد کی ''حاجت'' کسی فرد خاص کے لئے ''ضرورت'' کے درجہ میں آتی ہے۔

اسی طرح ''قواعد الزرکشی'' کی عبارت: "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ الخاصۃ فی حق آحاد الناس" (ایضاً ص۱۹۸) کا مطلب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔



ضرورت سے متعلق جوابات

مفتی محبوب علی وجیہی...... رامپور، یوپی

(۱) ضرورت ''اضطرار'' لغت میں تنگی، ضیق شدید، جہد صعب کا نام ہے، فقہاء اسی کو ''الجاء'' سے تعبیر کرتے ہیں، حاجت کا درجہ اس سے کم ہے، ضرورت اور حاجت میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، فقہاء کے یہاں غالب استعمال اسی طرح ہے، البتہ کبھی ضرورت پر حاجت اور حاجت پر ضرورت کا اطلاق ہوجاتا ہے، عبادات میں فقہاء عام طور سے حاجت پر ہی احکام رخصت جاری کردیتے ہیں، البتہ حرام اور عقائد میں ضرورت پر احکام جاری کرتے ہیں، مثلاً ایک شخص بھوکا ہے، مگر قابل برداشت ہے، زندگی اور موت کا ابھی سوال پیدا نہیں ہوا ہے، اس کے لئے لفظ حاجت کا استعمال ہوگا، اور جب یہ حالت ناقابل برداشت ہو کہ اس حد پر پہنچ جائے کہ موت سامنے آجائے جسم اور روح کے درمیان رشتہ منقطع ہونے لگے تو ضرورت اور اضطرار کا لفظ بولا جائے گا۔

(۲) حاجت کے معنی لغت میں احتیاج کے ہیں اور شریعت میں وہ امور جن سے مکلف کو مشقت ہوتی ہے، عبادات اور کبھی معاملات اور حقوق اللہ میں اس کا استعمال کثیر ہے، جیسے سفر کی حالت میں ماہ رمضان میں افطار کی رخصت یا نماز میں ایک حد تک نجاست کا معاف ہونا، ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے: "إذا ابتلی ببلیتین فیختار ما هو أهون فی زعمه" (جب دو نقصان کا سامنا ہو تو کمتر نقصان کو اپنا یا جائے گا)۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان جو فرق ہے وہ نمبر ایک اور دو کی تصریح سے واضح ہوگیا اور ان کا باہمی تعلق بھی معلوم ہوگیا کہ حاجت عام ہے اور ضرورت کا ابتدائی حصہ ہے اور فقہی مسائل میں عام طور سے رخصتوں کی بنا حاجت ہی پر ہوتی ہے، ضرورت اس کی انتہاء کا نام ہے جس میں ''الجاء'' ضروری ہے، ہلاکت نفس اور ہلاکت عضو کے موقع پر ضرورت سے کام لیا جاتا ہے۔

(۴) شریعت مطہرہ میں یہ ایک اہم اصول ہے، قرآن کریم میں ہے: "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (سورہ حج: ۷۸) اور فقہ کا کلیہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)۔

(۵) قرآن کریم میں ہے: "یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (سورہ بقرہ: ۱۸۵)، "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها" (سورہ بقرہ: ۲۸۶) پس جب اضطرار اور ضرورت پیش آجائے تو محرمات شرعیہ سے حرمت اس شخص کے لئے اٹھ جاتی ہے اور اباحت کا، بلکہ بہت سے مقامات پر وجوب کا حکم آجاتا ہے، مثلاً اضطرار کی حالت میں میتہ یا لحم خنزیر یا کوئی اور ایسا محرم جس سے جان بچائی جاسکتی ہے، استعمال نہیں کیا اور مر گیا تو گنہگار ہوگا، البتہ توحید کے مسئلہ میں اطمینان قلب کی حالت میں کلمہ کفر کا اجراء رخصت ہوگا، عزیمت نہیں۔

(۶) اس کا جواب نمبر پانچ کے اندر آگیا، تفصیل اس کی یہ ہے کہ باب عقائد میں عقیدہ کی پختگی کی حالت میں اس کا حکم رخصت کا ہے کہ اگر کلمہ کفر کا اجراء نہیں کیا اور جان دیدی تو ثواب اور ماجور ہوگا، اور ہلاکت نفس اگر مخمصہ یا غص لقمہ کی وجہ سے ہو اور خمر یا بول یا میتہ باوجود قدرت کے استعمال نہیں کیا تو گنہگار ہوگا، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باب عقائد میں یہ تاثر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے اور دوسرے مقامات پر رفع حرمت کی حد تک ہوجاتی ہے، نفی گناہ کی تاثیر کو ہم اجازت سے تعبیر کرسکتے ہیں اور رفع حرمت کو وجوب سے۔

(۷) ضرورت معتبرہ کی سات قسمیں ہیں: (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل (۶) عسر (۷) عموم بلویٰ، فقہاء نے مکلفین کی سہولت کے لئے اس کے مسائل وشرائط بیان کئے ہیں، مگر اس میں مکلفین کے حالات وکیفیات علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں، اس لئے مبتلی بہ اس کا صحیح فیصلہ کرسکتا ہے کہ ضرورت جو معتبر ہے کس وقت اس کو لاحق ہورہی ہے، میرے خیال میں دفع ضرر سے بھی ضرورت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے۔

(۸) ضرورت کی بنا پر جو احکام جاری ہوتے ہیں وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم رکھتے ہیں، چنانچہ جب ضرورت ختم ہوجاتی ہے تو ضرورت پر مبنی حکم بھی ختم ہوجاتا ہے۔

(۹) اللہ تعالیٰ نے اس امت کو دین حنیف سمحہ اور سہلہ عطا فرمایا ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: "أحب الدين إلى الله تعالى الحنيفية السمحة" (اللہ تعالیٰ کو سب سے پسندیدہ دین آسان دین حنیفی ہے)۔

ا۔ پس ہلاکت نفس کا خوف "كما قيل في حديث الهدي: اركبها ثم كرر رسول الله ﷺ أركبها ويلك، قال بعض الشراح: إن الرجل أشرف على هلاكة النفس" (جیسا کہ قربانی کے جانور کے سلسلہ میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ پھر دوبارہ فرمایا کہ تمہارا برا ہو سوار ہو جاؤ، بعض شارحین کہتے ہیں کہ وہ شخص مرنے کے قریب تھا)۔

۲۔ کسی عضو کے تلف ہونے کا ظن غالب، (۳) مشقت شدیدہ جو ہلاکت کا سبب بھی بن سکتی ہے، (۴) دفع ضرر اور وہ سات اسباب جو میں پہلے ذکر کر چکا۔

(۱۰) عادت، عرف اور عموم بلویٰ یہ مستقل اصول و دلائل ہیں، البتہ بعض مقامات پر عموم بلویٰ میں ضرورت بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

(۱۱) میری تحقیق یہ ہے کہ ضرورت سے اباحت رخصت کسی مرتبہ کی بھی ہو تمام محرمات کے لئے ہوتی ہے، مگر ہر نوع کے مواقع اور شرائط الگ الگ ہیں، مثلاً باب توحید میں اجراء کلمہ کفر اسی وقت درست ہوگا جب قلب توحید سے لبریز ہو اور اس کی حالت اطمینان کی ہو، عبادات میں عقائد کے مقابلہ میں ضرورت کا اعتبار سہل ہے، معاملات اور حقوق العباد میں توحید سے کم اور عبادات سے زائد مشقت کا اعتبار ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر اباحت اور رخصت حاصل ہوتی ہے، جیسے: "جاء رجل عند رسول الله ﷺ، وقال: إن أبي يأخذ مالي عند غيبوبتي وبلا إذني- فقال رسول ﷺ: أنت ومالك لأبيك"، (ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرے والد صاحب میرے غائبانہ میں میری اجازت کے بغیر میرا مال لے لیتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے والد کی ملکیت ہیں)، جیسا کہ بخاری و مسلم کی روایت کردہ حدیث ہندہ میں موجود ہے، اور حضرات اہل علم اس سے واقف بھی ہیں۔

(۱۳) کبھی کبھی حاجت بھی جب مشقت شدیدہ کی باعث ہو تو ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ چنانچہ "اشباہ" میں ہے: "أن الإجارة جوزت للحاجة، وقال أيضاً: وفي القنية والبغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (اشباہ ونظائر میں ہے کہ اجارہ کو حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے اور فرمایا اور قنیہ اور بغیہ کتابوں میں بھی ہے کہ ضرورتمند کے لئے سودی قرض لینا جائز ہے)۔ انسان جب اس قدر محتاج ہو کہ ضروریات زندگی بھی پوری نہ کر سکے اور بغیر نفع دیئے قرض بھی نہ ملتا ہو تو اس کو نفع دے کر قرض لینا جائز ہے۔

(۱۴) اس کا جواب نمبر ۱۳ میں موجود ہے۔

(۱۵) انسان کی زندگی ہر چیز سے اہم ہے، اس لئے "لو كان أحدهما أعظم ضررا من الأخر فإن الأشد يزال بالأخف فمن ذلك الإجبار على قضاء الدين والنفقات والواجبة" اس قاعدہ کے تحت علاج کے باب میں حاجت شدیدہ کو بمنزلہ ضرورت کے قرار دے کر فقہاء نے علاج میں رخصت دیدی۔

(۱۶) ضرورت کے لئے "الجاء" کا ہونا اور حاجت کے لئے مشقت شدیدہ کا ہونا لازم ہے، یہی قاعدہ کلیہ ہے، نیز اسباب تخفیف میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ سات ہیں اور ان کے نام بھی میں نے تحریر کئے ہیں، میرے نزدیک رائے مبتلی بہ اس میں فیصلہ کا درجہ رکھتی ہے، کیونکہ اشخاص اور افراد کے حالات مختلف ہوتے ہیں، ایک کمزور آدمی جاڑے کے موسم میں ٹھنڈے پانی سے وضو کرلے گا تو نمونیہ یا عضو تلف ہونے کا خطرہ ہے، اس کے لئے تیمم کی اجازت ہوگی۔ دوسرا شخص اور قوی ہے اس کے لئے ٹھنڈے پانی سے کوئی مضرت نہیں ہے تو اس کے لئے تیمم کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۱۷) زینت جو حد اسراف تک نہ پہنچے اور کسی امر غیر شرعی پر مبنی نہ ہو وہ مباح ہے، حصول منفعت بھی جب ہی جائز ہے جب کسی امر شرعی سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو، اگر اس میں امر شرعی محظور کی اباحت یا کسی امر جائز کی ممانعت پیدا ہو تو وہ منفعت جائز ہے، باقی آپ کا یہ سوال بڑا مبہم ہے، پتہ نہیں چلتا کہ اس سے آپ کیا چاہتے ہیں۔

(۱۸) یہ ضرورت افراد و اشخاص کے ہی ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ تمام امت کی مشقت افراد کے مقابلہ میں کہیں زائد ہے، اجتماعی ضرورتوں کا درجہ انفرادی ضرورتوں سے یقیناً زائد ہوتا ہے، اس واسطے اجتماعی ضرورتوں میں بھی ان قواعد کو جاری کرنا چاہیے۔ بحمد للہ تعالیٰ علماء ملت جب ضرورت دیکھتے ہیں تو ان کو جاری کرتے ہیں، لیکن یہ کام انہیں علماء کا ہے جو علم وافر، عقل سلیم، خوف الٰہی اپنے سینوں کے اندر رکھتے ہوں، اس کے ساتھ ساتھ اخلاص نیت بھی بہت ضروری ہے۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت اور اصول استنباط

مولانا شمس پیرزادہ، ممبئی

لغت میں ''ضرورت'' کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں:

ورجل ذو ضارورة وضرورة أي ذو حاجة (الصحاح للجوہری، ۲/۷۲۰)۔ (ضارورت والا اور ضرورت والا آدمی یعنی حاجت والا)۔

لسان العرب میں ہے: ''الليث: الضرورة اسم لمصدر الاضطرار، تقول حملتني الضرورة على كذا وكذا'' (لسان العرب، ج۴، ص۴۸۳)۔ (لیث کہتے ہیں: ضرورت اسم ہے، مصدر اضطرار کا، تم کہتے ہو ضرورت نے مجھے اس بات پر آمادہ کیا)۔

قاموس میں ہے: "والضرورة الحاجة" (القاموس، ج۲، ص۷۷) (ضرورت یعنی حاجت)۔

مفردات راغب میں ہے: ''والضروري يقال على ثلاثة أضرب۔ أحدها ما يكون على طريق القهر والقسر لا على الاختيار كالشجر إذ حركته الريح الشديدة۔ والثاني ما لا يحصل وجوده إلا به نحو الغذاء الضروري للإنسان في حفظ البدن۔ والثالث يقال فيما لا يمكن أن يكون على خلافة، نحو أن يقال الجسم الواحد لا يصح حصوله في حالة واحد بالضرورة'' (المفردات، ص۲۹۶)۔ (لفظ ضروری تین طور سے بولا جاتا ہے: ایک تو جبر اور بے اختیاری کی صورت میں، جیسے درخت جیسے تیز ہوا حرکت دے۔ دوسرے ایسی صورت میں جب کہ کسی چیز کا وجود اس کے بغیر ممکن نہ ہو، مثلاً انسان کے جسم کی حفاظت کے لئے ضروری غذا، اور تیسرے ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ جب کہ کسی چیز کا اس کے خلاف ہونا ممکن نہ ہو، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ ایک جسم دو جگہوں پر ایک ہی حالت میں بالضرور (لازماً) نہیں پایا جاسکتا)۔

اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جو شریعت کے اہم ترین مقاصد میں سے کسی مقصد کے حصول کے لئے ناگزیر ہو۔

اصول فقہ میں مقاصد ضروریہ کی تعریف اس طرح بیان ہوئی ہے: ''فالضرورة هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه'' (اصول الفقہ للخضری، ص۳۷۲)۔

(مقاصد ضروریہ وہ ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے لئے ناگزیر ہوں، اس طور سے کہ اگر وہ مفقود ہوجائیں تو دنیا کے مصالح برقرار نہ رہ سکیں، بلکہ ان کے فوت ہونے سے زندگی فوت ہوجائے اور آخرت میں رضائے الٰہی کی کامیابی حاصل نہ ہوسکے)۔

''ومجموع الضروريات خمسة: وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل'' (الموافقات: ۲/۵، الإحکام فی أصول الأحکام ۳/۲۷۴)۔ (اور ضروریات کل پانچ ہیں: دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت)۔

علامہ شوکانی نے ضروری کی شرعی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان کیا ہے:

''ضروری: اور وہ یہ ہے کہ پانچ مقاصد میں سے کسی مقصد کی حفاظت اس پر موقوف ہو۔ ان پانچ مقاصد میں سے جن میں شریعتوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتی رہی ہیں، یہ مقاصد پانچ ہیں: ایک نفس کی حفاظت جس کے لئے قصاص کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے، اگر یہ قاعدہ نہ ہوتا تو لوگ خون خرابے میں مبتلا ہوتے اور مصلحتوں کا نظام متاثر ہوتا، دوسرے مال کی حفاظت جس کے لئے دو صورتیں اختیار کی گئی

ہیں، ایک زیادتی کرنے والے پر ضمان واجب کرنا، کیونکہ مال پر زندگی کا دارومدار ہے اور دوسرے چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنا، تیسرا مقصد حفاظت نسل ہے جس کے لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے اور اس پر حد کی سزا واجب کردی گئی ہے، چوتھا مقصد دین کی حفاظت ہے جس کے لئے قتل مرتد کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے اور کفار سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پانچواں مقصد عقل کی حفاظت ہے جس کے پیش نظر نشہ آور چیز کے پینے پر حد جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ عقل ہر اس فعل کے لئے جس سے مصلحت وابستہ ہو بمنزلہ بنیاد کے ہے، لہٰذا اس میں خلل واقع ہوجانا بڑے مفاسد کا موجب ہے'' (ارشاد الفحول ر۱۸۹)۔

۲۔ حاجت کے معنی ہیں وہ چیز جس کی طلب انسان کے نفس میں موجود ہو، قرآن کریم میں ہے: "ولتبلغوا علیها حاجة فی صدورکم" (سورۂ مومن: ۸۰)۔ (تا کہ تم ان (چوپایوں) کے ذریعہ اس حاجت کو پوری کرو جو تمہارے دل میں ہو)۔

اور مفردات راغب میں ہے: ''الحاجة إلی الشئ الفقر إلیه مع محبة'' (المفردات، ص۱۳۵)۔ (کسی چیز کی حاجت کا مطلب ہے اس کا رغبت کے ساتھ محتاج ہوجانا)۔

اصطلاح شرع میں حاجت سے مراد وہ طلب ہے جو حقیقی ہو اور جس کو اگر پورا نہ کیا گیا تو تنگی اور دشواری پیدا ہوگی، مثلاً شکار کی اباحت۔

اصول فقہ میں حاجیات کی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان ہوا ہے:

''رہیں حاجیات تو ان کی ضرورت وسعت پیدا کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کی غرض سے ہے جو بالعموم حرج کا باعث ہوتی ہے اور مطلوب کے فوت ہوجانے سے آدمی مشقت میں پڑتا ہے اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو جن کو مکلف بنایا گیا ہے وہ حرج اور مشقت میں پڑ جائیں گے، لیکن انتہائی مضرت کی حد تک نہیں، اور ان حاجیات کا تعلق عبادات سے بھی ہے، عادات سے بھی، معاملات سے بھی اور جنایات سے بھی، عبادات میں ان کی مثال تخفیف کرنے والی وہ رخصتیں ہیں جو مرض اور سفر میں مشقت لاحق نہ ہونے کی غرض سے دی گئی ہیں، عادات میں ان کی مثال شکار اور طیبات سے فائدہ اٹھانے کی اباحت ہے، معاملات میں ان کی مثالیں مضاربت، مساقات (غلہ کی پیداوار میں مشارکت) اور بیع سلم ہیں اور جنایات میں ان کی مثال عاقلہ پر دیت عائد کرنا اور مال کے ضائع ہونے پر تلافی کا ذمہ دار قرار دینا ہے، اس قسم کی دوسری مثالیں بھی ہیں'' (اصول الفقہ للخضری ر۳۷۳)۔

۳۔ شریعت نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے، قصاص اور دیت کا حکم اسی کے پیش نظر دیا گیا ہے۔

۵۔ محرمات کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے، چنانچہ اضطرار کی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

۶۔ نفی گناہ اور رفع حرمت لازم وملزوم ہیں اور ضرورت کی تاثیر دونوں پہلوؤں سے ہے، قرآن کریم میں ہے: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔ (البتہ جو شخص مجبور ہوجائے نہ تو اس کا خواہشمند ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

اور دوسری جگہ فرمایا: "وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام: ۱۱۹) (اس نے تم پر جو کچھ حرام کیا ہے اسے کھول کر بیان کردیا ہے ساتھ ہی مجبوری کی حالت میں اس کی اجازت بھی دی ہے)۔

اضطرار کی صورت میں رفع حرمت صرف اجازت کی حد تک ہے، جیسا کہ آیت میں مذکور استثناء سے ظاہر ہے، وجوب کا حکم کہیں بھی نہیں دیا گیا ہے۔

۷۔ ضرورت کا اعتبار کسی دینی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ کے ازالہ کی حد تک ہے اور جو چیز سد ذریعہ کے لئے ناجائز ہوتی ہے وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہوجاتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''ثم أن ما نهی عنه لسد الذریعة یباح للمصلحة الراجحة، کما یباح النظر إلی المخطوبة والسفر بها إذا خیف ضیاعها کسفرها من دار الحرب'' (مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج۲۳، ص۱۸۶)۔

(جو چیزیں سد ذریعہ کی غرض سے ناجائز قرار دی گئی ہیں وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہوجاتی ہیں، چنانچہ اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو اور اس کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اس کے ساتھ سفر کرنا مثلاً دار الحرب سے اس کا سفر کرنا)۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت کے عام قواعد سے استثناء کی ہوتی ہے۔

۹۔ ضرورت کے اسباب دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت ہیں۔

۱۰۔ عرف وعموم بلوی کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے۔

عموم بلوئی سے حرام چیز حلال نہیں ہوتی، البتہ بعض احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

''مبسوط'' میں ہے: "فالبلوی تأثیر فی تخفیف حکم النجاسة" (المبسوط للسرخسی، ج۲۱، ص۲۲) (عموم بلوی سے نجاست کے حکم میں تخفیف ہوجاتی ہے)۔

موجودہ زمانہ میں عموم بلوئی کی مثال ''الکوحل'' کا دواؤں وغیرہ میں استعمال ہے جس سے اجتناب کا حکم دینا لوگوں کے لئے مضرت کا موجب ہے، اس لئے ایسی دواؤں وغیرہ کے استعمال کی اجازت دینا ہوگی جن میں ان چیزوں کو محفوظ رکھنے کے لئے یعنی (Preservative) کے طور پر الکوحل کی کچھ مقدار شامل کی جاتی ہے، اسی طرح مختلف صنعتوں میں استعمال ہونے والا ہڈیوں کا سفوف جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ کن جانوروں کی ہڈیاں استعمال ہوئی ہیں۔

رہا عرف تو اس کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی، البتہ اس سے کلام کا مفہوم متعین ہوتا ہے، شرعی احکام کا انطباق کرنے میں مدد ملتی ہے اور معاملات کی نت نئی شکلوں کو ان کے رائج ہونے کی بنا پر قبول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ان کی مناسب توجیہ کی جاسکے۔ مثال کے طور پر مکانوں کی پگڑی یا ایڈوانس کے طور پر حاصل شدہ رقم جس کو کرایہ دار کی اجازت سے اپنے مصرف میں لایا جاتا ہے۔ اور مکان خالی کرنے پر لوٹایا جاتا ہے۔ اسی طرح زیر تعمیر فلیٹوں کی دوبارہ فروخت (Re-sell) وغیرہ۔

۱۱۔ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت اس صورت میں ہوتی ہے جب کہ کسی پر ظلم وزیادتی نہ ہوتی ہو، مثال کے طور پر اپنی جان بچانے کے لئے کسی بے گناہ کو قتل کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا اور نہ کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا جائز ہوگا۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ مخصوص حالات میں بھی یہ رخصت خلاف عدل نہ قرار پائے، مثال کے طور پر حکومتی مصالح کی بنا پر کسی کی زمین پر اسے معاوضہ دے کر جبراً قبضہ کرنا۔

۱۳، ۱۴، ۱۵۔ حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام بن جاتی ہے، مثال کے طور پر ترقیاتی پروگراموں کے لئے موجودہ حکومت کی طرف سے جاری ہونے والے سودی قرضے جو ضرورت کی بنا پر بھی لئے جاسکتے ہیں اور حاجت کی بنا پر بھی، کیونکہ بسا اوقات ضرورت اور حاجت میں فرق کرنا مشکل ہے۔

۱۶۔ ضرورت وحاجت کے لئے کلیہ اور ضوابط بنانے کی ضرورت نہیں ہے، حالات ومسائل کو دیکھ کر رائے قائم کی جاسکتی ہے۔

۱۷۔ فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۱۸۔ امت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں ایسا کرنا ضروری ہے۔

ایک غیر اسلامی ریاست میں رہنے والے مسلمانوں کو سیاسی، معاشی اور تعلیمی مسائل کے سلسلہ میں جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، وہ اس بات کے متقاضی ہیں کہ قابل عمل اور مبنی بر مصالح صورتیں اختیار کی جائیں، ورنہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی معطل ہو کر رہ جائے گی۔

☆☆☆

فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت

اور اس کے حدود وضوابط

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی[1]

شریعت اسلامی کے دو امتیازی اوصاف ہیں، ایک انسانی زندگی کی تہذیب اور اس کو شائستہ اور تمدنی اصولوں کا پابند بنانا، اس کا اصولی وقانونی نام ''تکلیف'' ہے، دوسرے انسان کی واجبی ضروریات وحاجات سے مطابقت اور ہم آہنگی، جس کو اسلامی قانون کے مزاج شناس اور مذاق آشنا ''دفع حرج'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اس شریعت کی خمیر اور اس کی سرشت میں ہیں، ان کے درمیان اعتدال وتوازن ہی ماحول وسماج اور عرف وعادت کی تبدیلی، علمی انقلابات وانکشافات اور اخلاقی قدروں میں تغیر کے باوجود شرع اسلامی کے دوام وبقا اور انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں اس کی رہبری ورہنمائی کی صلاحیت کا اصل راز ہے، درحقیقت یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شریعت اس رب کائنات کی طرف سے ہے جو انسان کے خیر وشر سے بھی پوری طرح واقف ہے اور اس کی ضروریات وحاجات سے بھی بہ خوبی آگاہ ہے۔

''فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وضوابط'' میں بنیادی روح یہی ہے کہ ضرورت وحاجت کا عنوان نہ ایسی بے قید اباحت کا دروازہ کھول دے کہ نصوص کی قائم کی ہوئی ''حدود اربعہ'' بھی ٹوٹ کر رہ جائے اور نہ انسان کی جائز وواجب ضروریات اور حقائق وواقعات سے انکار کا ایسا راستہ اختیار کیا جائے، شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے لوگ ایسے حرج میں مبتلا ہو جائیں جن سے لوگوں کو بچانا شریعت کے منجملہ مقاصد میں سے ہے۔

ضرورت۔ لغت اور اصطلاح میں

ازروئے لغت ''ضرورت'' کا مادہ ''ضر'' ہے، یہ لفظ ''ض'' کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے اور پیش کے ساتھ بھی، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر، یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے، اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے، ضریر کے معنی اپاہج کے ہیں، ''ضراء'' کا لفظ قرآن میں ''سراء'' کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے، یہاں ''ضراء'' سے جانی ومالی نقصان مراد ہے، اسی لئے ''ضر'' کے معنی دبلاپے کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ بھی نقص جسمانی ہی ہے، ابوالدقیس نے ''ضرر'' کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ "کل ما کان من سوء حال وفقر أو شدة فی بدن"، ''نقصان''، تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے، اب بات اسی مناسبت سے تنگی ومشقت سے انسان کے احتیاج تک پہنچی اور ''ضرورت'' کے معنی ہی ''حاجت'' کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے ''ضرورات'' کہ "الضرورة الحاجة وتجمع علی الضرورات" (تاج العروس: ۳/۳۴۹۔۳۴۸، لسان العرب: ۴/۸۴۔۴۸۳، مجمع البحرین: ۳/۲۷۲ مادہ ''ضرورة'')

ضرورت کا اصطلاحی معنی خود ضرورت کے لغوی معنی سے ظاہر ہے، جدید وقدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے، اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں، کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے، اس سلسلہ میں یہ تعریفات قابل ذکر ہیں:

''فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب''۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۷)

''ضرورت'' آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوعہ چیز کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے، الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ حموی نے ابن ہمام سے یہی تعریف نقل کی ہے: "فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قاربه". (غمز عیون البصائر: ۱/۲۷۷)

شیخ مصطفی زرقاء کا بیان بھی اسی سے قریب ہے: ''فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر كما فى الإكراه الملجئ وخشية

[1] جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا وناظم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

الهلاك جوعا'' (المدخل الفقهي العام)۔ (ضرورت وہ ہے جس کو نظر انداز کرنے پر خطرہ (ہلاکت) درپیش ہو، جیسا کہ اکراہ ملجی میں ہوتا ہے اور بھوک کی وجہ سے جان جانے کا اندیشہ)۔

بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے، جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو، بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں، یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں، چنانچہ شیخ ابوزہرہ کا بیان ہے: ''فالضروری بالنسبة للنفس هو المحافظة على الحياة والمحافظة على الأطراف وكل ما لا يمكن أن تقوم الحياة إلا به، والضروري بالنسبة للمال هو ما لا يمكن لامحافظة عليه إلا به وكذلك بالنسبة للنسل'' (اصول الفقه لابي زهرة:۳۴۸)۔ (''ضرورت'' جان کی نسبت سے زندگی اور اعضاء کی حفاظت اور ہر وہ چیز ہے جس کے بغیر زندگی کا بقاء ممکن نہ ہو، مال کی نسبت سے ضروری وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر اس کا تحفظ ممکن نہ ہو، اسی طرح نسل کی نسبت سے ضروری احکام کا معاملہ ہے)۔

شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں: ''فالأمر الضروري: فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولا بد منه لاستقامة مصالحهم وعمت فيهم الفوضى والمفاسد'' (علم اصول الفقه لخلاف:۱۹۹)۔ (ضروری وہ ہے جس پر حیات انسانی کا بقاء موقوف ہو اور لوگوں کی مصلحتوں کے برقرار رہنے کے لئے وہ ضروری ہوں، ورنہ تو ان میں مفاسد اور انارکی پیدا ہوجائے)۔

غالباً ان حضرات نے ابواسحاق شاطبی کی پیروی کی ہے، شاطبی فرماتے ہیں: ''فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين'' (الموافقات:۲،۵-۴)۔ (''ضروری احکام'' سے مراد وہ احکام ہیں جو دین ودنیا کے مصالح کی بقاء کے لئے ناگزیر ہوں، اس طور پر کہ اگر وہ مفقود ہوجائیں تو دنیا کی مصلحتیں صحیح طریقہ پر قائم نہ رہ سکیں، بلکہ فساد وبگاڑ اور زندگی سے محرومی کا باعث بن جائیں یا ان کے فقدان سے نجات اور آخرت کی نعمت سے محرومی اور کھلا ہوا نقصان وخسران اٹھانے کا باعث ہو)۔

ضرورت کی اس تعریف اور ضرورت کی وہ تعریف (جو اضطرار کے ہم معنی ہے) کے درمیان دو اساسی فرق ہے، ایک یہ کہ دوسرے معنی کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہوجانے کا نام ہے، اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے، اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہوجاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہوجاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہوتا ہے جبکہ ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو، لیکن شدید ضرر ومشقت درپیش ہو، حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ''ہدایہ'' اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان وعزت اور آبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے۔ حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل، ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں، بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں، نیز اب ضرورت اضطراری کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی، بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے، جیسے حفظ دین سے متعلق ضروریات میں عقائد، اسلام کے ارکان اربعہ، دعوت الی اللہ، جہاد، حفظ نفس کی ضرورات میں حالت اضطرار وا کراہ میں محرمات کی اجازت، ضروری خورد ونوش اور لباس ورہائش کا انتظام، قصاص، دیت، خودکشی کی ممانعت، نکاح (جوافزائش نسل کا ذریعہ ہے) کی اجازت، حفظ عقل کی ضرورات میں مسکرات کی حرمت، حفاظت نسل کی ضرورات میں حد زنا کا اجراء اور زنا کی حرمت، حفاظت مال کی ضرورات میں کسب معاش کی اجازت، چوری اور خیانت کی حرمت، مال کا قابل ضمان ہونا، سود کی حرمت، یہ سارے احکام داخل ہیں، غرض فقہاء کے یہاں ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں، بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام سبھی ضرورت میں داخل ہیں، فقہاء ضرورت کی تعبیر کن مواقع پر استعمال کرتے ہیں، اس سلسلہ میں عمدۃ المتقدمین مرغینانی کی چند تصریحات ملاحظہ ہوں:

''وموت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها وقال الشافعي: يفسده لأن التحريم لا بطريق الكرامة آية للنجاسة بخلاف دود النحل وسوس الثمار لأن فيه ضرورة'' (هدایہ:۱،۲۰)۔(پانی میں ایسی چیز مرجائے جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو جیسے پسو، مکھی، بھڑ، بچھو وغیرہ، توان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کی حرمت بہ طور شرافت وتکریم کے نہیں ہے جو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے، برخلاف شہد کی مکھی اور گھن کے، کہ اس میں ضرورت ہے)۔

''وإن أصابه خرء ما لا يوكل لحمه من الطيور من قدر الدرهم أجزأت الصلوة فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد: لا يجوز. فقد قيل: إن الاختلاف في النجاسة، وقد قيل: في المقدار وهو الأصح. هو يقول إن التخفيف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا يخفف'' (هدایہ:۱،۶)۔(اگر ناخوردنی پرندوں کی بٹ مقدار درہم سے بڑھ کر لگ جائے تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس میں نماز درست ہوجائے گی، امام محمد کے نزدیک جائز نہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اختلاف رائے بٹ کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے ہی کی بابت ہے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے متعلق ہے۔ (خود نجاست میں کوئی اختلاف نہیں) اور یہی زیادہ صحیح ہے، امام محمد کا خیال ہے کہ بٹ کی بابت احکام میں آسانی از راہ ضرورت ہے اور جن پرندوں کا انسان سے خلط ملط نہیں، ان سے بچنے میں ضرورت وحرج دامن گیر نہیں، اس لئے حکم میں سہولت وآسانی بھی نہ برتی جائے گی)۔

''جعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر إليه في المروى عن أبي حنيفة وعليه الاعتماد'' (هدایہ:۱،۲۶)۔(کنویں میں تھوڑی سی لید گر جائے تو قابل عفو ہے کہ یہ ضرورت ہے، کثیر مقدار میں لید گر جائے تو ضرورت نہیں، کثیر مقدار وہ ہے جس کو دیکھنے والے کثیر محسوس کریں، امام ابوحنیفہ سے یہی مروی ہے اور اسی پر اعتماد ہے)۔

''ولو أكلت الفارة ثم شربت على فوره الماء يتنجس إلا إذا مكث ساعة لغسلها فمها بلعابها. والاستثناء على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، ويسقط اعتبار الصب للضرورة'' (هدایہ:۱،۳۰)۔(اگر بلی نے چوہا کھایا پھر فوراً پانی پیا تو پانی ناپاک ہوجائے گا، ہاں اگر تھوڑی دیر ٹھہر کر پئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا منہ لعاب سے دھل گیا ہے، یہ استثناء امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے مذہب کے مطابق ہے، پاک ہونے کے لئے پانی ڈالنے کی شرط کا اعتبار ضرورت کی بنا پر ساقط ہوجائے گا)۔

''ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لأنه تابع له بخلاف كتب الشريعة لأهلها حيث يرخص في مسها بالكم لأن فيه ضرورة'' (هدایہ:۱،۴۸)۔((جنبی کے لئے) قرآن مجید کا آستین سے چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، بخلاف کتب فقہ کے کہ جو لوگ اس سے استفادہ کرنے کے اہل ہیں، ان کو آستین کے ذریعہ ان کتابوں کے چھونے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے)۔

''ولا يجوز بيع بيضة عند أبي حنيفة، وعندهما يجوز لمكان الضرورة'' (هدایہ:۳،۳۸)۔(امام ابوحنیفہ کے نزدیک ریشمی کیڑے کے انڈوں کا فروخت کرنا جائز ہے کہ یہ ضرورت ہے، صاحبین کے نزدیک جائز نہیں)۔

''يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة'' (هدایہ:۳،۳۹)۔(سور کے بال سے جوتا وغیرہ ٹانکنے کے لئے فائدہ اٹھانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے)۔

عمدۃ المتاخرین ابن عابدین شامی کے یہاں بھی اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں، جن کو یہاں نقل کرنا باعث طوالت ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ ضرورت کے بارے میں یہی دوسرا تصور زیادہ صحیح ہے کہ حفظ دین، حفظ نسل وغیرہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں اور ضرورت، حاجت، تحسین ان مقاصد کے مدارج سہ گانہ ہیں، جو زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہیں، یہ قرآن مجید کی اصطلاح ''اضطرار'' کا ہم معنی نہیں، بلکہ اس سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہے۔

حاجت۔لغت کی اصطلاح میں:

حاجت کا مادہ لغت میں ''ح، و، ج'' ہے، اس میں سلامتی کے معنی بھی ہیں اور خود حاجت مندی کے معنی بھی، اور یہی دوسرا معنی معروف بھی ہے اور یہاں

مقصود بھی، اصل میں تو حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں، مگر انسان جس شی کا حاجت مند ہو، وہ بھی ''حاجت'' کہلاتی ہے، "إن الحاجة تطلق على نفس الافتقار على الشي الذي يفتقر إليه" (تاج العروس ۲/ ۲۵-۲۴ مادہ "حوج") حاجت کی تعریف کے سلسلہ میں علامہ شاطبی کا بیان ہے:

''وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع المضيق المودى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة وهى جارية فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات'' (الموافقات: ۲۰۵)۔ (حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش، اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج ومشقت سے دوچار ہو جائیں، لیکن اس کی رعایت نہ کرنے سے پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کے اندر ہو سکتی ہے اور حاجت عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب میں مؤثر ہوتی ہے)۔

سیوطی لکھتے ہیں: ''والحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فى جهد ومشقة'' (الاشباه والنظائر للسیوطی: ۱۶۱)۔ (حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تنگی ومشقت میں مبتلا ہو جائے)۔

بعینہ یہی بات حموی نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے نقل کی ہے (حموی: ۱/ ۲۷۷)۔

غرض حاجت بھی مقاصد پنجگانہ سے متعلق ان احکام کا نام ہے، جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو، شیخ ابوزہرہ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے: ''هو الذى لا يكون الحكم الشرعي فيه لحماية أصل من الأصول الخمسة بل يقصد دفع المشقة أو الحرج أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة كتحريم بيع الخمر لكيلا يسهل تناولها وتحريم رؤية عورة المرأة وتحريم الصلوة فى الأرض المغصوبة وتحريم تلقى السلع وتحريم الاحتكار والاحتياط وعن ذلك فى الحاجيات إباحة كثير من العقود التى يحتاج إليها الناس كالمزارعة والمساقات والسلم والمرابحة والتولية'' (اصول الفقه لابی زهرة: ۳۴۹-۳۴۸)۔ (حاجت وہ ہے جس کی بابت حکم شرعی مقاصد پنجگانہ میں سے کسی کے تحفظ کے لئے نہ ہو، بلکہ ان سے متعلق مشقت وحرج کو دور کرنا یا احتیاطی تدبیر اختیار کرنا مقصود ہو، جیسے: شراب فروخت کرنے کی حرمت، تاکہ اس کا پینا آسان نہ رہے اور عورت کا حصہ ستر دیکھنے کی حرمت، مغصوبہ زمین میں نماز کی ممانعت، تلقی جلب اور ذخیرہ اندوزی کی ممانعت اور احتیاط، لوگوں کی حاجت کے جو بہت سے معاملات جائز ہیں، جیسے: کھیتی اور پھلوں کی بٹائی، سلم، مرابحہ اور تولیہ، یہ من جملہ حاجات ہی کے ہیں)۔

ابوزہرہ کی یہ وضاحت دراصل شاطبی کے اجمال کی تفسیر ہے، موجودہ زمانہ کے مختلف دوسرے علماء نے بھی تعبیر کے معمولی فرق کے ساتھ یہی ذکر کیا ہے (علم اصول الفقہ لخلاف: ۲۰۲)۔

یہ وضاحت اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ بعض اہل علم کی تحریر سے ایسا ایہام ہوتا ہے کہ گویا مقاصد خمسہ صرف ضرورت ہی سے متعلق ہیں، جیسے شاطبی لکھتے ہیں:

''ومجموع الضروريات خمسة: وهى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل'' (الموافقات: ۲۰۵، الإحكام فى اصول الأحكام: ۳، ۲۷۴)۔ (ضروریات کل پانچ ہیں: دین، نفس، نسل، مال اور عقل کا تحفظ)۔

ضرورت وحاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے، وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں، وہ حاجت ہیں، لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے، اسی لئے امام فخر الدین رازی کا بیان ہے:

''أن كل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون'' (المحصول فى علم الاصول: ۵، ۱۶۱ مع تحقيق طه جابر فياض العلوانی)۔

ان محرمات میں سے ہر ایک میں بعض دفعہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس قسم میں ہے اور بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ دوسری قسم میں، علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

''وقد يشتبه كون واقعة في مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما وقد قال بعض الأكابر: إن مشروعية الجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء وقال: إنها في مرتبة الضرورة، لأنه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك ولا أكثرهم والمسكن مما يكن من الحر والبرد من مرتبة الضرورة'' (البحر المحیط: ۵/۲۱۱)۔ (بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہوجاتی ہے کہ یہ از قبیل ضرورت ہے یا حاجت، کیونکہ یہ دونوں قریب ہی ہیں، بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ ''اجارہ'' کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے، تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ یہ بدرجہ ضرورت ہے، اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں ہے، بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد وگرم سے بچاتا ہے، ضرورت کے درجہ میں ہے)۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں حاجت کے درجہ کے احکام پر ضرورت کا اطلاق عام ہے اور گو ضرورت کو حاجت سے تعبیر کرنا کم ہے، لیکن یہ بھی شاذ و نادر کے درجہ میں نہیں۔

یہ فرق تو حاجت اور ضرورت میں مکلفین کے احتیاط کے اعتبار سے ہے، دونوں کے حکم میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حرام کی اباحت تو ضرورات سے ہی پیدا ہوتی ہے، لیکن روزہ وغیرہ کا افطار مشقت اور حاجت کی وجہ سے بھی جائز ہوجاتا ہے، (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۶، غمز عیون البصائر: ۱/۲۵۷) لیکن جیسا کہ آگے تفصیل مذکور ہوگی، یہ کہنا کہ حرام صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے، کافی محل نظر ہے، اس سلسلہ میں شیخ ابوزہرہ کی بات زیادہ صحیح ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ بھی جائز ہوجاتا ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ (اصول الفقہ لابی زہرۃ: ۴۰)۔

حاجت کے اعتبار کے لئے مطلوبہ مشقت:

حاجت کا تعلق چونکہ مشقت سے ہے، اس لئے ضروری ہے کہ خود مشقت کے درجات کو ملحوظ رکھا جائے کہ کس درجہ کی مشقت شریعت میں معتبر ہے اور کس درجہ کی مشقت معتبر نہیں، اس پر حافظ عزالدین عبدالسلام نے بڑی چشم کشا بحث کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مشقت کا ایک درجہ تو ایسا ہے کہ عبادات عادتاً ان سے خالی ہو ہی نہیں سکتی، جیسے وضو و غسل میں ٹھنڈک کی تکلیف، ان کا تو ظاہر ہے کوئی اعتبار نہیں (قواعد الاحکام: ۲/۷)، وہ مشقتیں جو عادتاً کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں پیش نہیں آتیں، وہ درجات و مراتب کے اعتبار سے مختلف احکام شرعیہ میں مان لی گئی ہیں، حافظ صاحب نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور پوری عبارت یہاں نقل کئے جانے کے لائق ہے:

''المشاق ضربان: أحدهما مشقة لا تنفك العبادة عنها كمشقة الوضوء والغسل في شدة السبرات۔

الضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادات غالبا وهي أنواع:

النوع الأول: مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأطراف، فهذه مشقة موجبة للتخفيف والترخيص، لأن حفظ المنهج والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات ثم تفوت أمثالها۔

النوع الثاني: مشقة خفيفة كأدنى وجع في أصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج خفيف، فهذا لا لفتة إليه ولا تعريج عليه، لأن تحصيل منافع العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة التي لا يوبه لها۔

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هاتين المشاقين مختلفة في الخفة والشدة فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف إلا عند أهل الظاهر كالحمى الخفيفة ووجع الضرس اليسير... وقد توسط مشاق بين الرتبتين بحيث لا تدنو من أحدهما فقد يتوقف فيهما وقد يرجع بعضها بأمر خارج عنها وذلك كابتلاء الدقيق في الصوم وابتلاء غبار الطريق وغربلة الدقيق لا أثر له لشدة مشقة التحرز منها. ولا يعفى عما عداها مما تخفف المشقة في الاحتراز عنه'' (قواعد الاحکام: ۲/۸-۷)۔

(مشقتیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن سے عام طور پر عبادت خالی نہیں ہوتی، جیسے وضو اور شدید ٹھنڈک کے وقت غسل دوسرے وہ جن سے عموماً عبادات خالی ہیں، ان کی چند مثالیں:

اول: سخت و تکلیف دہ مشقت، جیسے جان، اعضاء اور اعضاء کے منافع کے ضائع ہونے کا اندیشہ، یہ مشقت تخفیف و سہولت کا باعث ہے، اس لئے کہ جان اور اعضاء کا تحفظ (تاکہ دنیا و آخرت کی مصلحتیں قائم رہیں) اس بات سے بہتر ہے کہ ایک یا چند عبادت کے لئے اس سے محروم ہو جایا جائے اور پھر اس جیسی کتنی ہی عبادتیں فوت ہو کر رہ جائیں۔

دوسری قسم: خفیف مشقت کی ہے، جیسے انگلی میں معمولی تکلیف، معمولی درد یا ناسازی مزاج، یہ نا قابل توجہ ہے اور لائق اعتنا نہیں، اس لئے کہ اس طرح کی نا قابل لحاظ مشقت کے ازالہ کے مقابلہ عبادت کے منافع کو حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

تیسری قسم: ان مشقتوں کی ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے، یہ خفت اور شدت میں مختلف ہوتی ہیں، ان میں سے جو اعلیٰ درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ تخفیف پیدا کرے گی اور جو کم تر درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ باعث تخفیف نہیں، سوائے اہل ظاہر کے، جیسے معمولی بخار، چوے کا معمولی درد، درمیانی درجہ کی بعض مشقتیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں میں سے کسی سے قریب نہیں، بعض اوقات ان کی بابت توقف کیا جاتا ہے اور بعض اوقات کسی خارجی سبب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے: روزہ میں آٹا نگل جانا، راستہ کے غبار کو گھونٹ جانا اور آٹا کا چوکر، چونکہ ان سے بچنے میں شدید مشقت ہے، اس لئے روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا اور دوسری چیزیں جن سے بچنے میں اس درجہ مشقت نہیں درگزر سے کام لیا جائے گا)۔

یہ کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ معاملات میں بھی اسی مشقت کا اعتبار ہے۔

"مشقتیں کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ معاملات میں بھی جاری ہوتی ہیں، اس کی مثال بیع میں "غرر" ہے، کہ اس کی تین قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جس سے اجتناب میں دشواری ہے، جیسے پستہ، چلغوزہ، انار اور تربوز کی چھلکا سمیت خرید و فروخت، ایسا "غرر" قابل عفو ہے، دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے اجتناب دشوار نہ ہو کہ یہ قابل عفو نہیں، تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کے غرر کی ہے، اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس کو شدید مشقت کے حکم میں رکھتے ہیں، سوائے اس کے کہ غرر بہت زیادہ ہو، تو صحیح تر قول کے مطابق وہ قابل عفو نہیں، جیسے: سبز اخروٹ کی چھلکا سمیت خرید و فروخت، اور کبھی اس میں دشواری کم ہوتی ہے، کیونکہ اسے فروخت کرنے کی حاجت پیش آتی ہے، لہذا زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے جائز قرار دیا جائے، جیسے سبزی کی بیع اس کے چھلکے کے ساتھ درست ہے۔

اعذار بھی مشقت کے لحاظ سے مختلف درجات کے ہیں، پہلا درجہ شدید و تکلیف دہ مشقت کا ہے، جیسے جان، اعضاء اور اعضاء کے منافع کی بابت خوف کہ اس کی وجہ سے تیمم جائز ہے۔

دوسرا درجہ اس سے کم تر مشقت کا ہے، جیسے خوفناک بیماری پیدا ہو جانے کا اندیشہ، یہ بھی صحیح تر قول کے مطابق اول درجہ ہی کے مشقت کے حکم میں ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ رفتار صحت کے سست ہو جانے کا خوف اور کمزوری کے بڑھنے کا خوف ہو تو اس کے دوسرے درجہ کے حکم میں ہونے کی بابت اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بھی اسی حکم میں ہے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ عیب پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو اگر یہ باطنی عیب ہو تو عذر نہیں اور ظاہری عیب ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، قول مختار یہ ہے کہ یہ اباحت کا باعث ہے، تمام اعذار انہیں قواعد پر مبنی ہیں، جیسے روزہ کے توڑنے کی اجازت اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اباحت، اس پر وہ چند صورتیں دلالت کرتی ہیں جن میں امام شافعیؒ نے ان مشقتوں سے کم تر درجہ کی مشقت میں بھی تیمم کی اجازت دی ہے (قواعد الاحکام: ۲/ ۸۔۷)۔

سیوطی نے شیخ عزالدین سے عبادات کے باب میں مشقت کا یہ معیار نقل کیا ہے کہ شریعت میں جس عبادت میں جو سہولت جس مشقت کی بنا پر دی گئی ہے، اس عبادت میں اسی کے مماثل یا اس سے فزوں تر مشقت کی بنا پر سہولت پیدا ہوگی، مثلاً سفر میں روزہ افطار کرنے کی اجازت منصوص ہے، مرض کی بنا پر بھی اجازت منصوص ہے، لیکن کس درجہ کا مرض معتبر ہے، اس کی صراحت نہیں، تو اب معیار یہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں جتنی مشقت ہوتی ہے، جس مرض میں روزہ رکھنا اسی درجہ شاق گزرتا ہو، وہی مرض معتبر ہوگا، یا جیسے جوئیں کی کثرت کی وجہ سے ممنوعات احرام کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے تو غیر منصوص امور میں اسی درجہ مشقت کی وجہ سے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہوگا (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۶۹۔۱۶۸)۔

گو حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے اور بعض دوسرے علماء نے اس مسئلہ کو منقح کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حاجت کے سلسلہ میں مشقت وحرج کی ایسی قطعی حد قائم نہیں کی جاسکتی، جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہو سکے، بلکہ علاقہ اور مقام، اموال وظروف، تہذیب وتمدن، مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت برداشت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی حاجات کی تعیین کی جاسکتی ہے، ایک چیز آج سے پچاس سال پہلے کی سوسائٹی میں ممکن ہے، حاجت نہ رہی ہو اور آج حاجت بن گئی ہو یا اس وقت حاجت رہی ہو اور اب حاجت کے درجہ میں نہ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگ جو شروع سے مرفہ الحالی کی زندگی بسر کر رہے ہوں، ان کے لئے ایک چیز حاجت کے درجہ میں ہو اور ان سے کم سطح کی زندگی گزارنے والوں کے لئے تحسین کے درجہ کی، شہر اور دیہات، مسلم اور غیر مسلم ملکوں کے باشندوں کی حاجت میں بھی تفاوت واقع ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے نفقہ، حج کے لئے مطلوب زاد و راحلہ اور تعزیر کے سلسلہ میں جو فرق مراتب رکھا ہے، نیز بعض امور جن کو امام صاحب نے ناجائز اور صاحبین یا بعد کے فقہاء نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جائز قرار دیا ہے اور اس اختلاف کو اختلاف برہان کے بجائے اختلاف زمان پر مبنی قرار دیا ہے، ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

”رخصت ایک اضافی چیز ہے، مستقل نہیں ہے، اس طور پر کہ ہر ایک اس سلسلہ میں اپنی ذات کے بارے میں غور کرنے اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہے، بشرطیکہ اس کی بابت کوئی شرعی حد نہ پائی جاتی ہو، اگر ایسی کوئی حد مقرر ہو تو اسی پر قائم رہا جائے گا، چند وجوہ سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقت ہے اور مشقتیں قوت وضعف، احوال اور قوت ارادی، زمانہ ووقت اور افعال کے لحاظ سے ہوتی ہیں، چنانچہ کوئی انسان سوار ہو کر قابل اعتبار رفقاء کے درمیان مامون علاقہ کا سست گامی کے ساتھ جاڑے کے موسم میں اور چھوٹے دنوں میں ایک شبانہ روز کا سفر کرے تو یہ سفر اور وہ سفر جو اس کے مخالف دنوں میں ہو، نماز میں اور رمضان میں افطار کی بابت ایک درجہ کا نہیں ہو سکتا، اس طرح سفر کی مشقتوں اور سختیوں کی قوت برداشت بھی الگ الگ ہوتی ہے، بعض لوگ طاقتور ہوتے ہیں، مشکل کاموں کی انجام دہی کے عادی ہو جاتے ہیں، مشکلات سے پریشان نہیں ہوتے اور نہ اس کی وجہ سے مبتلاء تکلیف ہوتے ہیں، وہ کامل طریقہ پر اپنی عبادتوں کی انجام دہی اور ان کو ان کے مستحب وقتوں میں ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض لوگوں کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے، اسی طرح بھوک اور پیاس کی قوت برداشت بھی مختلف ہوتی ہے، بہادری اور بزدلی میں بھی تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح کی اور بھی چیزیں ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں، ایسے ہی روزہ، نماز، جہاد کی نسبت سے مریض کا معاملہ ہے، جب صورت حال یہ ہو تو معلوم ہوا کہ شریعت نے جو سہولتیں دی ہیں ان میں کس درجہ مشقت معتبر ہوگی؟ اس کے لئے کوئی متعین ضابطہ اور کوئی مقررہ حد نہیں جو تمام لوگوں کے حق میں جاری ہو سکے، پس جب رخصتوں کے اسباب کسی مستقل قانون اور منضبط قاعدہ پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ وہ ایک اضافی شی ہے جو ہر مخاطب کی نسبت سے طے پاتی ہے تو جو مضطر شخص بھوک کو برداشت کرنے کا عادی ہو اور جس کی حالت بھوک کی وجہ سے دگرگوں نہ ہو جاتی ہو جیسا کہ عربوں کا حال تھا اور جیسا کہ بعض اولیاء کے بارے میں منقول ہے تو ان کے لئے اور جن کے حالات ان سے مختلف ہوں مردار کا جائز ہونا ایک ہی درجہ کا ممنوع نہیں ہوگا، یہ اہم بات ہے“ (الموافقات: ۱/ ۲۱۴)۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار ومقام:

ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصولی طور پر کتاب وسنت میں متعدد نصوص موجود ہیں:

”یرید اللّٰہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر“ (سورہ بقرہ: ۸۵)۔ (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، دشواری نہیں چاہتا)۔

”ما جعل علیکم فی الدین من حرج“ (سورہ حج: ۷۸)۔ (تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”بعثت بالحنیفیة السمحة“ (مسند أحمد عن ابی امامة: ۵/ ۲۶، عن عائشه: ۶/ ۱۱۶)۔ (میں توحید خالص پر مبنی اور متعدل دین دے کر بھیجا گیا ہوں)۔

”إنما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین“ (بخاری باب صب المال علی البول فی المسجد)۔ (تمہیں اس واسطے مبعوث کیا گیا تاکہ تم آسانی کا معاملہ کرو نہ کہ تنگی کا)۔

”یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا“ (بخاری کتاب العلم باب ما کان النبی ﷺ یتخول بالموعدة)۔ (آسانی پیدا کرو تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوشخبری سناؤ انہیں نفرت نہ دلاؤ)۔

''إن خير دينكم أيسره'' (مسند احمد عن أبي قتادة عن الأعرابي: ۴۷۹،۳)۔ (درحقیقت تمہارا دین وہ بہتر دین ہے جو آسان ہے)۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ: ''ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما'' (بخاری کتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ)۔ (حضور اکرم ﷺ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو)۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات وروایات اور خود حالت اضطرار کے احکام کی آیت، تیمم اور نماز خوف، نیز سفر اور بیماری کی بنا پر روزہ توڑنے کی اجازت وغیرہ سے متعلق آیات اس بات کو صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ شریعت نے انسانی ضرورت کی خوب خوب رعایت کی ہے اور یہ قانون شریعت کا ایک امتیازی وصف اور اس کے اعتدال، نیز فطرت انسانی سے ہم آہنگی کی کھلی دلیل ہے۔

اسی بنا پر علماء نے اکراہ کی بنا پر اضطرار کے احکام جاری کئے ہیں اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اس استنباط کو قیاس نہیں، بلکہ دلالت النص قرار دیا گیا ہے، علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ کہتے ہیں: ''(والملجي) نوع من الاضطرار (تثبت) الإباحة في الإكراه الملجي (بدلالة) أي بدلالة النص المذكور في الاضطرار كما تثبت حرمة الضرب بالنص الدال على حرمة التافيف بطريق أولى على ما سبق (إن اختص به) الاضطرار (بالمخمصة فيأثم) المكره (لو أوقع القتل أو قطع العضو (به لامتناعه) من تناول ذلك (إن) كان (عالما بسقوطها) أي الحرمة'' (تيسير التحرير: ۲،۲۲۳)۔ (اکراہ ملجی اضطرار ہی کی ایک قسم ہے، اکراہ ملجی میں اباحت اس نص کی دلالت سے ثابت ہے جو اضطرار کے متعلق وارد ہوئی ہے، جیسے ''اف'' کہنے کی حرمت والی آیت سے بدرجہ اولیٰ ضرب کی حرمت ثابت ہوتی ہے اگر اضطرار کو مخمصہ کے ساتھ خاص کرلیا جائے، پس اگر مکرہ قتل کردیا جائے یا اس کا عضو کاٹ دیا جائے اس بنا پر کہ وہ حرام کھانے سے انکار کررہا ہو تو اگر اس شخص کو اکراہ کی حالت میں حرام شی کی حرمت ختم ہوجانے کا علم رہا ہو تو وہ گنہگار ہوگا)۔

اس لئے فقہاء ضرورت کی بنا پر دیئے گئے بہت سے احکام میں قریب قریب متفق نظر آتے ہیں، اور بیک زبان اس بات کے معترف ہیں کہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' اصل میں اس مسئلہ کا تعلق یک گونہ اہلیت اور شریعت کے قانون تکلیف سے بھی ہے، فقہاء نے اکراہ کے ذیل میں اس امر پر بحث کی ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے یا نہیں؟ ''مسلم الثبوت'' اور اس کے شارح بحر العلوم کا بیان ہے:

''(الإكراه ملج وهو بما يفوت النفس أو العضو) إن لم يفعل الفعل المكره عليه (وغيره) وهو الإكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أي غير الملجي (الحبس والضرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه مطلقا، وقال جماعة): يمنع الإكراه التكليف (في الملجي) منه (دون غيره)'' (فواتح الرحموت: ۱،۱۶۶)۔

(اکراہ کی ایک قسم اکراہ ملجی ہے، یعنی اگر اس فعل کو نہ کرے جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے تو جان یا عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، اکراہ کی دوسری قسم ''اکراہ غیر ملجی'' ہے جس میں ایسا جبر ہو کہ جان یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اکراہ کی دونوں ہی قسمیں مکلف ہونے میں مانع نہیں ہیں، ایک جماعت کا خیال ہے کہ اکراہ ملجی مکلف ہونے میں مانع ہے، غیر ملجی مکلف ہونے میں مانع نہیں)۔

ابہری کی بھی یہی رائے ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے (تیسیر التحریر: ۲؍۲۲۴)۔

گو امام غزالی کا خیال ہے کہ تکلیف میں مانع وہی چیز ہوتی ہے جو خود مکلف کی ذات میں پائی جائیں، اکرہ کی صورت میں خلل مکلف بہ میں پایا جاتا ہے نہ کہ خود مکلف میں۔ (المستصفی: ۱؍۹۰) تاہم اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اکراہ و اضطرار جیسی شدید درجہ کی ضرورت کو خود تکلیف ہی میں مانع مانا گیا ہے، نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسباب عجز بجائے خود شریعت کے عمومی احکام میں استثناء کی راہ ہموار کردیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ضرورت وحاجت کے درجہ کی رخصتیں فی الجملہ سبب عجز ہوتی ہیں، اس لئے ''ضرورت'' کے احکام میں معتبر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

ضرورت کب رفع حرمت کا باعث ہے اور کب رفع اثم کا؟

ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت اصل میں ''رخصت'' کی ہوتی ہے، پس نفی گناہ، رفع حرمت یا رخصت پر عمل کے وجوب یا اباحت کی جو بحث اصولیین

نے "رخص شرعیہ" کے سلسلہ میں کی ہے، وہی احکام کی ضرورت سے متعلق بھی ہوں گے، فقہاء حنفیہ نے عام طور پر اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، امام سرخسی کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بعض اوقات سبب بھی موجود ہوتا ہے اور حکم حرمت بھی، شریعت استثنائی طور پر اس ممنوع کے ارتکاب کی اجازت دے دیتی ہے، جیسے کلمہ شرک کا اکراہ کی حالت میں تکلم، ہلاکت کے خوف سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اجتناب، حالت اضطرار میں دوسرے کے مال کا بلا اجازت کھالینا، یا اکراہ کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف کردینا وغیرہ، ان صورتوں میں رخصت پر عمل کرلینے کی گنجائش ہے، لیکن صبر اولیٰ وافضل ہے، اصول سرخسی میں ذکر ہے:

"پہلی قسم وہ ہے جو سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم ہونے کے باوجود مباح ہو، اس صورت میں اباحت کی مکمل رخصت ہے، کیونکہ بندہ سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم رہنے کے باوجود معذور ہے، جیسے اکراہ کی وجہ سے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا، یہ رخصت ہے اگر اس کا مرتکب ہو تو گنہگار نہ ہوگا اور پہلا عزیمت ہے یہاں تک کہ اگر صبر کرلے اور مرجائے تو ماجور ہوگا، ہلاکت کے اندیشہ کے وقت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اسی حکم میں ہے" (اصول السرخسی: ۱/ ۱۱۸)۔

اسی کو مزید وضاحت کے ساتھ علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ نے اس طرح کہا ہے:

"بعض اوقات رخصت کا حکم ہوتا ہے، رخصت وہ حکم ہے جو آسانی کے لئے دیا گیا ہو حالانکہ حرمت کی دلیل بھی موجود ہو، حکم بھی قائم ہو، لیکن جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اجازت دے دی گئی ہو، جیسے مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا تلفظ، حالت احرام میں جنایت کا ارتکاب، رمضان المبارک میں بحالت صحت واقامت روزہ دار کا روزہ توڑ دینے پر مجبور کردیا جانا، جان کی ہلاکت سے دوچار شخص کا امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور نماز کا ترک کرنا، اسی طرح مضطر کا دوسرے کے مال کو استعمال کرنا، یہ رخصت کی دونوں قسموں میں سے زیادہ اہم قسم ہے، ان صورتوں میں عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے گو اس کی وجہ سے وہ ہلاک کردیا جائے" (تیسیر التحریر: ۲/ ۲۲۸)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سبب حرمت اور حکم حرمت ہونے کے باوجود ضرورت کی بنا پر رعایت دی جاتی ہے محض رفع گناہ کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ رفع حرمت کے، اور اس کا ارتکاب محض جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گو سبب حرمت موجود ہو، لیکن شارع نے حکم حرمت کو ضرورت کی وجہ سے باقی نہ رکھا ہو، اس صورت میں ضرورت کی بنا پر صرف رفع گناہ ہی ہوتا، بلکہ رفع حرمت بھی ہوجاتا ہے اور ضرورت کی بنا پر حاصل ہونے والی رعایت سے فائدہ نہیں اٹھانا موجب گناہ ہے، امام عبد العزیز بخاری شارح "اصول بزدوی" لکھتے ہیں:

"اسی طرح وہ شخص جس کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا ہو، یا وہ ان کے ارتکاب پر مضطر ہوگیا ہے تو ان کے لئے رخصت ہے جو مجازاً رخصت کہلاتا ہے، اس لئے کہ اس وقت حرمت ہی ساقط ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ اگر وہ شخص صبر سے کام لے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ شراب ومردار کی حرمت دراصل عقل اور دین کی شراب کے بگاڑ سے حفاظت اور نفس کی مردار سے حفاظت کے لئے ہے، لہذا جب اس کو وجود کے فوت ہوجانے کا اندیشہ پیدا ہوجائے تو ظاہر ہے کہ پورے کو کھو کر جزء کی حفاظت نہیں ہوسکتی، لہذا وجہ حرمت ساقط ہوجائے گی اور جب وجہ حرمت ساقط ہوگئی تو اس کی حرمت ہی باقی نہیں رہی، پس اگر وہ صبر ہی کرلے تو اللہ تعالیٰ کے حق کو ادا کرنے والا نہیں ہوگا، بلکہ گویا وہ اپنے خون کو ضائع کرنے والا ہوگا، تاہم چونکہ فی الجملہ ان اشیاء کی حرمت ثابت ہے" (کشف الاسرار: ۲/ ۵۹۲)۔

اسی قسم کی بات ابن ہمام نے بھی کہی ہے (تیسیر التحریر: ۲/ ۲۲۸) اور علامہ سرخسی نے بھی (اصول السرخسی: ۱/ ۱۲۰) دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے، آمدی اس پہلو پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں: "اس لئے کہ مخصص نے آکر یہ بات واضح کردی ہے کہ متکلم نے اس لفظ سے (جواز روئے لغت عام ہے) اس خاص شی کی حرمت کو مراد ہی نہیں لیا ہے، لہذا اس میں کسی اور حکم کا ثابت کرنا خلاف دلیل نہیں ہوگا، کیونکہ عموم اس عام کے تحت آنے والی صورتوں سے متعلق حکم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ متکلم نے اس کا ارادہ بھی کیا ہو اور رہا مخصص کے ساتھ تو متکلم کی طرف سے اس کا ارادہ متحقق ہی نہیں ہوا" (الإحکام فی اصول الأحکام للآمدی: ۱/ ۱۳۳)۔

لیکن ظاہر ہے کہ محرمات منصوصہ میں حرمت کے پائے جانے کے باوجود حکم حرمت کا ساقط ہوجانا ایک ایسی بات ہے جس کا ثبوت نص شرعی کے بغیر نہیں ہوسکتا، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے لئے عبارت وصراحت ہی ضروری نہیں، دلالۃ النص بھی کافی ہے، جیسا کہ فقہاء نے اکراہ کی بنا پر محرمات کو جائز قرار دیا ہے جو اضطرار کی وجہ سے جائز ہوجاتی ہیں اور اس کو اضطرار سے متعلق حکم قرآنی کا دلالۃ النص قرار دیا ہے۔

اس طرح اب چار صورتیں ہوگئیں:

الف: محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو، تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب: محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کی نص نے حرمت ہی سے مشتثنیٰ کردیا ہو، اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج: محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بناپر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا، اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د: قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بناپر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا، اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا، کیونکہ حرمت وممانعت قیاس پر مبنی ہے اور دفع حرج اور رفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ توضیح بڑی چشم کشا ہے: وأما الترك (ترك القياس) لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الأجانات فإن القياس يأبى جوازه. لأن ما يرد عليه النجاسة يتجنس بملاقاته. تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة تتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس متروكا بالنص" (اصول السرخسی: ۲،۲۰۲)۔ "ضرورت کی بناپر قیاس کو ترک کرنے کی مثال یہ ہے کہ کنویں اور حوض جو ناپاک ہوگئے ہوں ان کی پاکی کا مسئلہ ہے، اسی طرح ٹب میں دھوئے ہوئے ناپاک کپڑوں کے پاک کرنے کا حکم ہے کہ یہ خلاف قیاس حکم ہے، اس لئے کہ جو چیز نجاست پر گرتی ہے وہ بھی نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتی ہے، ہم نے ضرورت عامہ کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کردیا ہے، حرج اور مشقت سے بچنا نص سے ثابت ہے اور ضرورت کے مواقع پر حرج کا تحقق ہوتا ہے، لہٰذا اگر ایسے موقع پر قیاس کو لیا جائے تو یہ بمقابلہ نص کے قابل ترک ہے"۔

احکام ضروریہ کا حکم:

جہاں تک احکام ضرورت کے وجوب واباحت کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے یہاں عام طور پر یہی دو صورتیں صراحت سے ملتی ہیں، وجوب اور اباحت، اگر دلیل حرمت اور حکم حرمت موجود ہو تو ضرورت پر مبنی حکم محض جائز ہوگا اور اگر شارع نے حکم حرمت ہی کو ختم کردیا ہو تو ضرورت پر مبنی حکم واجب ہوگا۔ فقہاء شوافع نے اس میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور رخصت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب، مستحب، مباح، خلاف اولیٰ اور مکروہ، چنانچہ سیوطی کا بیان ہے:

"رخصت کی ایک قسم رخصت واجبہ کی ہے، جیسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا کہ جس کو بھوک اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو گو وہ مقیم اور تندرست ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح شراب کے ذریعہ لقمہ کو نیچے اتارنا۔ بعض رخصتیں مستحب ہیں، جیسے سفر میں قصر اور افطار کی اجازت، اس شخص کے لئے جس شخص کو سفر اور بیماری میں روزہ شاق گذرتا ہو، اسی طرح ظہر میں تاخیر کی اجازت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت، بعض رخصتیں مباح ہیں، جیسے بیع سلم اور بعضے خلاف اولیٰ ہیں، جیسے موزوں پر مسح، جمع بین الصلاتین اور جس کو روزہ سے تکلیف نہ ہو اس کے لئے افطار، اس شخص کا تیمم کرنا جس کو مناسب قیمت سے زیادہ میں پانی مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو، بعض رخصتیں مکروہ ہیں، جیسے تین مرحلہ سے کم کے سفر میں قصر کرنا" (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱/۷۱)۔

اسی طرح کی بات بدرالدین زرکشی نے بھی لکھی ہے (البحر المحیط: ۱/۳۳۰) حنفی علماء اصول کے یہاں یہ تقسیم غالباً اس صراحت کے ساتھ مذکور نہیں، تاہم تفتازانی نے ایک اشکال کو حل کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے (شرح التلویح علی التوضیح: ۲/۱۲۸)، البتہ فقہاء احناف نے ضرورت وحاجت کی بناپر جو احکام دیئے ہیں، ان جزئیات پر نظر کی جائے تو کہیں جواز، کہیں جواز مع الکراہت اور کہیں خلاف اولیٰ کی صراحت ووضاحت مل جانا دشوار نہیں، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ضرورت وحاجت کی بناپر دیئے گئے احکام میں وجوب واستحباب تو شاید منصوص ہی رخصتوں میں ثابت ہے اور کراہت، خلاف اولیٰ اور اباحت دفع حرج کے طور پر دیئے گئے اجتہادی احکام میں بھی ثابت ہیں۔

ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کی حدود وشرائط:

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ عام طور پر فقہاء نے ان کو وضاحت وصراحت کے ساتھ منقح نہیں کیا ہے، تاہم فقہی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلہ میں اصول وقواعد مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

ا۔اہون البلیتین کا انتخاب:

ضرورت کا بنیادی مقصد کسی مفسدہ کو دور کرنا اور مصلحت کو حاصل کرنا ہوتا ہے، چنانچہ اضطرار کی حالت میں اکل میتہ کی اجازت کا منشا مفسدۂ موت سے حفاظت اور مصلحت حیات کا حاصل کرنا ہوتا ہے، اس لئے پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ احکام ضروریہ یا حاجیہ کے ذریعہ جس مفسدہ سے تحفظ حاصل کیا جارہا ہو، خود ان احکام کے ارتکاب میں اس درجہ یا اس سے زیادہ بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو، چنانچہ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کے قواعد مشہور ومعروف ہیں:

(۱) "الضرر لا یزال بالضرر"۔ (ایک ضرر کے ذریعہ دوسرے ضرر کو دور نہیں کیا جائے گا)۔

(۲) "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" (ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے)۔

(۳) "إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتکاب أخفهما" (جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کمتر ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر سے بچا جائے گا)۔

(۴) "إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قلمت دفع المفسدة غالبا" (اگر مفسدہ سے بچنے اور مصلحت کے حصول کا ٹکراؤ ہو تو مفسدہ کو دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی)۔

(۵) "المصلحة تراعی،اذا غلبت علی المفسدة" (ابن نجیم نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وقد تراعی المصلحة لغلبتها علی المفسدة)۔ (مصلحت کی رعایت اس وقت کی جائے گی جبکہ اس کا مفسدہ کم ہو)۔

ان تمام قواعد کا خلاصہ یہی ہے کہ دو میں سے اہون اور کمتر مفسدہ کو بڑے مفسدہ سے بچنے کے لئے گوارا کیا جاسکتا ہے، اسی لئے فقہاء شوافع نے "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدے میں "بشرط عدم نقصانها عنها" کا اضافہ کیا ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۳)۔

اس کی توضیح یوں ہے کہ احکام کے مقاصد پانچ ہیں: تحفظ دین، تحفظ نفس، تحفظ نسل، تحفظ مال، تحفظ عقل، شریعت کے احکام وہدایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مقاصد پنجگانہ میں ترتیب بھی یہی ہے، پھر ان مقاصد خمسہ سے متعلق احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت، تحسین۔ اب اصول یہ ہوگا کہ اگر ان مقاصد خمسہ میں سے ایک کی ضرورت اور دوسرے کی حاجت کا ٹکراؤ ہو جائے تو ضرورت اور حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت کو ترجیح دی جائے گی، مثلاً اگر ایک شخص نماز میں مشغول ہو اور کسی شخص کے ڈوب جانے یا جل جانے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ کر شخص مذکورہ کو بچانا واجب ہے، کیونکہ شخص مذکور تحفظ نفس کے اعتبار سے ضرورت کی کیفیت میں ہے اور نماز کو پورا کرنا اور درمیان میں نہ توڑنا تحفظ دین کے شعبہ میں از قبیل حاجت ہے، لہذا ضرورت کو حاجت پر ترجیح ہوگی۔

اگر مقاصد خمسہ میں سے دونوں کی "ضرورت" ہی میں تضاد وتعارض کی کیفیت پیدا ہو جائے، تو دین کو نفس پر، نفس کو نسل پر، نسل کو عقل پر، اور عقل کو مال پر ترجیح ہوگی، مثلاً جہاد فی سبیل اللہ تحفظ دین کے لئے ضرورت ہے اور جہاد سے اجتناب تحفظ نفس کے لئے ضرورت ہے، یہاں تحفظ نفس پر تحفظ دین کو ترجیح ہوگی اور جہاد فرض ہوگا، اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اکراہ کی کیفیت ہو جائے تو تحفظ جان کے پیش نظر عورت کے لئے اس کی اجازت ہے، اسی طرح تحفظ جان کے لئے از راہ علاج لقمہ حلق سے اتارنے کیلئے شراب پینے کی اجازت ہے، یہ تحفظ نفس کی ضرورت کو تحفظ نسل اور تحفظ عقل پر ترجیح دینا ہے۔

ہر چند کہ ضرورت وحاجت اور تحسین پر عمل اور ترجیح کے سلسلہ میں یہ اصول توضیح وتنقیح کے ساتھ شاید اصولیین نے نہیں لکھے ہیں، لیکن اگر بنظر غائر فقہاء کے اجتہادات وترجیحات اور جا بجا ان کے اصولی مستدلات پر نظر کی جائے تو ان شاء اللہ اس کی تصدیق ہو جائے گی، مثلاً امام عبدالعزیز بخاری کا بیان ہے:

''وکذلك فی اسهلاك أموال الناس یرخص فیه بالإکراه التام، لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام أن یجعل وقایة لها'' (کشف الاسرار: ۴،۶۵۷)۔ (اسی طرح حالت اکراہ میں لوگوں کے مال ہلاک ہونے کی رخصت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ جان کی اہمیت مال سے بڑھ کر ہے، لہذا مناسب ہوا کہ اس کو تحفظ جان کے لئے ڈھال بنالیا جائے)۔

آمدی کہتے ہیں: ''لأن الارتکاب أدنی الضررین یصیر واجباً نظرا إلی دفع أعلاهما کإیجاب شرب الخمر علی من غص بلقمة ونحوه'' (الاحکام فی اصول الأحکام: ۱،۱۳۵)۔ (بڑے ضرر سے بچنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمتر ضرر کا ارتکاب واجب ہو جاتا ہے، مثلاً جس شخص کو لقمہ اٹک گیا ہو اس کے لئے شراب پینا واجب ہو جاتا ہے)۔

جان بچانے کے لئے شرب خمر کی اجازت کیونکر ہوگی؟ دوسرے لفظوں میں حفاظت عقل پر حفاظت نفس کو کیوں ترجیح دی جائے گی، اس سلسلہ میں سرخسی

کی یہ بات قابل ذکر ہے:

"جو شخص حرام کھانے سے رک جائے یہاں تک کہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے وہ گنہگار ہوگا، اس کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ سبب حرمت یہ ہے کہ میتہ کھانے کے ضرر سے اپنے بدن کو بچانا اور شراب نوشی سے پیدا ہونے والے فساد اور خلل سے عقل کو بچانا واجب ہے اور کل کو ہلاک کرکے بعض کو بچایا نہیں جاسکتا، پس اس حالت میں مردار اور شراب سے رکنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے، باوجودیکہ اس سے کوئی مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا جس وجہ سے یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں، لہٰذا اس طرح رخصت سے فائدہ نہ اٹھا کر اپنے رب کا فرمانبردار نہ ہوگا۔ بلکہ آپ اپنی جان کو ضیاع کرنے والا مقرر ہوگا، لہٰذا وہ گنہگار ہوگا" (اصول السرخسی: ۱ر ۲۲ا۔۱۲۱)۔

۲۔ دوسرے کے حق میں مفسدہ نہ بن جائے:

"ضرورت" کے ذریعہ اگر کسی کے شخصی مفسدہ کو دور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لئے اس درجہ کے یا اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "الضرر لا یزال بالضرر" کا منشا یہی ہے، امام عبدالعزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

"محرمات کی مذکورہ تقسیم کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم زنا، قتل اور زخمی کرنا ہے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور نہ تو اس میں کوئی رخصت ہے، اس لئے کہ رخصت ہلاکت کے خوف سے ہے اور اس میں مجبور اور جس کے ساتھ ظلم پر مجبور کیا جارہا ہے دونوں برابر ہیں، پس اس تعارض کی وجہ سے اکراہ کا حکم ساقط ہوجائے گا" (کشف الاسرار: ۴ر ۶۵۷)۔

اسی لئے فقہاء نے مضطر کو اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دوسرے مضطر شخص کا کھانا کھائے۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۷)

۳۔ مباح متبادل موجود نہ ہو:

اگر ضرورت وحاجت کی بنا پر کسی منصوص حکم میں تخصیص کی جارہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو، یہ دراصل "ضرورت" کی شرط نہیں، بلکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اگر کسی ممنوع کا متبادل موجود ہو تو پھر وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل ہی نہیں کرسکتا، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ "نبیذ تمر" سے وضو کی اجازت فقہاء اس وقت دیتے ہیں جب ماء مطلق موجود نہ ہو (قاضی خان علی ہامش الہندیہ: ۱ر۱۷)، اور ریشم کے کپڑے کی امام ابوحنیفہ کے نزدیک باوجود خارش وقتال کے اس لئے اجازت نہیں کہ اس کام کے لئے ایسے کپڑے کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، جس کا بانا ریشمی اور تانا غیر ریشمی ہو (الفتاوی الہندیہ: ۵ر ۳۱ا۔۳۳)، از راہ علاج شراب کا استعمال کیا جاسکتا ہے مگر اس وقت جبکہ اس سے کوئی چارہ نہ رہ جائے (الفتاوی الہندیہ: ۵ر ۳۵۵)، عبادات ومعاملات میں اس طرح کے احکام منصوص بھی موجود ہیں اور فقہاء کے اجتہادات میں بھی ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔

۴۔ بہ قدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے:

یہ بھی ضروری ہے کہ جو محرمات وممنوعات شخصی ضرورت وحاجت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں، ان کا محض ضرورت کے بہ قدر ہی استعمال کیا جائے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں یہ قواعد ملتے ہیں:

"ما أبیح للضرورۃ یقدر بقدرھا"۔ (جو چیزیں از راہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں وہ بقدر ضرورت ہی جائز رہتی ہیں)۔

"ما جاز لعذر بطل بزوالہ"۔ "إذا زال المانع عاد الممنوع" (جو چیزیں کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ممنوع ہوجاتی ہیں)۔

یہ قواعد دراصل قرآن کی آیت اضطرار ہی سے ماخوذ ہیں اور مفسرین کے یہاں اس کی صراحت ووضاحت موجود ہے، فقہاء کے یہاں ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے اکثر احکام اس تصور کے آئینہ دار ہیں، "مشتے از خروارے" چند یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

☆ مردار سے بہ قدر تحفظ حیات ہی کھانے کی اجازت ہے۔

☆ بعض فقہاء نے کھلے میدانوں اور صحرائی علاقوں میں کنویں میں گرنے والے جانور کے فضلہ کو قابل عفو مانا ہے کہ کنووں پر منڈھیر نہ ہونے کی وجہ سے اس

سے بچاؤ دشوار ہے، شہر میں یہی قابل عفو نہیں کیونکہ عام طور پر کنوؤں پر منڈھیر ہوا کرتی ہے۔

☆ شہید کا خون اس کے حق میں پاک ہے، دوسرے کے حق میں ناپاک۔

☆ طبیب کو حصہ ستر بہ قدر حاجت ہی دیکھنے کی اجازت ہے۔

☆ شوافع کے نزدیک مجنون و پاگل کی ایک سے زیادہ شادی نہیں کی جاسکتی۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی ۷۵۔ ۷۴)

☆ حالت اضطرار میں دوسرے کا مال کھایا جاسکتا ہے، مگر یہ اجازت صرف رفع گناہ کی حد تک ہے، بعد کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا (التوضیح والتلویح: ۱۲۸/۲)۔

۵۔ کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو:

ضروری اور حاجی احکام کی بنا پر کسی نص کا ''اہمال'' اور اس کو بالکل ہی بے اثر کردینا درست نہیں ہے کہ: ''المشقة والحرج، إنما يعتبران في موضع لا نص فيه. وأما مع النص بخلافه فلا، ولذا قال أبوحنيفة ومحمد بحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه إلا الإذخر وجوز أبو يوسف رعيه للحرج''۔ (مشقت اور حرج ایسی جگہوں میں معتبر ہیں جہاں نص موجود نہ ہو، جہاں نص موجود ہو وہاں معتبر نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اذخر کے علاوہ حرم شریف کی گھاس کو چرانا اور کاٹنا حرام قرار دیا ہے، جبکہ امام ابو یوسف نے بوجہ حرج جائز قرار دیا ہے)۔

چند سطروں کے بعد پھر ابن نجیم لکھتے ہیں: "ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النص" (الأشباه والنظائر: ۸۲-۸۳). (امام صاحب کے نزدیک موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار ہی نہیں ہے)۔

ابن نجیم کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو یوسف مواضع نص میں بھی مشقت کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بھی فقیہ نص کے اہمال و بے اثر کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا، صرف طوفی کے یہاں اس کی گنجائش ہے، جو قول شاذ ہے اور سلف صالحین کے درمیان ہمیشہ ایک ناقابل قبول اور مطعون قول رہا ہے، اصل یہ ہے کہ ایک ہے نص کا اہمال، یعنی نص کے حکم کو یکسر بے اثر و بے نتیجہ کردینا، یہ جائز نہیں، اگر اس کی اجازت ہو تو شریعت بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے، دوسری صورت ہے ضرورت کے تحت نص کی تخصیص اور شریعت کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس سے استثناء حاصل کرنا، یہ صورت درست ہے اور فقہاء کے یہاں اس کی بہ کثرت نظیریں دستیاب ہیں، مثلاً مذکورہ مثالوں ہی پر غور کیا جائے کہ کپڑے کے حق میں بلی کے پیشاب کی نجاست، صحرائی کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ سے درگزر، معالج کے لئے مریض کے حصہ ستر کو دیکھنے کی اجازت، یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جس میں ضرورت کی بنا پر نص کے عموم میں تخصیص کی گئی ہے، چنانچہ فقہاء نے عرف کے ذیل میں اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ عرف نص کے لئے مخصص بن سکتا ہے یا نہیں اور ان کی تمام تصریحات اور اجتہادات پر نگاہ کی جائے تو یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ ضرورت بالفعل پائی جائے:

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو، محض امکان کے درجہ میں نہ ہو، اسی طرح اضطرار کے درجہ کی ضرورت کی بنا پر جن محرمات کی اجازت دی جاتی ہے ان کے لئے ضروری ہے کہ بالفعل اضطرار کی صورت موجود ہو محض متوقع نہ ہو، ڈاکٹر زحیلی لکھتے ہیں: ''أن تكون الضرورة قائمة منتظرة في المستقبل أي أن يحصل في الواقع خوف الهلاك على النفس أو المال بغلبة الظن حسب التجار أو التحقق من خطر التلف لو لم يأكل'' (۶۷)۔ (ضرورت کے متحقق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ضرورت فی الحال موجود ہو، محض امکان کے درجہ میں نہ ہو، یعنی فی الحال جان کی ہلاکت کا خوف ہو یا تاجرانہ تجربہ کے مطابق مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہو یا یہ کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت کا یقین ہو)۔

ضرورت وحاجت کے تحت دیئے گئے بعض احکام تو وہ ہیں جو منصوص ہیں اور جن کو کتاب وسنت نے اصولاً مشروع قرار دیا ہے یا ان کی مشروعیت پر اجماع ہوگیا ہے، جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم، اجارہ یا استصناع کی اجازت یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں، ایسے منصوص احکام اصل میں ضروری وحاجی ہیں ہی نہیں، کچھ احکام وہ ہیں جن کو مستقل طور پر مشروع نہیں کیا گیا ہے، لیکن غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر اور محدود حد تک اس کی حرمت اٹھا دی گئی ہے، جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت، اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

بہت سے احکام ہیں کہ فقہاء نے ضرورت وحاجت کی بنا پر ان کو مستقل طور پر جائز قرار دیا ہے، جیسے پاکی وناپاکی کے مسائل میں بہت سی سہولتیں اور رعایتیں، یہ بھی مستقل احکام کے درجہ میں ہیں اور عام طور پر اس قسم کی رعایت محرمات قطعیہ میں نہیں برتی گئی ہے، بلکہ جن مسائل میں بظاہر نص متعارض ہو یا قیاس متعارض ہو اور سلف کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو، اسی میں فقہاء ضرورت وحاجت کے تحت مستقل طور پر جواز کا حکم لگاتے ہیں، غیر معمولی حالات جن میں فقہاء نے محرمات قطعیہ کی اجازت دی ہے، جیسے "اکراہ" تو وہاں بھی ان احکام کی حیثیت محض استثنائی اور عارضی ہوتی ہے۔

تاہم ضرورت کے تحت جو احکام دیئے جاتے ہیں، ان پر دوسرے احکام کو قیاس کیا جانا درست نہیں، اسی لئے فقہاء نے ان استحسانی احکام کو جو ضرورت پر مبنی ہوں، نا قابل قیاس مانا ہے، عبد العزیز بخاری کا بیان ہے:

"استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت حکم اور استحسان بالاثر اور بالاجماع یا بالضرورت سے ثابت حکم کے درمیان یہ فرق ہے کہ استحسان بالقیاس میں قیاس جائز ہے برخلاف اس کے جو اثر اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو کہ اس میں قیاس کی گنجائش نہیں" (کشف الاسرار: ۴/ ۲۰-۱۹)۔

ضرورت وحاجت کے اسباب ومحرکات:

ضرورت اور حاجت پیدا ہونے کے مختلف اسباب ہیں، ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت" کا نام دیا ہے، یا جن کو "اسباب رخص" کہا جاتا ہے، جیسے سفر، مرض، اکراہ، نسیان، خطا، جہل وغیرہ، عام طور پر ان احکام سے متعلق سہولتیں اور رخصتیں منصوص ہیں اور اجتہاد وقیاس کی بنا پر بہت کم ان میں اضافہ کی گنجائش ہے، چنانچہ امام رازی کہتے ہیں: "مذهب الشافعي أنه يجوز إثبات التقديرات والكفارات والحدود والرخص بالقياس، وقال أبوحنيفة وأصحابه لا يجوز" (المحصول في علم الأصول: ۵/ ۳۴۹)۔ (امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اوزان ومقادیر، کفارات، حدود اور رخصتیں قیاس سے ثابت کئے جاسکتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اس کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں)۔

لیکن فقہاء نے عام طور پر اجتہاد کے ذریعہ کسی بات کو حاجت وضرورت کا درجہ دے کر حکم میں تخفیف وسہولت کی بنیاد "عرف وعادت" کو بنایا ہے، کیونکہ جو چیز انسان کی عادت میں داخل ہو اس سے اس کو روکنا اس کے لئے حرج وتنگی کا باعث ہو جاتا ہے، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس قسم کے اقوال ہیں کہ:

"ولهم في ذلك عادة ظاهرة وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج" (رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۴۰)۔ (اس سلسلہ میں لوگوں کے مروج طریقے ہیں اور ان کو ان کی عادات ورواجات سے روکنے میں حرج ہے)۔

اس لئے خیال ہوتا ہے کہ تعامل ہی نہیں، بلکہ استحسان بالضرورت بھی اصل میں "الضرورات تبيح المحظورات" ہی کی تفسیر ہے، البتہ استحسان بالضرورت میں چونکہ انہی ضروری وحاجی احکام کو رکھا جاتا ہے جو قیاس یا شریعت کے اصول عامہ کے خلاف ہوں، اس لئے عرف وتعامل کو مستقل مصدر تشریع قرار دیا گیا ہے تاکہ عرف وتعامل کے تحت ان امور کو لایا جاسکے جن کے چھوڑنے میں لوگوں کے لئے حرج ومشقت ہے اور کسی نص کے عموم سے متصادم ہیں، پس جس بات کو قواعد فقہ کے موسسین نے "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" سے تعبیر کیا تھا، اس کو اصولیین نے اپنے یہاں استحسان بالضرورت اور عرف وتعامل کا عنوان بخشا ہے۔

یہ ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہیں، بلکہ اصولیین کے یہاں متعدد ایسے اصول ہیں جو معمولی ترمیم کے ساتھ بعض قواعد فقہ ہی کی ترجمان اور اس کے مقصد ومنشاء کا بیان ہیں، مثلاً "اليقين لا يزول بالشك" اور اس کے ذیل میں آنے والے قواعد بڑی حد تک "استصحاب" سے عبارت ہیں، اسی طرح علماء اصول کے یہاں عرف وعادت ایک مستقل ماخذ قانون ہے، مگر کیا "العادة محكمة" میں بھی سادہ طور پر یہی بات نہیں کہی گئی ہے؟ اصولیین جس چیز کو "سد ذرائع" کہتے ہیں، کیا "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه" اور "ما حرم فعله حرم طلبه" میں بھی یہی روح کار فرما نظر نہیں آتی، اصولیین نے "قیاس" کے دائرہ کو جن بندشوں سے محدود کیا ہے، کیا قواعد فقہیہ: "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص" اور "ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس" میں انہی کو سمیٹنے اور دریا بہ کوزہ کرنے کی سعی نہیں کی گئی ہے؟ پس خیال ہوتا ہے کہ "عرف، عموم بلوی، استحسان بالعرف، استحسان بالضرورت" عوارض اہلیت کی وجہ سے بعض دفعہ تکلیف کا نہ پایا جانا اور بعض دفعہ تخفیف ویسر کے ساتھ مکلف سے حکم کا متعلق ہونا، یہ سب اصولی واصطلاحی تعبیر اسی امر کی ہے کہ جس کو سادہ طور پر قواعد فقہ میں "الضرورات تبيح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" سے تعبیر کیا گیا ہے، گو ممکن ہے بعض جگہ ان قواعد واصول کی تطبیق میں کسی فرق وتفاوت بھی پایا جائے لیکن روح اور مقصد ومنشاء دونوں کا ایک ہی ہے۔

ضرورت وحاجت کے موثر ہونے کے مواقع:

حقیقت یہ ہے کہ ضرورت وحاجت ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد وضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) تمام ہی ابواب فقہیہ پر اثرانداز ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء کے یہاں جس طرح طہارت ونجاست اور عبادات کے مسائل میں ضروری وحاجی احکام کا ذکر ملتا ہے، اسی طرح معاملات کے باب میں بھی اسی طرح کے احکام کثرت سے ملتے ہیں، خیار نقد ثمن کی اجازت، نمونہ دکھا دینے سے خیار رویت کا ساقط ہوجانا، خیار غبن فاحش، بیع وفا کی بابت مشائخ بلخ کا فتویٰ ''تسعیر'' محتکر کے اشیاء خوراک کی فروختگی، بلاتعیین وقت حمام سے استفادہ کی اجازت، حاجت کی بناپر سودی قرض کے حصول کی اجازت، ضمان درک اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جو معاملات کے ابواب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی قبیل سے متاخرین کا بیان کیا ہوا وہ جزئیہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کسی خاص راستہ پر چلنے کی تلقین کی، اس کے مامون ہونے کی یقین دہانی کی اور ضائع ہونے کی صورت میں مال کی ضمانت لی تو اگر اس راستہ میں اس کا مال لوٹ لیا گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حقوق العباد میں ضرورت اس وقت موثر ہوتی ہے جبکہ اس کی تلافی اور انجبار ممکن ہو، چنانچہ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: ''وفی أكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت إلا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الإكراه'' (التوضيح والتلويح: ۲،۱۳۸)۔ (حالت اکراہ میں دوسرے کا مال جو اس کے لئے حرام ہے کھا سکتا ہے گو دوسرے شخص کی ملکیت بھی موجود ہے اور کھانے والے کے حق میں حرمت باقی ہے، لیکن اس سے دوسرے کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہوگا محض ضرورت فوت ہوتی ہے کیونکہ تاوان واجب قرار دے کر اس کی تلافی ممکن ہے)۔

حاجت کے درجہ کے احکام بھی حقوق العباد میں موثر ہوتے ہیں، مگر انہی تحدیدات کے ساتھ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، چنانچہ حاجت کے ذیل میں فقہاء نے اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کے درخت پر چڑھنے کی وجہ سے دوسرے شخص کے گھر میں بے پردگی ہوتی ہو تو درخت پر چڑھنے سے منع کیا جائے گا۔ اس میں ایک انسان کی حاجت کی بنیاد پر اپنی ملکیت کے آزادانہ استعمال سے روکا گیا ہے، اسی طرح تاجران پارچہ کے درمیان بھٹی بنانے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے ان کو نقصان پہنچ سکتا ہے، اگر کسی شخص کا سامان دوسرے کے مکان کی اجازت کے بغیر ہی اس کے گھر میں داخل ہوجائے (الاشباہ والنظائر، قاعدہ ''الضرر یزال'' دیکھا جائے)، ایسا بھی ہوا ہے کہ ایسے مواقع پر فقہاء نے بہ مقابلہ امام صاحب کے اگر صاحبین کے قول میں حاجت انسانی کی زیادہ رعایت اور ضرر سے تحفظ محسوس کیا ہے تو صاحبین کی رائے کو ترجیح دیا ہے، چنانچہ مشہور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کا بیان ہے:

''الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع أحكام الشرع يترتب إباحة المحظورات وترك الواجب'' (الفقه الاسلامي وأدلته: ۲،۵۱۴)۔ (ضرورت ایک مکمل نظریہ ہے جو تمام ہی احکام شرع کو شامل ہے اس طور پر کہ اس سے کسی ممنوع کا ارتکاب اور واجب کا ترک جائز ہوجاتا ہے)۔

حاجت کا مقام اور ان کا اعتبار:

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے ہے کہ حاجت سے محرمات مباح نہیں ہوتیں، صرف عبادات میں تخصیص ہوتی ہے، چنانچہ سیوطی نے بعض حضرات کا قول نقل کیا ہے: ''والحاجة كالجائع الذی لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۶۷)۔ (حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا شخص ہے، اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا، البتہ شدید تکلیف ومشقت میں مبتلا ہوجائے گا، یہ درجہ کسی حرام کو مباح تو نہیں کرتا ہے، البتہ روزہ دار کے لئے اس کی وجہ سے روزہ توڑ دینا جائز ہوجاتا ہے)۔

لیکن مشہور قاعدہ یہی ہے کہ: ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۹، لابن نجیم مع الغمز: ۱،۲۹۳)۔ (حاجت عام ہو یا خاص ضرورت ہی کے درجہ میں شمار کرلی جاتی ہے)۔

ضمان درک، دخول حمام کی اجرت اور سودی قرض کا حصول وغیرہ، احکام جن کا اوپر بھی ذکر آیا ہے، اسی زمرے میں داخل ہیں (حوالہ سابق)، بعض شوافع نے اسی قاعدہ کے تحت فرائض وواجبات کی تعلیم کے لئے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۰)۔

حاجت کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں: شخصی حاجت، خصوصی حاجت، عمومی حاجت، شخصی حاجت سے مراد افراد کی حاجت ہے، چونکہ حاجت کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے، جو مختلف افراد کے درمیان متفاوت معیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس میں تحدید خاصی دشوار ہے، اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں، شاید سیوطی کا اشارہ اسی طرف ہو کہ:

''والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة'' (الاشباه والنظائر للسيوطي: ۱۷۹)۔ (حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے)۔

لیکن یہ کہنا کہ انفرادی حاجت مطلق طور پر احکام میں موثر نہیں ہوتی ہے، فقہی جزئیات کی روشنی میں اس کی تصدیق مشکل ہے، فقہاء نے اپنے جائز حق کی وصولی کے لئے رشوت دینے کی اجازت اور حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے، کسی مفسدہ سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے، یہ سارے احکام انفرادی حاجت ہی پر مبنی ہیں۔

دوسری قسم خصوصی حاجت کی ہے، خصوصی حاجت سے مراد کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے۔ (المدخل الفقہی العام للزرقاء: ۲/ ۹۹۷)......... تیسری قسم کی حاجت عامہ کی ہے، یعنی ایسی حاجتیں جن میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں، اوپر ابن نجیم اور سیوطی کی صراحت گذر چکی ہے کہ حاجت عام ہو یا خاص، ہر دو صورت میں معتبر ہے، یہی اکثر علماء کی رائے ہے، گو بعض فقہاء کے نزدیک حاجت خاصہ کا اعتبار نہیں، شاطبی نے عربی سے نقل کیا ہے: ''إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا وفي بعض أصول الشافعي اعتباره'' (الموافقات في أصول الأحكام)۔ (جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں واقع ہو جس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہوں تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک ایسا حرج معتبر نہیں ہے، البتہ امام شافعی کے بعض اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی اعتبار ہے)۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ ''حاجت انفرادی'' بھی ''حاجت خاصہ'' میں داخل ہے، کیونکہ فقہاء نے حاجت خاصہ کی حقیقت میں ایک طبقہ کی شرکت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے اور متعدد فقہی جزئیات موجود ہیں، جن میں انفرادی اور شخصی حاجت کو قبول کیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، شیخ زرقاء نے حاجت خاصہ کی یہ تعریف عرف خاص اور عرف عام کی تعریف کو سامنے رکھ کر کی ہے، لیکن حاجت کو عرف وعادت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ عرف وعادت کی حقیقت اور ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ اس قول یا فعل یا طریقہ میں افراد کے ایک مجموعہ کی شرکت ہو، اس کے بغیر کوئی چیز عرف وعادت بن ہی نہیں سکتی، حاجت کا معاملہ ایسا نہیں ہے، اس لئے حاجت خاصہ میں شخصی اور انفرادی حاجت بھی داخل ہے اور جہاں فقہاء ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' لکھتے ہیں، وہاں اس قسم کی حاجت بھی اس قاعدہ کے تحت داخل ہوتی ہے۔

ضرورت وحاجت کے احکام میں موثر ہونے میں فرق:

ضرورت اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اجازت میں بنیادی فرق وہی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے: ''حرام لذاتہ کی اباحت صرف ضرورت ہی کے لئے ہے، کیونکہ اس کے حرام ہونے کا سبب ذاتی ہے، پس یہ خود ہی ضروری کا درجہ رکھتا ہے، لہذا اس تحریم کے ازالہ کے لئے ضروری ہے کہ اسی درجہ کی ضرورت ہو، لہذا اگر سبب حرمت عقل پر متعدی وزیادتی ہو جیسے شرب خمر ہے، تو اب شراب اسی وقت مباح ہوگی جب کہ پیاس سے مرجانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ ضرورت ہی حرمت کو ختم کر سکتی ہے، کیونکہ یہ حرمت بجائے خود ضرورت کے درجہ میں ہے، رہا حرام لغیرہ تو وہ حاجت کی بنا پر ہی مباح ہے، ضرورت کا ہونا ضروری نہیں، کیونکہ یہ خود بھی ضرورت کے درجہ کی نہیں ہے، چنانچہ اگر علاج کی غرض سے عورت کا حصہ ستر دیکھنا ضروری ہو جائے تو دیکھنا جائز ہے'' (اصول الفقہ لابی زہرہ: ۴۰)۔

البتہ یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کے یہاں شخصی ضرورت وحاجت کی بنا پر جو رخصتیں دی جاتی ہیں، وہاں ضرورت میں قریب بہ اضطرار کا درجہ اور حاجت میں بھی مشقت شدید اور ضرر شدید سے تحفظ مقصود ہوتا ہے، لیکن حاجت عامہ یا ایک قابل لحاظ طبقہ کو سامنے رکھ کر جو رخصت دی جاتی ہے، وہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت سے بھی حاصل ہوتی ہے، اس لئے ''شخصی ضرورت وحاجت'' کے تحت دیئے گئے حکم کی حیثیت استثنائی اور عارضی ہوتی ہے اور اجتماعی حاجت وضرورت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شخصی ضرورت وحاجت کے تحت نصوص کے استثناء کو گوارا کیا جاتا ہے اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام میں قیاس اور شریعت کے اصول عامہ سے استثناء کیا جاتا ہے۔ ''والفرق بينهما مما لا يخفى'' شیخ زرقاء نے اس طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں:

''وہ حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے نص شرعی کے بہ موجب ممنوع چیز کا وقتی طور پر جائز ہونا ہے، یہ اباحت اضطرار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے اور شخص مضطر ہی کے لئے ہے، اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں، البتہ قواعد وقیاس کے مخالف ہوتے ہیں، اور یہ مستقل حیثیت میں ثابت ہوتے ہیں جن سے حاجت مند اور غیر حاجت مند سبھی مستفید ہوسکیں'' (المدخل الفقہی العام: ۲/۹۹۹)۔

شیخ کی تحریر ان کے دو اصولوں پر مبنی ہے، اول یہ کہ ضرورت اضطرار کا ہم معنی ہے، دوم یہ کہ حاجت انفرادی بالکل ہی نا قابل اعتبار ہے جیسا کہ مذکور ہوا، راقم کے خیال میں محل نظر ہے، تاہم اس سے یہ بات بھی نکل آئی کہ انفرادی ضرورت وحاجت کی حیثیت مستقل حکم شرعی کی نہیں ہوتی اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔

اجتماعی حاجات کی اہمیت:...... انہی تفصیلات سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ شریعت میں اجتماعی مشقتوں اور مشکلات کا لحاظ بہ مقابلہ انفرادی مشقت کے زیادہ کیا گیا ہے، خود نصوص میں بیع سلم، اجارہ اور اس طرح کے دوسرے معاملات کی اجازت کو فقہاء نے ''حاجات'' میں شمار کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ احکام مشقت شدیدہ پر مبنی نہیں ہیں، اسی طرح فقہاء نے ضمان درک، بدل خلو، بیع بالوفا، خیار نقد ثمن، خیار غبن فاحش، اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ کے مسائل میں حاجت کی بنا پر جو رعایت کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ کسی شدید مشقت کے ازالہ پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ عمومی حالات وواقعات اور عادات کی وجہ سے نسبتاً خفیف درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی ان کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا جو محرمات لغیرہ ہیں یا جن ممنوعات کی بنیاد قیاس پر ہے نہ کہ نص پر، ان میں ''اجتماعی حاجت'' کی بنا پر ایسے مواقع پر بھی رخصت حاصل ہوتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت وتنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں ہوتی۔

ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد فقہیہ پر ایک طائرانہ نظر:

''ضرورت وحاجت'' کے سلسلہ میں فقہی قواعد بہ کثرت ہیں اور ان میں مراد ومصداق کے اعتبار سے تداخل بلکہ ترادف کی بھی کیفیت پائی جاتی ہے، تاہم اس سلسلہ میں اہل علم نے دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے۔ "المشقة تجلب التيسير" کے ذیل میں جس قسم کی جزئیات نقل کی گئی ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ نصوص احکام، عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بنا پر ہونے والی مراعات وتخفیفات سے متعلق ہیں، اس قاعدہ کے ذیل میں غالباً درج ذیل قواعد آتے ہیں:

☆ "الأمر إذا ضاق اتسع"۔ (کسی معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے تو وسعت پیدا ہو جاتی ہے)۔

☆ "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورات ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)۔

☆ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"۔ (ضرورت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے)۔

☆ "الضرورات تقدر بقدرها" (ضرورات صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہیں)۔

☆ "ما جاز لعذر بطل بزواله" (جو چیز کسی عذر کی بنا پر جائز ہو وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر نا جائز ہو جاتی ہے)۔

☆ "الاضطرار لا يبطل حق الغير" (اضطرار غیر کے حق کو باطل نہیں کرتا)۔

☆ "المشقة والحرج إنما يعتبر ان في موضع لا نص فيه. وأما مع النص بخلافه فلا"۔ (مشقت اور حرج کا اعتبار اس جگہ ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور جہاں نص موجود ہو وہاں اس کے خلاف حرج اور مشقت کا اعتبار نہیں)۔

ان تمام قواعد کی روح کو تین امور میں سمیٹا جاسکتا ہے:

الف: تنگی، مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہیں۔

ب: ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت کسی قدر ضرورت پر مبنی ہوگی اور کوشش کی جائے گی کہ مبتلی بہ کی ضرورت پوری کرنے میں کسی اور پر اس کی زد پڑتی ہو تو اس دوسرے شخص کے حق کو مکمل طور سے ضائع ہونے سے بچایا جائے، مثلاً مضطر اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا کھانے پر مجبور ہو جائے تو گو اس دوسرے شخص کا مال کھانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا، مگر اس کو مال کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔

ج: مشقت وحرج کی وجہ سے کسی نص کا اہمال اوراس کو یکسر غیر موثر کر دینا درست نہ ہوگا۔

دوسرا قاعدہ: "الضرر یزال" کے ذیل میں فقہاء نے جزئیات وقواعد نقل کئے ہیں، ان کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ اصل میں حقوق الناس، معاملات اور اجتہادی و مصلحی احکام سے متعلق ہے، اس کے ذیل میں یہ قواعد آتے ہیں:

☆ "الضرر یدفع بقدر الإمکان" (ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا)۔

☆ "الضرر لا یزال بمثله" (ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا)۔

☆ "الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف" (بڑے ضرر کو کمتر درجہ کے ضرر سے زائل کیا جائے گا)۔

☆ "یختار أھون الشرین" دو ضرر کا اجتماع ہو جائے تو کمتر درجہ کے ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

☆ "إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمها ضررا بارتکاب أخفهما" (دو مفسدہ کے تعارض کے وقت کمتر درجہ کے مفسدہ کا تحمل کر کے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا)۔

☆ "یحتمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام" (ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا)۔

☆ "درء المفاسد أولی من جلب المنافع" (سبب مفسدہ کو دور کرنا حصول منفعت سے اولیٰ ہے)۔

☆ "إذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع" (مانع اور مقتضی کے تعارض کے وقت مانع کو مقدم کیا جائے گا)۔

☆ "الضرر لا یکون قدیما" (ضرر قدیم نہیں ہوتا)۔

☆ "القدیم یترك علی قدمه" (قدیم کو قدامت پر باقی رکھا جائے گا)۔

الف: ضرر کو بہ قدر امکان دور کیا جائے گا، جدید ہو یا قدیم۔

ب: دو میں سے ایک ضرر کو قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کمتر ضرر کو قبول کر لیا جائے گا اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ ضرر عام کے مقابلہ خاص کم تر ہے۔

ج: ایک ضرر کو دور کرنے میں اگر اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د: جہاں مفسدہ کو دور کرنے میں کسی مصلحت کے حصول سے محرومی پیدا ہوتی ہو، وہاں مصلحت سے محرومی گوارا کی جائے گی اور مفسدہ کے دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

یہ قواعد وضوابط ہی ہیں جو دراصل "ضرورت" کے موثر ہونے کے مواقع کو بھی واضح کرتے ہیں اور اس کی شرائط وحدود کو بھی، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ (ان دو اساسی قواعد کے تحت ذیلی قواعد کے اندراج میں شیخ زرقاء سے استفادہ کیا گیا ہے (المدخل الفقهی العام: ۲/۹۹۱-۹۹۷) مگر ان اساسی قواعد کے محل اور ذیلی قواعد کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ اور بعض ذیلی قواعد کا اضافہ راقم کی طرف سے ہے)

خلاصہ جوابات

۱۔ ضرورت کے لغوی معنی "حاجت" کے ہیں...... "الضرورة الحاجة"

شریعت کے مقاصد خمسہ، حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقاء جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے، بلکہ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے، زندگی کے تمام شعبوں کو شامل ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے ضرر و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت ہو جاتی ہے۔

۲۔ "حاجت" کے لغوی معنی بھی حاجت مندی کے ہیں۔

مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

''ضرورت'' سے کم تر درجہ کی مشقت کے لئے اصطلاح میں ''حاجت'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن فقہاء کے یہاں اصطلاحی ضرورت کے موقع پر ''حاجت'' اور اس سے زیادہ اصطلاحی ''حاجت'' کے موقع پر ''ضرورت'' کا استعمال عام ہے۔

۳۔ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے وہ ضرورت ہیں اور جو ''ضرورت'' کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں، وہ ''حاجت'' ہیں، اس طرح ''ضرورت'' خاص ہے اور ''حاجت'' میں مقابلتاً عموم ہے۔ لیکن ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے، کیونکہ ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے۔

۴، ۵۔ ضرورت وحاجت کا معتبر ہونا کتاب وسنت سے ثابت ہے اور اس کی وجہ سے محرمات جائز ہوجاتی ہیں۔

۶۔ ضرورت وحاجت پر مبنی احکام کی حسب ذیل چار صورتیں ہوں گی:

الف: محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب: محرمات منصوصہ کی کسی خاص صورت کو ''نص'' نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو، اب یہ رخصت واجب ہوگی، اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج: محرمات منصوصہ کے عموم سے ''ضرورت'' کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د: قیاسی اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تو اب حکم ''رفع حرمت'' کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا۔

۷، ۸۔ ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کی درج ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ أہون البلیتین کا انتخاب کیا جائے۔

۲۔ دوسرے شخص کے حق میں اسی درجہ کا مفسدہ نہ کیا جائے۔

۳۔ مباح متبادل موجود نہ ہو۔

۴۔ بقدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے۔

۵۔ کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو۔

۶۔ ضرورت کے تحت عارضی طور پر جائز قرار دیئے جانے والے احکام میں یہ بھی ضروری ہے کہ ضرورت بالفعل پائی جائے۔

۹۔ ۱۰۔ ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں اور ان سے متعلق اکثر احکام بھی ''نص'' میں مذکور ہیں، یہ وہی ہیں جن کو اصولیین ''عوارض اہلیت'' یا ''اسباب رخص'' کہتے ہیں۔

فقہاء کے یہاں عرف وعادت اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصل بنیاد ہیں اور یہ اصول ضرورت ہی پر مبنی ہے۔

۱۱، ۱۲۔ ''ضرورت وحاجت'' کے تحت آنے والے احکام تمام ہی ابواب فقہیہ، نیز حقوق العبادات اور معاملات میں بھی اثر انداز ہوتے ہیں، البتہ حقوق العباد میں ضرورت کے موثر ہونے کے لئے بعض اضافی شرطیں بھی ہیں۔

۱۳، ۱۴، ۱۷۔ حاجت ضرورت کے قائم مقام بعض اوقات ہوا کرتی ہے، البتہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ کو جواز حاصل ہوجاتا ہے اور حاجت کی بنا پر حرام لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔

شخصی حاجت، حاجت خاصہ اور حاجت عامہ تینوں ہی موثر ہیں، البتہ حاجت عامہ کی رعایت زیادہ کی جاتی ہے اور شخصی حاجت میں مشقت شدیدہ ہی کی صورت میں رعایت برتی جاتی ہے، نیز عمومی حاجت پر مبنی احکام مستقل احکام کی حیثیت رکھتے ہیں اور شخصی حاجت پر مبنی احکام عارضی اور استثنائی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

۱۵۔ علاج ومعالجہ میں رخصت حاصل ہونے کے لے حاجت کا تحقق کافی ہے، اصطلاحی ضرورت کا تحقق ضروری نہیں۔

۱۶۔ ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کلیہ کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) "المشقة تجلب التيسير" یہ قاعدہ منصوص احکام عبادات اور حقوق اللہ سے متعلق ہے، اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ذیلی قواعد آئے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے:

الف: تنگی، مشقت اور ضرورت احکام میں باعث سہولت ہیں۔

ب: ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج: مشقت وحرج کی وجہ سے کسی ''نص'' کا اہمال درست نہیں۔

(۲) دوسرا قاعدہ "الضرر يزال" غالباً حقوق الناس، معاملات اور اجتہادی اور مصلحی احکام سے زیادہ متعلق ہے، اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ضمنی قواعد آتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں:

الف: ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے۔

ب: دو میں سے کمتر ضرر کو اور ''ضرر عام'' خاص کو گوارہ کیا جائے۔

ج: ایک ''ضرر'' کو دور کرنے کے لے اسی درجہ کا دوسرا ''ضرر'' کا ارتکاب نہیں کیا جائے۔

د: دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے۔

۱۸۔ اجتماعی حاجت کی اہمیت زیادہ ہے اور ایسے مواقع پر بھی اجتماعی حاجت سے رخصت وسہولت حاصل ہوجاتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت وتنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں۔

☆☆☆

ضرورت واضطرار کی بابت چند نکات وسوالات بحث ونظر کی روشنی میں

مولانا عبید اللہ اسعدی[1]

قرآن میں مضطر اسی شخص کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ جائے۔

قرآن:

قرآن وحدیث کی رو سے "مضطر" صرف اس شخص کو ماننا جس کی جان خطرے میں ہو درست نہیں ہے۔

یوں تو قرآن کریم میں اضطرار وضرورت اور زحمت ودشواری جیسے حالات کا تذکرہ بہت سی آیات میں آیا ہے (سورۂ بقرہ، آیت: ۱۸۵، سورۂ مائدہ، آیت: ۶، سورۂ حج، آیت: ۷۸، سورۂ توبہ، آیت: ۹۱) مگر خصوصیت سے "مضطر" کا تذکرہ خاص مفہوم میں پانچ جگہ آیا ہے اور ان مواقع میں بھی لفظ "ضرورت" یا "مضطر" نہیں آیا ہے، بلکہ "اضطر" (فعل مجہول) اور "اضطررتم" آیا ہے اور جن پانچ جگہوں میں یہ لفظ آیا ہے، سیاق کھانے پینے کا اور کھانے پینے کی حرام چیزوں کا ہے اور اس حال کی وجہ سے گنجائش کا تذکرہ کیا گیا ہے، اگرچہ ان مواقع میں آنے والے الفاظ میں کچھ فرق واختلاف بھی ہے، مثلاً ایک آیت میں اضطرار کے ذکر کے ساتھ اس کے سبب کا بھی تذکرہ ہے۔

"فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لإثم فإن الله غفور رحیم" (سورۂ مائدہ: ۳)۔ (جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا کو کھالے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں)۔

بقیہ جگہوں میں بعض دوسری قیود آئی ہیں۔ "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳، سورۂ انعام: ۱۴۵، سورۂ نحل: ۱۱۵)۔ جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو (کھانے میں) طالب لذت ہو اور نہ (قدر ضرورت وحاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو (اس حالت میں ان چیزوں سے کھانے میں بھی) اس شخص کے کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

ایک جگہ دونوں قیدوں کے بغیر صرف اس حال اور اس کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

"وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام: ۱۱۹)۔ (اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے)۔

ان سب آیات میں "اضطرار" کا تذکرہ تو ہے مگر لفظ "مضطر" نہیں۔ البتہ حدیث میں ضرور یہ لفظ آیا ہے، حضرت علیؓ کی ایک روایت ہے:

"نهی رسول الله ﷺ عن بیع المضطر" (ابوداؤد، البیوع باب بیع المضطر. مسند احمد، ۱،۱۱۶، وجامع الاصول، ۱،۵۲۸)۔ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضطر کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے)۔

حضرت عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا گیا ہے: "لا تبتع من مضطر شیئا" (لسان العرب، ۴،۴۸۴) (کسی مضطر سے کچھ نہ خریدو)۔

مذکورہ آیات میں سیاق کے مطابق مضطر اسی کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ چکی ہو، اگرچہ آخری آیت کچھ عموم رکھتی ہے (نظریة الضرورة الشرعیة، ص ۳۵) اس لئے کہ دوسری آیات سے اس کے الفاظ مختلف ہیں، پہلا حصہ بھی "قد فصل لکم ما حرم علیکم" (الانعام: ۱۱۹) اور دوسرا حصہ بھی "إلا ما

[1] شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ، ہتھورا، باندہ

اضطر رتم إليه" (الانعام:۱۱۹) ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

"والضروزة المذکورة فی الآیة منتظمة لسائر المحرمات وذکره لها فی المیتة و ما عطف علیها غیر مانع من اعتبار عموم الآیة فی سائر المحرمات" (احکام القرآن للجصاص، ۱۲۹/۱، ونظریة الضرورة، ص۱۴۷)۔ (یعنی اس آیت میں مذکورہ ضرورت تمام محرمات کوشامل ہے اور بعض آیات میں مرداروغیرہ کے سیاق میں اس کا تذکرہ اس آیت کے عموم سے مانع نہیں ہے)۔

اسی لئے احناف اور حنابلہ وظاہر یہ اور بہت سے لوگ بقول صاحب "مغنی" تمام علماء اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم عام ہے، کچھ تو آیت کی وجہ سے اور کچھ قیاس کی وجہ سے بھی۔

روایات میں جو یہ لفظ آیا ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا اور نہ سوچا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو کہ جان کے خطرے سے دو چار ومجبور ہے، ظاہر ہے کہ جان کی رو سے جس کو مضطر کہا جاتا ہے یا جس کو قرآن کریم میں مضطر کہا گیا ہے، وہ تو ایسا شخص ہے کہ جس کو کھانے پینے کی چیز اس طرح میسر نہ ہو کہ وہ اس سے جان کو محفوظ رکھ سکے، بلکہ وہ اس کا ایسا محتاج ہو کہ اس کی وجہ سے لب مرگ ہو۔

مگر جو آدمی خرید وفروخت کے باب میں مجبور ومضطر ہو اس کے لئے یہ حال ضروری نہیں اور نہ وہ اس قسم کا مضطر ہی مانا جائے گا، بلکہ وہ بھوک کی وجہ سے لب مرگ ہوئے بغیر اس حال سے دو چار ہوتا ہے اور اسے خرید یا فروخت کے حق میں مضطر قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ شراح نے بھی اس قسم کی گفتگو اس کے تحت فرمائی ہے اور اس کے مطابق حکم ذکر فرمایا ہے۔

خطابی وغیرہ نے (دو مفہوم ذکر کئے ہیں) ایک تو اس کو "مکرہ" کے معنی میں لے کر مکرہ واکراہ اور جبر وزبردستی کی بیع کا حکم ذکر کیا ہے اور دوسرے یہ کہ قرض وغیرہ اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے آدمی مجبور ہو کر اپنی کسی چیز کو فروخت کرے اصل قیمت سے کم پر، تو اس کو منع کیا گیا ہے، اگر چہ خرید وفروخت کا معاملہ کرنے پر بیع ہو جاتی ہے، یعنی مفید ملک ہوتی ہے۔ (جامع الاصول ۵۲۸/۱، ۵۲۹، وبذل المجہود ۳۹/۱۵، ۴۰) اور اس کی پوری وضاحت "درمختار ورد المحتار" کی عبارت سے ہوتی ہے:

"مضطر کی بیع وشراء فاسد ہے، یعنی آدمی کسی کھانے پینے وغیرہ کی چیز کو زیادہ قیمت میں خریدنے پر مجبور ہو، اسی طرح وہ صورت ہے جبکہ قاضی کسی کو فروخت کرنے پر مجبور ہو، اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو قرض کی ادائیگی کے لئے اپنا سامان بیچنے پر مجبور کرے یا ذمی کو مجبور کرے کہ وہ اپنے پاس موجود قرآن مجید کے نسخے کو یا مسلمان غلام کو فروخت کردے" (شامی ۵۹/۵)۔

اس موضوع پر مولانا ظفر احمد صاحب نے "اعلاء السنن" میں اچھی بحث کی ہے جس میں انھوں نے خطابی کی تفصیل میں مضطر کو یا اس کی دوسری صورت کو "محتاج" کے مفہوم میں قرار دیا ہے، آگے حاجت ومحتاج کی کچھ تفصیل آنے والی ہے، اور بھوک سے مضطر کے لئے کم از کم خریدار کی کئی صورت ذکر کی ہے (اعلاء السنن، ۲۰۴/۱۴ تا ۲۰۸)۔

ان دو روایتوں کے علاوہ بھی اس لفظ کا استعمال کافی آیا ہے اور اکثر قرآن مجید کی طرح فعل ہی استعمال کیا گیا ہے۔ اور لفظ "مضطر" بمعنی "جان در خطر" بظاہر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں کہیں نہیں آیا، یا یہ کہ صحاح ستہ وغیرہ میں نہیں آیا ہے، ہاں بعض صحابہ کی زبان سے اس مفہوم میں یہ لفظ نقل کیا گیا ہے، احادیث میں صحابہ کی ایک جماعت کا جو قصہ آیا ہے کہ غزوہ کے سفر میں تھے اور فاقہ سے دو چار تھے، تو اچانک ایک ساحل پر بہت بڑی مچھلی ان کو مل گئی، اس میں حضرت عبیدہ کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے۔

"جیش رسول اللہ ﷺ وفی سبیل اللہ عزوجل ونحن مضطرون" (نسائی، کتاب الصید باب میتة البحر)۔

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لشکر ہے، اور اللہ کے راستے میں نکلا ہوا ہے اور ہم بھوک سے مجبور وبیتاب ہیں)۔

عموماً "اضطرار" کا لفظ یا "ضرورت" کا لفظ بھی آیا ہے اور یہ الفاظ بھی اصطلاحی مفہوم میں نہیں آئے ہیں، بلکہ مجبوری اور ضرورت کے وسیع مفہوم میں، اور اگر کہیں مفہوم تنگ ہے اور اصطلاحی مفہوم کی شان رکھتا ہے تو وہاں "اضطرار" جان کے خطرے کا نہیں، بلکہ کسی دوسری انسانی ضرورت وتقاضے کی وجہ سے ہے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے ہے جو کہ بھوک کی طرح جان لیوا نہیں کہی جاسکتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے، (ملاحظہ ہو المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث) مثلاً سفر میں جب اپنے پاس کھانا پکانے کے برتن موجود نہ ہوں اور نہ مسلمانوں سے مل سکیں تو دوسروں کے برتن استعمال کرنے کی بابت آیا ہے۔

"إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء" (مسند احمد، ۲،۱۸۴) (جب تم ان برتنوں کے استعمال پر مجبور ہو تو ان کو پانی سے دھولیا کرو)۔

یہ "اضطرار" ظاہر ہے کہ جان لیوا نہیں کہا جاسکتا جس ضرورت کی وجہ سے ہے اس کا حل نکل سکتا ہے، بغیر پکائے بھی کھایا جاسکتا ہے اور بعض اشیاء برتن کے بغیر بھون کر بھی کھائی جاسکتی ہیں۔

اسی طرح صحابہ کے کلام میں متعہ کی حلت کے سلسلہ میں آیا ہے۔

"أنها كانت رخصة لمن اضطر إليها" (مسلم، کتاب النکاح) یہ ان لوگوں کے لئے ایک رخصت تھی جو اس کے لئے مجبور ہی ہو جائیں (یوں کہ اگر ایسی کوئی شکل اختیار نہ کریں تو زنا میں پڑنے کا قوی اندیشہ ہو) اسی طرح حاجی اگر لباس کے استعمال کرنے پر مجبور ہو تو اس کے بیان میں یہ لفظ آیا ہے:

"إذا اضطر إلى لبس من شي من الثياب التي لا بد له منها" (موطا امام مالك، كتاب الحج، ماجاء فيمن احصر بغير عذر)۔ (حاجی جب کسی ایسے کپڑے کے پہننے پر مجبور ہو جائے جو کہ اس کے لئے ضروری ہو)۔

جمعہ کی بابت ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم معروف ہے: "من ترك الجمعة ثلاثا من غير ضرورة" (مسند احمد، ۵،۲۰۰) (جو آدمی بغیر ضرورت یعنی شدید عذر کے تین جمعہ چھوڑ دے)۔

ان مواقع میں بھی یہ لفظ خرید وفروخت کے موقع کی طرح جان کے خطرے کے معنی ومفہوم میں نہیں ہے، بلکہ انتہائی ضرورت ومجبوری کے مفہوم میں لایا گیا ہے۔

قرآن وحدیث کی رو سے مضطر کا مصداق:

خلاصہ یہ کہ اگرچہ قرآن کریم کی اکثر آیات میں یہ لفظ کھانے پینے کے سیاق میں آنے کی وجہ سے جان کے خطرے کے معنی میں آیا ہے اور اسی وجہ سے فقہاء اضطرار وضرورت کی تعریف میں حصر کردیا کرتے ہیں، مگر (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، الزحیلی، ص ۶۰۶) قرآن کریم وحدیث وآثار صحابہ کے استعمال کی رو سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مضطر صرف وہ شخص نہیں ہے جس کی جان کھانے وپینے کی وجہ سے خطرے میں ہو، بلکہ کسی دوسری وجہ سے جس کی جان خطرے میں ہو وہ بھی مضطر ہے۔

اسی لئے بعض فقہاء نے ضرورت کی تعریف میں فرمایا ہے: "هي بلوغه حدا لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو يبقى جائعا أو عريانا لمات أو تلف عضو منه" (ايضا نقلا عن الزركشي والسيوطي)۔ (ضرورت آدمی کا ایسے حال کو پہنچ جانا ہے کہ اس حال میں وہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرتا تو یا تو مرجائے گا یا مرنے کے قریب پہنچ جائے گا، جیسے کھانے یا پہننے کے لئے مجبور شخص کہ اگر وہ بھوکا رہے یا ننگے بدن رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو تلف وضائع ہو جائے)۔

اکراہ بھی اضطرار ہے:

کم از کم فقہ حنفی کی ہر اصولی کتاب میں "عزیمت ورخصت" کے بیان میں اس شخص کو مضطر قرار دیا گیا ہے جس کو جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دے کر مردار کے کھانے پر، روزہ ونماز کے توڑنے پر، یا کلمہ کفر کہنے پر یا اسی طرح کے چند اور کاموں پر مجبور کیا جائے (حسامی مع نظامی، ص ۶۱ تا ۶۳، ونور الانوار، ص ۱۶۹ تا ۱۷۲) اگرچہ اس بحث میں "اکراہ ومکرہ" کا لفظ آیا ہے، مگر مراد اس سے "اضطرار ومضطر" ہی ہے، اس لئے کہ اکراہ وغیرہ کی وجہ سے بھی اضطرار پیدا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں "جان کا خطرہ" تو ہے مگر کھانے وپینے کی وجہ سے نہیں، بلکہ ظالم کے اکراہ وزبردستی کی وجہ سے اور یوں کہ اگر اس چیز کو کھاتا پیتا نہیں جس پر مجبور کیا جارہا ہے تو جان چلی جائے گی، یعنی کھانا پینا میسر نہ ہونے کی وجہ سے جان جانے کا معاملہ نہیں، بلکہ جو چیز سامنے ہے اس کو نہ کھانے کی وجہ سے جان دینے کا معاملہ ہے "الاشباہ" میں پانچویں قاعدہ "الضرر یزال" کے تحت ضمنی قواعد کے بیان میں آیا ہے:

"الاولى: الضرورة تبيح المحظورات ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه، وكذا إتلاف المال" (الاشباہ، ص ۸۵)۔ (پہلا قاعدہ یہ ہے کہ (جو کہ اس بات کا سب سے مشہور ومعروف قاعدہ ہے) کہ ضرورت یعنی اضطرار، محظورات، یعنی محرمات کو مباح وجائز بنا دیتا ہے، اسی وجہ سے شدید فاقہ اور بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنا، اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہنا یا کسی کے مال کو ضائع کرنا وغیرہ)۔

مشہور حنفی فقیہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی معروف تفسیر "احکام القرآن" کے اندر سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کے تحت ضرورت کے معنی بیان کرنے کے بعد

فرمایا ہے: "وقد انطوی تحته معنیان" اس کے تحت دو شکلیں آتی ہیں، پھر ایک شکل بھوک کی وجہ سے اضطرار اور مردار کے کھانے کی اور دوسری اکراہ کی وجہ سے ذکر کی ہے اور فرمایا ہے: "وکلا المعنیین مراد بالآیة عندنا لاحتمالها" اور ہمارے نزدیک آیت سے دونوں معنی مراد ہیں، اس لئے کہ آیت دونوں کو محتمل ہے (احکام القرآن للجصاص، ج ۱، ص ۱۲۹)۔

زندگی سے گہرا تعلق رکھنے والی چیز کا خطرہ بھی اضطرار پیدا کرتا ہے:

اسی طرح وہ شخص بھی مضطر ہے جس کی کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہے اور جس کی بقاء حفاظت پر خود اس کی زندگی اور اس کی بقاء موقوف ہو اور اس کے خطرے سے دوچار ہونے کی وجہ سے خود اس کی بقاء وزندگی بھی خطرے میں ہو، اس لئے خود ان چیزوں کی حفاظت میں وہ جو بھی اقدام کرے اور جو بڑے سے بڑا نقصان کر بیٹھے، نہ صرف یہ کہ اس پر کوئی گناہ نہیں، بلکہ اس پر دنیا کا بھی کسی طرح کا کوئی مواخذہ وضمان نہیں۔

اصول فقہ کی قدیم وجدید کتابوں میں شریعت کے اندر جو مصالح ملحوظ ہوتے ہیں، ان کے بیان میں ہم کو یہ تصریح ملتی ہے:

''شریعت اسلامیہ نے انسانوں اور انسانی زندگی سے متعلق پانچ چیزوں کی حفاظت کو بڑی اہمیت دی ہے جس کو کلیات خمسہ یا ضروریات خمسہ کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں ہیں: (۱) دین (۲) نفس (جان) (۳) نسل (اہل وعیال) (۴) عقل اور (۵) مال)۔

ان کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے وسائل کو مشروع کیا ہے اور ان وسائل کو ایک درجہ میں نہیں رکھا ہے، بلکہ ان کو مرحلہ وار تین درجوں ومرتبوں میں رکھا ہے، اول ضروریات، دوم حاجیات، سوم تحسینیات'' (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ للزحیلی ۵۲، فواتح الرحموت ۲ر ۲۶۲، المصادر التشریع فیما لا نص فیہ ۵۸ تا ۶۲)۔

ان پانچ بنیادی ضروریات کے لئے وسائل ضرورت، حاجت اور تحسین کے تینوں مراتب میں سے کسی ایک رتبہ کے ہونگے اور ان پانچوں ضروریات میں وسائل کا حکم اپنے اپنے درجہ کے مطابق ایک ہی ہوگا، یعنی وہ وسائل جو کہ ''ضروری'' درجہ رکھتے ہیں، وہ خواہ دین سے تعلق رکھتے ہوں یا جان ومال یا نسل وعقل سے، سب سے تعلق رکھنے والے ضروری وسائل کا حکم ایک ہے۔ ''حاجیات'' کا ایک اور اسی طرح ''تحسینیات'' کا بھی حکم ہے، اسی لئے ضروریات کی تعریف میں کہا گیا ہے:

''الضروریات هي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا وضاع النعيم وحل العقاب في الآخرة'' (نظرية الضرورة الشرعية للزحيلي، ص ۵۳)۔ (ضروریات کے نام سے وہ وسائل موسوم کئے جاتے ہیں جن پر انسانوں کی دینی ودنیوی زندگی اس طرح موقوف ہوتی ہے کہ ان وسائل کا فقدان آدمی کی زندگی کو گویا ختم کر دیتا ہے اور سکون وراحت کو چھین لیتا ہے، یہ تو دنیا میں ہوتا ہے اور آخرت میں آدمی اس کی وجہ سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے)۔

مال سے متعلق ''ضروریات'' کی بابت کہا گیا ہے: مال کو حاصل کرنے کے لئے ہی طلب رزق کے سلسلہ کی جدوجہد کا اور لوگوں سے معاملات کا حکم دیا گیا ہے اور پھر اس کی حفاظت کی غرض سے ہی چوری کی سزا یہ رکھی گئی ہے کہ چور کا ہاتھ گٹوں سے کاٹ دیا جائے اور معاملات میں دھوکہ دہی، نیز غصب وسود وغیرہ جیسے امور کو حرام قرار دیا گیا ہے اور کوئی آدمی کسی کا کوئی سامان ضائع وتلف کر دے تو اس کا ضمان واجب کیا گیا ہے اور یہ سب اس لئے کہ مال انسانی زندگی کی ایک اساس وبنیاد ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ للزحیلی ص ۶۲)۔

وسائل کے مذکورہ تین مراتب بھی ان کی صورت وغیرہ کی رعایت میں رکھے گئے ہیں اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ ''ضروری'' سے نیچے کے مرتبہ کی چیزیں ضروری ولازم نہیں ہوتیں، بلکہ وہ بھی ضروری ہوتی ہیں، مگر ان میں گنجائش کچھ زیادہ ہوتی ہے، مثلاً نماز کے لئے پاکی وغیرہ کا مسئلہ تحسینیات کے تحت ذکر کیا جاتا ہے، اسی طرح اجنبیہ کی طرف نظر کا مسئلہ حاجیات کے تحت آتا ہے اور ان سب کے احکام لزومی ہیں، بس یہ کہ پہلے درجہ ومرتبہ کی رعایت میں یہ لزوم متاثر ہو جاتا ہے۔

جیسے کہ پہلے مرتبہ کے تحت پانچوں امور سے متعلق وسائل میں بھی فرق کر لیا جاتا ہے اور کبھی ایک امر کے متعلق ضروریات کے درمیان میں بھی فرق ہو جایا کرتا ہے، مثلاً دین کے بارے میں ''ضرورت'' کو جان سے متعلق ضرورت پر مقدم رکھا گیا ہے، اسی لئے جان کی حفاظت کی خاطر اور اس کے خوف کی وجہ سے جہاد سے اعراض کی اجازت نہیں ہے اور جان کی حفاظت کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے، اگرچہ عقل کی حفاظت کی خاطر شریعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح ایک آدمی کی جان کی حفاظت وبقا کے مقابلہ میں پوری جماعت کی جان کی حفاظت وبقاء اہم ہے اور اس کو ترجیح دی جائے گی (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ص ۴۰ تا ۴۵)۔

بہر حال بات یہ کہی جارہی تھی کہ صرف "جان کا خطرہ" میں ہونا اضطرار کا باعث نہیں مانا گیا ہے، بلکہ انسان اور اس کی زندگی سے متعلق دوسری اشیاء کا بھی خطرہ میں ہونا اضطرار تسلیم کیا جائے گا اور اس پر اضطرار کا حکم لگایا جائے گا، گذشتہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہے اور وہ روایات صراحت سے اس پر دلالت کرتی ہیں جن میں ایسی کسی چیز کے خطرہ میں پڑ جانے یا متاثر ہونے پر دفاع کی غرض سے اقدام قتل تک کی، یا کوئی دوسرا جسمانی نقصان پہنچانے کی اجازت دی گئی ہے، یا یہ فرمایا گیا ہے کہ دفاع وحفاظت میں اگر جان چلی جائے تو آدمی شہید ہے، ایک بہت مشہور روایت ہے، ارشاد نبوی ہے:

"من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد. ومن قتل دون ماله فهوشهيد. ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (مشكوة، ص۳۰۶، بحواله ابوداؤد، نسائي وترمذي)۔ (اگر کسی آدمی کی جان اپنے دین کی طرف سے دفاع میں یا جان ومال واہل کی طرف سے دفاع وحفاظت میں چلی جائے تو وہ شہید ہے)۔

اسی قسم کی نصوص وامور کی وجہ سے علماء نے انسانی زندگی سے متعلق پانچ امور کو اہمیت دی ہے اور پھر احکام کی وہ تفصیل کی ہے جو کہ پیچھے گزر چکی ہے، اس حدیث میں ان میں سے چار کا تذکرہ ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ نے نقل فرمایا ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر کوئی آدمی میرا مال لے لینا چاہے تو میں کیا کروں؟ فرمایا: تم اس کو اپنا مال مت دو، عرض کیا: اگر وہ مجھ سے جنگ پر آمادہ ہو جائے تو؟ آپ نے فرمایا: تم بھی اس سے جنگ کرو۔ عرض کیا: پھر اگر وہ مجھ کو قتل کردے (تو میرا کیا ہوگا)؟ فرمایا: تم شہید ہو گے۔ عرض کیا: اور اگر میں اس کو قتل کردوں؟ فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا (مشکوۃ، ص ۳۰۵، بحوالہ مسلم شریف) (یعنی تمہارا اس کو قتل کرنا جائز ومباح ہے اور تم پر کوئی مواخذہ وگناہ نہ ہوگا) (حاشیہ مشکوۃ، بحوالہ لمعات)۔

بعض حضرات نے اس سیاق میں حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے: "لو اطلع في بيتك أحد ولم تأذن له فخذفته بحصاة ففقأت عينه ما كان عليك من جناح" (مشکوۃ، بحوالہ صحیحین)۔ (اگر تمہارے گھر میں تمہاری اجازت کے بغیر کوئی جھانکے اور تم اس کو کنکری سے مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تمہارے اوپر کوئی گناہ نہ ہوگا)۔ اس روایت میں آنکھ پھوڑ دینے کے اقدام کی اجازت "آبرو" کی حفاظت کی خاطر ہے۔

اضطرار اور ضرورت کی تعریف بعض معاصر محققین کے نزدیک:

چونکہ شرعاً اضطرار اس میں محصور نہیں کہ آدمی کی جان خطرہ سے دوچار ہو، یہی وجہ ہے کہ معاصر محققین نے تمام تفصیلات وتعریفات کے جائزہ کے بعد ضرورت واضطرار کی تعریف یوں اختیار کی ہے: "أنها خوف الهلاك أو الضرر الشديد على أحد الضروريات للنفس أو الغير يقينا أو ظنا إن لم يفعل ما يدفع به الهلاك أو الضرر الشديد" (نظرية الضرورة الشرعيه، ص۲۸)۔ (ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز سے دوچار ہو کہ اگر وہ اس کے دفاع کا مناسب انتظام نہیں کرتا تو اس کی وجہ سے اس کو جان یا دوسرے امور سے متعلق ضروریات میں سے کسی ایک کے مکمل ضیاع وتباہی کا یا شدید نقصان پہنچنے کا یقین یا گمان غالب ہو)۔

زحیلی کی تعریف میں آنے والے الفاظ مزید کچھ وضاحت کرتے ہیں، اگرچہ بعض پہلو سے اس میں کمی ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ، ص ۲۷)۔

(ضرورت یہ ہے کہ آدمی خطرہ یا شدید مشقت کے کسی ایسے حال سے دوچار ہو کہ اس کی وجہ سے اس کو جان، یا عضو، یا آبرو، یا عقل، یا مال یا ان کے متعلقات کی بابت کسی نقصان وتکلیف کا اندیشہ ہو اور اس نقصان وتکلیف کو حدود شرع کے اندر رہتے ہوئے دفع کرنے کے لئے غالب گمان یہ ہو کہ حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا یا کسی واجب کو ترک کرنا ہوگا یا وقت سے اس کو موخر کرنا ہوگا، ورنہ اس نقصان سے بچا نہیں جاسکتا) (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی، ص ۶۷، ۶۸)۔

اس سلسلہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے چند جملوں میں بڑی بصیرت افروز بات فرمائی ہے، وہ اپنے فتاویٰ میں ایک موقع پر فرماتے ہیں: "شریعت کے جملہ احکام کا مطالعہ واحاطہ کرنے والا یہ محسوس کرتا ہے کہ شریعت کے سارے احکام حق تعالیٰ کے دو ارشادات پر مبنی ہیں، جن میں یہ بات آئی ہے کہ جو آدمی مجبور ہی ہو جائے اور وہ غلط کار نہ ہو تو اس کے لئے بڑے عفو وکرم کا معاملہ ہے، وہ گنہگار نہیں ہوتا، لہٰذا لوگ اپنی زندگی میں جس چیز کے بھی ضرورت مند ہوں، اگر اس کا سبب وذریعہ معصیت، یعنی کسی واجب کا ترک اور کسی حرام کا ارتکاب نہیں ہے تو وہ چیز ان کے لئے حرام نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ایسے لوگ اس مضطر کے حکم میں ہوتے ہیں جو کہ حق تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق کسی طرح کا مجرم نہیں ہوتا، (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ، ص ۳۹، مجموعۃ الفتاویٰ، ص ۲۹ تا ۳۴)۔

البتہ اس قول میں اضطرار کی وجہ سے کسی امر کے حلال ہونے کو اس عمل کے ساتھ پابند کیا گیا ہے کہ معصیت نہ ہو۔ احناف کے یہاں اس قید کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ مالکیہ وحنابلہ کے یہاں بھی قول راجح میں یا محققین مذاہب میں سے بہت سے حضرات کے یہاں بھی اس کا اعتبار وفرق نہیں ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی، ص ۲۹۶ تا ۳۰۱)۔

اسباب تخفیف ورخصت:

اس موقع پر یہ وضاحت بھی مفید ومناسب ہے کہ وہ اسباب وامور کیا ہیں جو کہ ضرورت کا باعث بنا کرتے ہیں، یا یہ کہ "ضرورت" کو وجود دیتے ہیں اور ضرورت کے سامنے آنے میں ان کا دخل ہوا کرتا ہے، فقہاء محققین نے اس سے بھی بحث کی ہے، قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے، اگر چہ اختصار وتفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے، لیکن اس اعتبار سے مآل ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالاً ایک ہی ذکر کئے ہیں، ہمارے فقہاء احناف میں ابن نجیم نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں، اسی طرح ان میں تخفیف اور سہولت ورخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف ورخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "الاشباہ والنظائر" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے، اگر چہ انھوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کر دیا ہے، مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے، بلکہ خود انھوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں، اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد وضوابط کو ذکر فرمایا ہے، ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے: "المشقة تجلب التيسير" (دشواری سے آسانی پیدا ہوتی ہے) جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے اور دوسرا ہے "الضرر يزال" (ضرر دور کیا جائے گا) جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلا قاعدہ: "المشقة تجلب التيسير" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیت ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته" (الاشباہ والنظائر، ص ۷۵)۔ (علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں) اور دوسرا قاعدہ: "الضرر يزال" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزئیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وهذه القاعدة مع التي قبلها متحدة" اور "متداخلة" (الاشباہ والنظائر، ص ۸۵)۔

یہ قاعدہ اور گذشتہ قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" دراصل دونوں ایک ہیں، یا یہ کہہ لیجئے کہ یہ اس میں داخل وشامل ہے تو گویا اصل گذشتہ قاعدہ ٹھہرا، دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں، وہی یا اس قسم کی امثلہ مزید تفصیل وتوضیح کے ساتھ "الضرر يزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد: "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں (الاشباہ والنظائر ص ۸۵)۔

"واعلم أن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبع: الأول: السفر، الثاني: المرض، الثالث: الإكراه، الرابع: النسيان، الخامس: الجهل، السادس: العسر وعموم البلوى، السابع: النقص" (الاشباہ والنظائر، ص ۷۵ تا ۸۱)۔ (عبادات ودیگر احکام شرع میں تخفیف ورخصت کے اسباب سات ہیں: (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہالت (۶) دشواری وعموم بلوی (۷) نقص)۔

ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں، البتہ اکراہ اور نسیان وجہل کے جزئیات کو دوسرے مواقع پر بیان کیا ہے اور بقیہ اسباب کے جزئیات کو اسی قاعدہ کے تحت ذکر کیا ہے اور خاص طور سے عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔

ان جزئیات میں بعض اہم یہ ہیں: مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب کا بطور دوا استعمال، حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا، طبیب کا بدن اور حتی کے ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ والنظائر ص ۷۵)۔

دشواری وعموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت اور عبادات ومعاملات کے بہت سے مسائل کا ذکر کیا ہے، خاص بات یہ ہے کہ اس کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے: ''وأكل الميتة وأكل مال الغير مع ضمان البدل إذا اضطر'' (الاشباه والنظائر، ص۷۹)۔ (اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)۔

اسی طرح "لبس الحرير للحكة والقتال" (خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

''فقد بان أن هذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه'' (الاشباه والنظائر، ص۸۱)۔ (جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب ومسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں)۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر يزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے تحت مسلم وغیرہ کے بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات ذکر کیا ہے (الاشباہ والنظائر، ص ۸۵ تا ۹۱)۔

یہاں بحث وگفتگو کی مناسبت سے صرف ان جزئیات کا تذکرہ کیا گیا ہے جن میں کسی سبب کی وجہ سے حرام کو حلال قرار دیا گیا ہے، ورنہ جیسے یہ اسباب تمام ابواب فقہ میں اثر انداز ہوتے ہیں، اسی طرح مختلف انداز ومعیار میں رخصت وسہولت کا فائدہ دیتے ہیں، یہ رخصت وسہولت اور بھی صورتوں میں ''حرام کی حالت'' کے معیار کی ہوتی ہے۔ مریض ومسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں، اسی طرح مکرہ وغیرہ ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے، مگر یہ اسباب حکم کی صورت وحیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے، اگر چہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی وبنیادی امور میں بھی ضرورت اثر انداز ہے اور اس پر مدار ہے، کہیں کسی درجہ میں اور کہیں پورے طور پر، جیسے استصلاح، استحسان، سدذرائع، (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ، باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے، ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت وضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے، وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے ابن نجیم وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل وتحقیق سے کام لیا ہے، ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے، جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ وسفر کے ساتھ بھوک اور دفاع کا ذکر کیا ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ، ص ۸۱ تا ۱۲۸)، جبکہ یہ دونوں چیزیں ''عسر وعموم بلوی'' کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

''والواقع أن للضرورة بمعناها الأعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة أهمها أربع عشرة حالة'' (نظرية الضرورة الشرعيه، زحيلى ص ۷۲)۔ حقیقت یہ ہے کہ ''ضرورت'' کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف وسہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام وصورتیں نکلتی ہیں، جن میں اہم چودہ ہیں:

(۱) بھوک وپیاس (۲) دواعلاج (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل (۶) عسر (دشواری ومشقت) اور عموم بلوی (۷) سفر (۸) مرض (۹) طبعی نقص اور عسر وحرج (دشواری ومشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے، یعنی دفاع، استحسان بالضرورۃ، استصلاح بوجہ ضرورت، عرف (وتعامل)، سدذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں، بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ، یعنی عسر وحرج اور عموم بلوی سے کسی نہ کسی درجہ واعتبار میں متعلق ہیں، جیسا کہ نو کے بعد خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انھوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے:

''قال الفقهاء: إن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة'' (نظرية الضرورة الشرعيه، ص ۷۲)۔

اور ان اسباب کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ''فإذا وجدت حالة ضرورة من هذه الحالات، أبيح المحظور'' اور ''جاز ترك الواجب'' (نظرية الضرورة الشرعيه، ص ۷۲)۔

جب مذکورہ حالات واسباب ضرورت میں سے کوئی کہیں پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہوجاتی ہے جو کہ شرعاً محظور وممنوع ہوتی ہے، یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہوجاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہوجائے، بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں، جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے، یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ کسی درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء دو ہی تین اسباب کا تذکرہ کرتے ہیں، یعنی خاص ضرورت واضطرار اور اس کی وجہ سے حلت ورخصت کے بیان میں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ اور محدود کر کے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر، ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے، "قال العلماء" کہا ہے، اور وہبہ زحیلی نے "قال الفقهاء" کہا ہے (الاشباہ والنظائر ص ۸۳، نظریۃ الضرورۃ، زحیلی ص ۴۷، حاشیہ)۔

(۲) صرف حالت اضطرار میں حرام حلال ہوجاتا ہے

اور یہ کہ اضطرار بالفعل پایا جائے:

اس سوال میں دو حصے ہیں (الف) حرام کی حلت صرف حالت اضطرار میں ہوتی ہے (ب) اضطرار کی وجہ سے حرام کی حلت کے لئے اضطرار کا بالفعل اور ابھی پایا جانا ضروری ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حرام سے بچنا اور پرہیز اسی طرح ضروری ہے جیسے فرض کو بجالانا اور جس طرح فرض کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی، اسی طرح حرام کو کرنے کی گنجائش نہیں نکلتی، مخصوص استثنائی حالات میں فریضہ معاف ہوجاتا ہے یا موخر یا دوسری صورت سے بدل جاتا ہے، اسی طرح حرام کا حکم بھی استثنائی حالات میں ہی بدلتا ہے۔

اسی طرح استثنائی مخصوص حالات وہ ہیں جن کو قرآن کریم نے اور اس کی اتباع میں عموماً فقہاء نے "ضرورت" اور "اضطرار" سے تعبیر کیا ہے اور اس کے ضمن میں فقہاء ان محرمات کا تذکرہ کیا کرتے ہیں اور ان حالات کا جن میں ان کی اباحت کی گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔

فقہاء کی عام تعبیر کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس قسم کی رخصت وگنجائش صرف مال اور جان کے خطرے کی صورت میں ہونے والے اضطرار کی حد تک محدود ہے، جیسے "ضرورت واضطرار" کی تعریف یوں کی جاتی ہے: "خوف الضرر علی نفسه أو بعض أعضائه بترك الأكل" (ضرر یہ ہے کہ کھانے کو ترک کرنے و چھوڑنے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچنے کا خوف ہو)، تمام فقہاء مذاہب نے اکثر اسی طرح تعریف کی ہے۔

حموی نے شرح "اشباہ" میں تعریف نقل کی ہے: "الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح الحرام" (الحموی شرح الاشباہ، ۱/۲۷۶)۔

حرام کی رخصت "حاجت" کی وجہ سے:

واقعہ یہ ہے کہ جیسے اصطلاحی ضرورت اور معروف اضطرار کی صورت میں رخصت اور گنجائش پر اتفاق ہے، کہا جاسکتا ہے کہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ حرام سے انتفاع کی رخصت واجازت ایسی حالت میں بھی ہوتی ہے کہ جو ضرورت کے اس درجہ پر نہیں ہوتے، لیکن اس کے قریب قریب ہوتے ہیں اور اگر اس صورت حال کو بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی یا کوشش کی گئی، لیکن یہ کوشش کامیاب نہیں ہوئی تو عین اضطرار کی کیفیت پیدا ہوجائے گی۔

مثلاً ایک شخص کو شدید بھوک لگی ہے، اس کی وجہ سے وہ تکلیف میں ہے مگر ایسی تکلیف نہیں کہ جس کی وجہ سے موت کا خطرہ ہو تو اس کو حرام کے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی، لیکن اگر اس بھوک کے مٹانے اور دور کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو پھر یہ تکلیف اس مرحلہ پر پہنچ جائے گی کہ اس کی وجہ سے موت کا خطرہ پیدا ہوجائے تو پھر یہ حال "ضرورت" کا حال ہوجائے گا (نظریۃ الضرورۃ جمیل، ص ۲۹)۔

ایسے حال کو "حاجت" اور ایسے امور کو "حاجیات" کہتے ہیں، اور حاجت کی تعریف ہمارے فقہاء نے یوں کی ہے: "الحاجة كالجائع الذي لو لم

یجد ما یأکلہ لم یھلك غیر أنہ یکون في جھد ومشقۃ'' (الحموی علی الاشباہ، ۱،۲۷۷)۔

''الحاجۃ ما یفتقر الإنسان إلیہ مع أنہ یبقی بدونہ. والضرورۃ مالا بد في بقائہ'' (قواعد الفقہ، ص۲۵۷)۔ (حاجت وہ شئ ہے کہ جس کی آدمی کو احتیاج ہوتی ہے، مگر اس کے بغیر وہ زندہ رہ سکتا ہے اور ضرورت وہ شئ ہے کہ جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری وناگزیر ہوتی ہے)۔

اور ''حاجیات'' کی تعریف میں فرماتے ہیں۔ ''ھی التي یحتاج الناس إلیھا لرفع الحرج ودفع المشقۃ عنھم بحیث إذا فقدت وقع الناس في ضیق دون أن تختل الحیاۃ'' (نظریۃ الضرورۃ، زحیلی، ص۵۲)۔ (''حاجیات'' وہ امور کہلاتے ہیں کہ جن کی انسانوں کو اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ وہ تنگی ومشقت کو خود سے دور کر سکیں اور اگر اس کا انتظام نہ کیا جائے تو لوگ زندگی وجان کے خطرہ سے تو محفوظ رہتے ہیں، مگر شدید پریشانی ومشقت میں ضرور ہوتے ہیں)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ''حاجت'' کا درجہ ''ضرورت'' سے کمتر ہے، مگر اس کو ضرورت کی طرف آخری سیڑھی کہا جاسکتا ہے۔

''الحاجۃ إذا استمرت تکون تمھیدا للضرورۃ ولذلك تطلق علیھا الضرورۃ مجازا باعتبار المال'' (نظریۃ الضرورۃ، جمیس، ص۲۹)۔ (حاجت اگر مسلسل برقرار ہے اور اس کو پورا کرنے ودفع کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو وہ ضرورت کی تمہید بن جاتی ہے، اسی لئے حاجت کو مجاز اً مآل اور نتیجہ کا لحاظ کر کے ''ضرورت'' کہہ دیا کرتے ہیں۔

اسی وجہ سے ضرورت کے خاص حکم میں اس کا بھی اعتبار ولحاظ کیا جاتا ہے اگر چہ اس کا معاملہ من وعن ضرورت کا نہیں ہوتا، ورنہ فرق کا کیا فائدہ، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ بحث آئی ہے کہ ''ضرورت خوف ہلاکت یا خوف ضرر اور حد اضطرار ہلاکت کا خوف ہے یا مرض کا'' (نظریہ الضرورۃ جمیل ص۲۹)، اس لئے کہ حقیقی ضرورت کی حد میں ''ہلاکت کا خوف'' آتا ہے، محض ضرر ومرض کا اندیشہ نہیں۔

بہر حال ضرورت وحاجت کے مابین فرق کے باوجود بالاتفاق حرام کی رخصت، بہت سے مواقع پر حاجت پر بھی ضرورت کا حکم دیا جاتا ہے اور حرام مباح قرار پاتا ہے۔ ابن نجیم نے اس باب میں ایک مستقل قاعدہ ذکر کیا ہے: ''الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت أو خاصۃ'' (الاشباہ والنظائر، ص۹۱)

کبھی حاجت ضرورت کا درجہ وحیثیت اختیار کر لیتی ہے، خواہ عام ہو یا خاص، یعنی جیسے ضرورت میں حرام کی حلت ہو جاتی ہے، حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے، اس کے بعد مثال میں انھوں نے مختلف ایسے مالی معاملات کا تذکرہ کیا ہے جو کہ اصولاً جائز نہیں، مگر ان کے جواز کا حکم اختیار کیا گیا ہے، جو کہ ''ضرورت بمعنی اضطرار'' کی وجہ سے نہیں، بلکہ ''حاجت'' یعنی ضرورت بدون اضطرار کی وجہ سے ہے، جیسے سلم اور بیع وفاء وغیرہ اور اس ضمن میں آخری مثال یہ آئی ہے: ''یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح'' (الاشباہ ص۹۲)۔ (محتاج یعنی ضرورتمند غیر مضطر کے لئے سود پر قرض لینے کی اجازت ہے)، یہ مسئلہ مضطر کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ جو ضرورت وحاجت ہر دو مرحلوں کو جامع ہے، امام شافعی ضرورت واضطرار کے احکام بیان کرتے ہوئے ''مضطر'' کی تعریف میں فرماتے ہیں:

''مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی ایسی جگہ پر بھوک سے دوچار ہو جہاں دودھ وغیرہ جیسی بھی کوئی چیز بھوک مٹانے کے لئے دستیاب نہ ہو اور بھوک اتنی شدید ہو جائے کہ اس کو اس کی وجہ سے موت کا اندیشہ ہونے لگے، یا موت کا تو نہیں مگر بیماری کا، یا یہ کہ وہ بھوک اس کو بہت کمزور کر دے یا کسی بڑے نقصان یا پریشانی میں ڈال دے یا یہ کہ پیدل سفر کر رہا تھا بھوک کی کمزوری کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ منزل تک نہ پہنچ سکے گا، یا سواری پر ہو مگر بھوک کی کمزوری کی وجہ سے سواری پر بیٹھنا ممکن نہ رہ جائے، یا اسی طرح کی کوئی دوسری بات ہو تو ایسے شخص کو اجازت ہے کہ حرام چیز کو کھا کر اپنی بھوک مٹالے''۔

فقہا مالکیہ نے جو تعریفات کی ہیں ان کا حاصل یہ ذکر کیا گیا ہے: ''ضرورت جان کے ضیاع کا خوف ہے، خواہ قطعاً ہو یا ظناً یعنی یقینی حد میں یا ظن غالب کے درجہ میں اور اس کی شرط نہیں ہے (یعنی حرام سے فائدہ اٹھانے کے لئے) کہ آدمی صبر کر کے لب مرگ ہونے کا انتظار کرے، بلکہ جب ظن غالب کی حد تک موت وہلاکت کا خوف پیدا ہو جائے تو آدمی کے لئے ضرورت کا حکم ہو جائے گا'' (نظریۃ الضرورۃ زحیلی ۶۷، جمیل ۲۴، الشرح الکبیر ۲/۱۱۵)۔

اس تعریف میں خوف کس قسم کا ہو اور کس درجہ کا، اس کی بابت دو باتیں کہی گئی ہیں، ایک یہ کہ خوف قطعی ویقینی ہو اور دوسری یہ کہ ظنی، یعنی ظن غالب کی حد تک ہو، پہلی بات ضرورت واضطرار کے پیش نظر ہے اور دوسری حاجت کے پیش نظر کہ جس میں فی الحال موت کی قطعیت ویقین کا معاملہ نہیں ہوتا، مگر گمان غالب

ہوتا ہے اور آئندہ کے لئے یہ خطرہ ہوتا ہے کہ یہ خوف یقین کی حد تک پہنچ جائے)۔

زرکشی اور سیوطی وغیرہ علماء شوافع سے نقل کیا گیا ہے: ''هي بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعا أو عريانا لمات أو تلف منه عضو'' (نظرية الضرورة، زحيلي، ص۶۶)۔ (ضرورت یہ ہے کہ آدمی احتیاج کے اس مرحلہ میں پہنچ جائے کہ اب اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یا تو مرجائے یا موت کے قریب پہنچ جائے، جیسے کہ کسی آدمی کو اپنے حال کی وجہ سے کھانے یا لباس کی ایسی ضرورت ہو کہ اگر مزید کچھ وقت بھوکا رہے یا ننگا رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو وبدن کا حصہ ضائع ہوجائے)۔

اصلاً ان کے یہاں وہ تفصیل ہے جو کہ امام شافعی کے کلام میں آئی ہے (نظریۃ الضرورۃ زحیلی، ص۶۶، ومغنی المحتاج ۴/۳۰۶) مذکورہ بالا الفاظ یعنی ہلاکت یا ہلاکت سے قریب کے الفاظ کے ساتھ فقہاء حنفیہ سے بھی ضرورت کی تعریف نقل کی گئی ہے، چنانچہ حموی نے صاحب فتح القدیر سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: ''هي بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع لك أو قارب وهذا يبيح الحرام''۔ (حموی مع الاشباہ، ج۱، ص۲۷۶) یہ بات تو ابھی جو تصریحات گذری ہیں ان کے موافق ہے۔

ضرورت وحاجت کے استعمال واطلاق میں توسع:

ضرورت کی تعریف کا یہ رخ یا توسع ضرورت وحاجت کے احکام میں ایک حد تک اتفاق کا نتیجہ ہے، جس کا پیچھے تذکرہ کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے جیسے اہل لغت ضرورت وحاجت اور اضطرار واحتیاج اور مضطر ومحتاج کے الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء کے یہاں بھی یہ توسع عام ہے، سابقین میں بھی اور ماضی وحال کے ارباب افتاء میں بھی۔ علماء ہند اور علماء دیوبند کے فتاوی کے مجموعوں میں جو فتاوی آپ کو اس عنوان کے ملیں کہ ضرورت کی وجہ سے فلاں چیز کی اجازت ہے، تو صورت حال کی حقیقت سے اگر آپ کو سابقہ ہے یا آپ تحقیق کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کی واقعی صورت حال اصطلاحی ضرورت واضطرار کی نہیں، بلکہ شدید مشقت اور حاجت کی ہے۔

جمیل محمد۔ اہل لغت کے توسع کی بابت فرماتے ہیں: ''لغت کی رو سے لفظ ضرورت کے استعمال کے لئے حالت کا کسی خاص ومعین حد کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، یہی وجہ ہے اہل لغت ضرورت کی حاجت سے اور اضطرار کی احتیاج سے اور اسی طرح حاجت کی ضرورت سے تفسیر کرتے ہیں'' (نظریۃ الضرورۃ جمیل، ص۲۲)

ضرورت کی مختلف تعریفات وتفصیلات کے ذکر کے بعد فقہ کی رو سے اور فقہاء کے یہاں اس پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فقہ اسلامی میں ضرورت کا اطلاق ان تمام امور وحالت پر ہوتا ہے اور ہماری اس بحث میں ''ضرورت'' اس محدود مفہوم میں نہیں ہے جس کو عام طور پر فقہاء نے اختیار کیا ہے، بلکہ ان تحقیقی وتفصیلی ابحاث میں ''ضرورت'' اس محدود مفہوم کے لئے بھی ہے اور حاجت کے لئے بھی۔ یہ اس لئے کہ فقہاء ضرورت کے تحت بہت سے ان مسائل کو بھی ذکر کرتے ہیں جو کہ ضرورت کے نام سے ہیں، مگر ''حاجت'' پر مبنی ہیں (ضرورت پر نہیں) اس لئے کہ بہت سے ابواب فقہیہ میں ''محتاج'' کے لئے مضطر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس طرح مضطر کو محتاج سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (نظریۃ الضرورۃ جمیل، ص۲۸) ابن العربی فرماتے ہیں:

''ہم نے بتحقیق ثابت کیا ہے کہ مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی حکم کا مکلف ہو اور اس کے کرنے پر اس کو مجبور وپابند کیا جائے، اور اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک آدمی بھی حقیقتاً مضطر ہوتا ہے اور کبھی وہ محتاج ہونے کی وجہ سے مضطر کہا جاتا ہے، البتہ جو کہ بالکل مجبور ہوگیا ہو وہ تو حقیقی مضطر ہے اور محتاج کو مجازاً مضطر کہتے ہیں'' (احکام القرآن ابن العربی ۱/۵۵)۔

بہر حال عرض یہ کرنا ہے کہ فقہاء نے جن میں فقہاء احناف بھی شامل ہیں، یہ صراحت کی ہے کہ جیسے ضرورت اصطلاحیہ حرام کے باب میں رخصت پیدا کرتی ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی یہ رخصت حاصل ہوتی ہے اور اس عرض کا یہ مقصد نہیں کہ دونوں ایک ہی شئ ہیں، بلکہ جیسا کہ وضاحت گذر چکی ہے، دونوں اصلاً الگ الگ ہیں، اسی لئے دونوں کی تعریفات الگ الگ ذکر کی جاتی ہیں اور بیان بھی استقلالاً آتا ہے۔ (زحیلی صاحب نے خصوصیت سے حاجت کے شرائط وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ضرورت وحاجت کے درمیان فرق کو بھی کئی وجوہ سے ذکر کیا ہے۔ مثلاً ایک اہم فرق یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم عارضی اور کسی منصوص ممنوع حکم کے خلاف ہوتا ہے اور حاجت کے احکام اکثر دائمی ودوامی اور کسی نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے، البتہ خلاف قیاس اور خلاف قواعد ہوا کرتے ہیں اور جب جب حاجت کو ضرورت کی حیثیت دے دی جاتی ہے تو اس کی وجہ سے ثابت ہونے والا حکم بھی عارضی اور نص محرم کا معارض ہوتا ہے) (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ زحیلی، ص۲۷۳ تا ۲۷۶)، البتہ حاجت کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے کبھی اس کے لئے ضرورت کا درجہ اور ضرورت کا حکم بھی اختیار کرلیا جاتا ہے، اس لئے حاجت کو

''ضرورت مجازیہ'' کہہ دیتے ہیں، جیسا کہ ابن العربی کے کلام میں گذرا ہے اور ابن نجیم نے بھی اس پہلو کا تذکرہ کرتے ہوئے جو الفاظ ذکر فرمائے ہیں ان سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

''الحاجة تنزل منزلة الضرورة'' (الاشباه والنظائر، ص۹۱)۔ (حاجت کبھی کبھی ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے)۔

جمیل محمد اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ہمیں ضرورت حقیقت اور ضرورت مجاز، یعنی حاجت اور ان کے مواقع کے درمیان خلط ملط نہیں کرنا چاہئے، لفظ ''ضرورت'' کا ''حاجت'' کے لئے استعمال کرنا مضر نہیں، اس لئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی چیز ہے اور مشقت وضرر دونوں ہی میں پائے جاتے ہیں، ہاں یہ چیز ضرور مضر ہے کہ جس صورت وموقع میں حاجت اصطلاحیہ کا حکم ہونا چاہئے، وہاں ضرورت کا حکم لگا دیا جائے'' (نظریۃ الضرورۃ جمیل، ص۲۹)۔

''حاجت'' کی ایسی صورتیں کہ جن میں ضرورت کا حکم اختیار کیا گیا ہے، بہت ہیں، بالخصوص علاج ومعالجہ کے باب کا بڑا حصہ اس پر مبنی ہے، جس کے تحت اضطرار کے بغیر بھی بعض حرام اشیاء کے استعمال کی بات آتی ہے، اسی طرح طبیب کا ستر اور بدن کے مخصوص حصوں کو بغرض علاج دیکھنا یہ سب اسی پر مبنی ہے کہ ان مواقع میں فی الحال ضرورت واضطرار کی بات نہیں ہوتی، مگر بعد میں متوقع ہوتی ہے، اسی طرح خارش زدہ اور مجاہد کے لئے ریشمی لباس وغیرہ کے مسائل ہیں (تفصیلی امثلہ کے لئے ملاحظہ ہو: نظریۃ الضرورۃ زحیلی، ص۲۶۱ تا ۲۷۱)۔

حاجت میں حرام کی رخصت سے متعلق بعض روایات:

کہا جاسکتا ہے کہ بعض روایات سے بھی واضح رہنمائی اس بات کی ملتی ہے کہ حاجت کی حالت میں آدمی کے لئے حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی حتی کہ مردار کے استعمال کی رخصت ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت جابر بن سمرہؓ کی ایک روایت ہے کہ مدینہ منورہ کے علاقہ حرہ میں ایک ضرورت مند گھرانہ تھا، ان کے پاس ایک اونٹنی مرگئی تھی تو آپ نے ان کو اس کے کھانے کی اجازت دی، جو کہ پوری سردی یا پورے سال ان کے کام آئی (مسند احمد ۵/ ۸۷، ۸۸)۔

۲۔ انہی کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون آیا ہے کہ گھر والوں نے جب کہا کہ اس مردار اونٹنی کا گوشت ہم کھائیں گے، تو اس نے کہا کہ محمد ﷺ کی اجازت کے بغیر نہیں، چنانچہ آپ سے جا کر دریافت کیا آپ نے تحقیق حال کے بعد اجازت دی (ابوداؤد باب الاطعمہ، باب المضطر الی المیتۃ، مسند احمد ۵/ ۹۶ تا ۱۰۴)۔

۳۔ ایک روایت میں خچر کی بابت خدمت میں حاضر ہو کر سوال اور اجازت کی بات آئی ہے (مستدرک حاکم، کتاب الاطعمہ ۴/ ۱۲۵، مسند احمد ۵/ ۹۷)۔

ان روایتوں میں ایک بات تو یہ کہ سائل چند میل کا فاصلہ طے کر کے آیا اور دوسرے ایک طویل عرصہ تک اس مردار جانور کا گوشت استعمال کرتا رہا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ صورت ضرورت واضطرار اصطلاحی کی نہیں تھی، اس لئے ان واقعات کو ''ضرورت واضطرار'' کے بجائے ''حاجت'' ہی کے تحت رکھا جاسکتا ہے، آدمی چل کر پوچھنے کے لئے آرہا ہے، گویا ابھی اس میں کافی توانائی ہے اور پھر واپس بھی جارہا ہے، اور پھر مرکز اسلام ومسلمین میں اور رحمۃ للعالمین کی خدمت میں آرہا ہے اور یہاں سے کچھ لئے بغیر ''صرف مردار کے کھانے کی اجازت'' کے ساتھ واپس جارہا ہے اور مدتوں استعمال کرتا ہے۔

''واقعی اضطرار'' تو فی الحال، فوری اور وقتی ضرورت کے لئے اور اس حال کے لئے مانا جاتا ہے کہ جس میں بھوک کی شدت کی وجہ سے آدمی سے توانائیاں ختم ہو چکی ہوں اور وہ خود کو چند گھنٹوں کا مہمان سمجھتا ہو، یا چند دنوں کا بھی سمجھے تو ایسے حال میں کہ موت وزیست برابر ہو، یعنی زمین پر پڑا سسک رہا ہے۔

اسی لئے ''تفسیر قرطبی'' میں نقل کیا ہے: ''قال ابن خويز منداد: في هذا الحديث دليلان: أحدهما: أن المضطر يأكل من الميتة. وإن لم يخف التلف، لأنه سأل عن الغنى ولم يسأله عن خوفه على نفسه، الثاني: يأكل ويشبع ويدخر ويتزود، لأنه أباح له الادخار ولم يشترط عليه أن لا يشبع'' (احكام القرآن قرطبی ۲/ ۲۱۲، نظرية الضرورة جميل، ص۱۸۰)۔ اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ ضرورت مند مضطر کو اگرچہ موت کا خوف نہ ہو، مردار کے کھانے کی اس کو اجازت ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے (ایسے لوگوں سے عموماً) صرف ''غنی'' کا سوال کیا ہے، یہ نہیں دریافت فرمایا کہ تم کو موت کا خطرہ تو نہیں ہے؟ اور دوسری بات یہ کہ مضطر مردار سے کھائے گا اور پیٹ بھر کر اور اس کے گوشت کو اپنے پاس رکھ بھی سکتا ہے، اس لئے کہ آپ نے اس کی اجازت دی ہے، یہ شرط نہیں لگائی کہ کھانا مگر تو پیٹ بھر کر مت کھانا۔

امام شافعی وامام احمد سے مضطر واضطرار کے حق میں جو تفصیل مروی ہے جس کا تذکرہ پیچھے آچکا ہے شاید وہ انہیں روایات پر مبنی ہے، اس لئے کہ اس میں

صرف موت کے خوف وخطرہ کی بات نہیں آئی ہے، بلکہ چلنے اور سواری سے کمزوری کی بات، ساتھیوں اور قافلوں سے بچھڑنے کی بات اور منزل تک پہنچنے سے رہ جانے کی بات آئی ہے (الام ۲/ ۲۵۲، المغنی ۵/ ۵۹۸)۔

مضطر کے لئے آسودگی اور زادراہ کا حکم:

ائمہ کے یہاں جو اس کی اجازت وگنجائش آئی کہ مضطر مردار کا گوشت کھانے کے علاوہ کچھ ساتھ بھی رکھ لے، وہ بھی اس پر مبنی ہے اگر چہ علماء احناف نے تو اس کی اجازت نہیں دی ہے۔ (الاشباہ والنظائر، ص ۸۵، ۸۶) اس لئے ہمارے علماء نے "ابوداؤد" کی روایات کی توجیہ کی ہے (بذل المجہود، ۱۶/ ۱۴۵)۔

لیکن مالکیہ کا قول معتمد، حنابلہ کا قول مختار اور بہت سے شوافع کا یہ قول ہے کہ مضطر صرف بقدر سد رمق ہی نہیں، بلکہ پیٹ بھر کر کھا سکتا ہے اور آئندہ کو سوچ کر اپنے ساتھ رکھ بھی سکتا ہے، جب تک ضرورت محسوس کرے ساتھ رکھے اور کھائے اور جب ضرورت نہ رہے پھینک دے (نظریۃ الضرورۃ زحیلی ص ۲۰۴)۔

امام شافعی اور امام احمد کے بیانات سے بھی اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، عبارتیں گذر چکی ہیں۔ (کتاب الام ۲/ ۲۵۲، المغنی ۵/ ۵۹۵) بلکہ امام شافعی تو "کتاب الام" میں صاف فرماتے ہیں:

"یعنی مجھے پسند یہ ہے کہ مردار وحرام کو کھانے پینے والا اتنا کھائے کہ جس سے موت کا خوف ختم ہو جائے اور کچھ طاقت آجائے اور یہ بات دلائل سے واضح نہیں ہوتی کہ اس کے لئے حرام سے آسودہ وسیراب ہونا حرام ہے، اگر چہ اس سے کم میں اس سے کام چل سکتا ہو، یعنی اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ ضرورت واضطرار کی وجہ سے حرمت اس کے حق میں ختم ہو چکی ہے اور اگر مردار کا کچھ حصہ بطور زاد راہ ساتھ رکھ لے تو کوئی حرج نہیں جب تک کہ ضرورت رہے اور جب ضرورت ختم ہو جائے تو اس کو پھینک دے" (کتاب الام ۲/ ۲۵۲)۔

(۳) کسی کا مال خطرے میں ہو تو اس کو قرآن وحدیث میں کہیں مضطر نہیں کہا گیا ہے:

گذشتہ سطور میں تفصیل و وضاحت سے گذر چکا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں اور قرآن وحدیث کی ہدایات وتصریحات کی روشنی میں مضطر ہر وہ شخص ہے جس سے متعلق کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو کہ جس پر اس کا بقاء موقوف ہو اور جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو، جس میں آدمی کی جان و دین کے ساتھ مال، اور اہل وآبرو بھی شامل ہیں، حدیث گذر چکی ہے کہ ارشاد نبوی ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (مشکوۃ ص ۳۰۶ بحوالہ ابوداؤد وغیرہ)۔

اور ایسے شخص کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقدام قتل کا حکم دیا ہے اور اس سے قتل ہو جائے تو اس کو معاف و بے گناہ بتایا ہے جس کا مال خطرے سے دوچار ہو اور کوئی اس کو اس سے چھین لینا چاہتا ہو۔ (مشکوۃ ص ۳۰۵)

کیا ایسا شخص فقہ کی اصطلاح میں اور قرآن وحدیث کی روشنی میں مضطر نہیں کہا جائے گا اور شارع علیہ السلام کی طرف سے اتنے بڑے اقدام کی اجازت اور خود جان دے دے تو شہادت کی بشارت اس کے حق میں اضطرار کے اعتبار کے بغیر ہے؟ یہ بات نقل وعقل دونوں کے خلاف ہے۔

رخصت کا ایک سبب دفاع بھی ہے:...... معاصر محققین نے فقہاء سابقین کی تحقیقات کا تجزیہ کر کے ضرورت کے جو اسباب تجویز کئے ہیں ان میں سے ایک "دفاع" بھی ہے، خواہ وہ جان کی طرف سے ہو یا یہ کہ مال وآبرو کی طرف سے ہو اور پھر "دفاع" کے بیان میں اس کے مناسب نصوص وجزئیات کا تذکرہ کیا ہے (نظریۃ الضرورۃ زحیلی ص ۱۴۳ تا ۱۵۲، وجمیل محمد ص ۱۰۷ تا ۱۲۰)۔

اکراہ واضطرار:

اکراہ کو مطلقا نہ سہی، خاص ہی حالات میں سہی اضطرار قرار دیا جاتا ہے اور اس کے لئے اضطرار کا اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کا حکم تجویز کیا جاتا ہے۔

فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں: "یعنی ضرورت کا حال الاکراہ کے حال سے مختلف اور سخت ہوتا ہے، اس لئے کہ ضرورت مطلقا اباحت کا باعث بنتی ہے اور کبھی نہیں، لیکن جب اکراہ کی وجہ سے اباحت کا ثبوت ہو جائے گا تو مکرہ کے لئے اضطرار کا تحقق مانا جائے گا"۔ (کشف الاسرار مع اصول البزدوی، ۴/ ۱۵۰۶ تا ۱۵۱۸)

"ہدایہ" میں آیا ہے: "اگر کسی شخص کو مردار کے کھانے یا شراب پینے پر قید و مار کی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو اس کے لئے کھانا و پینا جائز نہیں اور اگر ایسی چیز کے ذریعہ مجبور کیا جائے کہ اس کو اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو آدمی کے لئے اس چیز پر اقدام جائز ہے جس پر اس کو مجبور کیا جا رہا ہو، اسی طرح

خون اور خنزیر کا بھی حکم ہے، اس لئے کہ ان حرام چیزوں کی اباحت صرف اضطرار کی حالت میں ہے، جیسے کہ سخت بھوک وفاقہ کی حالت ہوتی ہے، اس کے علاوہ حالات میں حرمت برقرار رہتی ہے، لہذا جب کسی کو اکراہ کی وجہ سے جان یا عضو کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں اضطرار پایا جائے گا، اسی طرح اگر مار کی وجہ سے اس کو خوف وخطرہ ہو اور ایسے نقصان کا ظن غالب ہو تو بھی اس کے لئے ان چیزوں کی اباحت ہوگی اور صبر کرکے ان کاموں کے کرنے سے بچنا درست نہ ہوگا، بلکہ اگر صبر کیا اور نہ کھایا اور دھمکی دینے والے اپنا کام کر گئے تو گناہ گار ہوگا (ہدایہ مع فتح القدیر، ۸/۱۷۲)۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ "اکراہ" کے لئے "اضطرار" کے حالات اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کے احکام پیدا ہوجاتے ہیں اور بالخصوص "ہدایہ" کی عبارت بہت واضح ہے اور اس میں وسعت وتفصیل بھی زیادہ ہے۔

کتب فقہ کے اندر فقہاء نے اکراہ کی بابت جو تفصیلات ذکر فرمائی ہیں ان میں دو بنیادی چیزیں آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ اکراہ مختلف قسم کے کاموں پر ہوتا ہے اور انہیں کاموں کے پیش نظر اکراہ پر حکم مرتب ہوتا ہے اور آدمی کو رخصت حاصل ہوتی ہے اور بعض مرتبہ ان کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ اکراہ کے باوجود ان کی رخصت واجازت نہیں ہوتی، جیسے کہ بھوک وفاقہ کی وجہ سے جو شخص مضطر ہو اس کو ہر چیز کے کھانے کی اجازت نہیں ہوتی، مثلاً اکراہ کی وجہ سے مکرہ کو اس کی اجازت نہیں کہ کسی دوسرے کی جان یا بدن کو نقصان پہنچائے یا یہ کہ زنا کرے (شامی ۶/۱۳۵، ۱۳۷، الاشباہ، ص ۸۵) جیسے کہ بھوک سے مضطر کو دوسرے زندہ انسان کے بدن کا گوشت کھانے کی یا خود اپنے بدن کے کسی حصے کا گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے (فتاویٰ قاضی خان مع عالم گیریہ ۵/۲۳۸)۔

دوسری بنیادی چیز یہ کہ جبر واکراہ کے لئے مختلف حربے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے فقہاء نے اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں اور دونوں کے احکام میں فرق کیا ہے:

ایک "اکراہ ملجی" یعنی مجبور ومضطر بنانے والا اکراہ، اور دوسرا "اکراہ غیر ملجی" یعنی ایسا اکراہ کہ جس کی وجہ سے آدمی مضطر کے جیسا نہیں قرار پاتا، اس لئے حکم وگنجائش میں فرق ہوجاتا ہے۔

ان دونوں قسموں کے درمیان فرق: اگرچہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر دو قسموں کے مابین فرق کی اصل بنیادی وجہ یہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ وہ شخص مجبور کیا جارہا ہے وہ مکرہ کے لئے قابل تحمل ہے یا نہیں، اس لئے بعض لوگوں کے مخصوص حالات کی وجہ سے ایک دو کوڑے کی مقدار کو یا مجمع عام میں معمولی مار اور تذلیل جیسے امور کو بھی اکراہ ملجی کا حکم دے دیا گیا ہے (شامی ۶/۱۳۰، نظریہ الضرورۃ جمیل، ص ۹۴، ۹۵)، جیسے کہ حاکم وبادشاہ وقت کے صرف حکم کو ہی (جب کہ اس کے ساتھ اس کی طرف سے مزید کوئی بات نہ کہی گئی ہو، مگر اس کا مزاج وحال معلوم ہے) اکراہ مان لیا گیا ہے۔ (شامی ۶/۱۳۲) اور اب قید وبند میں عموماً جو معاملات ہوتے ہیں ان کی وجہ سے قید کو مطلقاً اکراہ ملجی کا درجہ دے دیا گیا ہے (شامی ۶/۱۳۳)۔

مال کے حق میں اکراہ واضطرار:

جن چیزوں کے ذریعہ اکراہ ہوتا ہے، ان میں قتل واتلاف اور مار پیٹ وقید (شامی ص ۶/۱۳۰) کے ساتھ متعلقین کی قید، نیز مال کو بھی ذکر کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ کسی آدمی کو کسی غلط کام پر مجبور کیا جائے یہ کہہ کر کہ نہ کرنے کی صورت میں تمہاری املاک واموال کو نقصان پہنچایا جائے گا، یہ نقصان خواہ ضبط وقبضہ کے ذریعہ ہو یا کسی صورت سے تباہ وبرباد کرکے، فقہاء کے یہاں کچھ یہ گفتگو آتی ہے کہ دھمکی سارے مال سے متعلق ہو یا کچھ سے، تو انہیں کی تصریحات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اس بارے میں بھی مال سے متعلق پہنچائے جانے والے نقصان کو دیکھا جائے گا کہ آدمی کے لئے اس کی کیا حیثیت ہے؟ قابل تحمل ہے یا یہ کہ کچھ رہنے کے باوجود بے دست وپا ہوجائے گا۔

اس سلسلہ کے بعض جزئیات جو کہ "درمختار ورد المحتار" میں نقل کئے گئے ہیں، نیز مال کے ذریعہ اکراہ کی بابت تصریحات ملاحظہ ہوں:

"اکراہ" کے اعتبار کی شرطوں کو بیان کرتے ہوئے ایک شرط "درمختار" میں یہ ذکر کی گئی ہے: "کون الشی المکرہ بہ متلفا نفسا أو عضوا" (جس چیز کی دھمکی دی جارہی ہو وہ ایسی ہو کہ جس سے جان کا تلف ہو یا عضو کا)

"قوله متلفا نفسا، أي حقيقة أو حكمية كتلف كل المال فإنه شقيقة الروح" (شامی ۶/۱۲۹)۔ یعنی جان کے تلف واتلاف کی

بات جوآئی ہے تو جان عام ہے کہ حقیقی ہو یا حکمی یعنی اکراہ ودھمکی خواہ حقیقی جان کے اتلاف کی ہو یا حکمی جان کی، دونوں کا حکم ایک ہے، اور حکمی جان کی مثال آدمی کے جملہ سرمایہ ومال کا لے لینا وتلف کردینا ہے، اس لئے کہ آدمی کی بقاء کے لئے مال کی حیثیت بھی روح کے جیسی ہے، اس عبارت میں ''پورے مال'' کی قید آئی ہے، علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ بعض دوسری تصریحات سے اس کے خلاف کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ''درمختار'' میں نقل کیا گیا ہے:

''هل الإكراه بأخذ المال معتبر شرعا ظاهر القنية: نعم'' (شامی، ص ۱۴۲)۔ (کیا مال لے لینے کی دھمکی دے کر کسی عمل پر مجبور کرنا شرعاً معتبر ہے، قنیہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ ہاں)۔

اس عبارت میں پورے یا آدھے مال کی قید نہیں ہے، اس لئے اس سے گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ شامی نے کہا ہے، اگر چہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے مواقع میں قید موجود ہے، جیسے کہ اگر کل اور اس سے کم میں فرق نہ کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں یہ دیکھا جائے کہ اس مال اور مقدار کی کیا حیثیت ہے جس کے لئے دھمکی دی جارہی ہے، اس لئے کہ کل نہ ہونے کے باوجود وہ اس آدمی کے لئے اہم ہوسکتا ہے اور اس کے بغیر اس کی زندگی بڑے خلل وفساد یا یہ کہ ایک طرح سے تباہی کا شکار ہوسکتی ہے۔

بعض جزئیات ملاحظہ ہوں:

(۱) کسی شخص کو اگر اس پر مجبور کیا جائے کہ یا تو شراب پیو یا اسی طرح کا کوئی دوسرا حرام کام کرو، ورنہ اپنا فلاں سامان ہمارے ہاتھ بیچو تو یہ اکراہ ہے (درمختار مع شامی ۶/۱۴۰)، اور یہ مکرہ ومضطر کی بیع کہلائے گی۔

(۲) کوئی آدمی کسی کو مجبور کرے کہ یا تو اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ بیچو، یا پھر میں تم کو تمہارے دشمن کے حوالے کردوں گا اور وہ مکان یا سامان کو اس سے بیچ دیتا ہے تو یہ مکرہ مضطر کی بیع ہے (درمختار مع شامی، ص ۱۴۰)۔

(۳) فقیہ ابواللیث سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر سلطان وقت کسی یتیم کے نگراں وسرپرست کو مجبور کرے کہ یتیم کا مال مجھ کو دے دو، ورنہ میں تمہارے ساتھ ایسا کروں گا تو وہ آدمی مجبور ہوکر دے دیتا ہے تو اس پر اس مال کا ضمان نہیں ہوگا (درمختار مع شامی، ۱۴۲)۔

(۴) اور اگر سلطان یہ کہتا ہے کہ یتیم کا مال نہ دوگے تو میں تمہارا سارا مال ضبط کرلوں گا تو بھی وہ معذور ہے (درمختار مع شامی ۶/۱۴۲) یعنی مکرہ ومجبور ہے۔

حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت:

یہ خیال درست نہیں ہے کہ مال کی حفاظت کے لئے کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے اس کی بھی اجازت ہے، جیسے کہ اپنا مال وحق حاصل کرنے کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ہم کو جیسے جان وآبرو کی طرف سے دفاع کی اجازت دی ہے، اسی طرح مال کی طرف سے بھی دفاع کی اجازت دی ہے اور اسی اجازت کی بنا پر جہاں حدیث میں یہ آیا ہے کہ جان کی حفاظت کے پیچھے موت سے دوچار ہونا شہادت ہے۔ "من قتل دون ماله فهو شهيد" (مشکوۃ، ص ۳۰۶) وہیں صاف صاف یہ بھی آیا ہے کہ اگر تم سے مال کا چھیننے والا جنگ اور قتل پر آمادہ ہو تو تم بھی اس سے جنگ کرو اور اس جنگ کے نتیجے میں اگر تم نے اس کو مار دیا تو وہ جہنمی ہے اور تم خود مرگئے تو شہید۔

''أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (مشکوۃ، ص ۳۰۵)۔

یہ نہیں فرمایا گیا کہ وہ آمادۂ قتل ہو تو گردن جھکا کر اور صبر کرکے شہید ہوجاؤ، بلکہ حکم یہ دیا گیا کہ اس کا پورے طور پر جواب دو اور مقابلہ کرو اور ممکن ہو تو اس کو جہنم رسید کردو تو یہ قتل جس کی دفاع میں اجازت دی گئی ہے یہ مال کی حفاظت کے لئے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے، بظاہر تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو اس چیز سے الگ کیا جائے۔

ابھی پچھلی دفعہ کے تحت شامی سے چند مسائل نقل کئے گئے ہیں، ان میں بھی مال کی حفاظت کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت آئی ہے کہ یتیم کا مال کسی دوسرے کو دے دینا حرام ہے، مگر اپنے مال کی حفاظت کے لئے اس کی گنجائش دی گئی ہے، اور بات اس حد تک نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ اس بابت صراحتیں نقل کی گئی ہیں جب کسی کو شراب پینے یا خنزیر ومردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے گا مال کو تلف کرنے کی دھمکی کے ساتھ، یا مال کو دینے یا ضبط کرنے یا بیچنے کی دھمکی کے ساتھ تو

مضطر کی طرح ان چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہوگی، جیسے کہ اگر اس دباؤ میں بیچے گا، یا خریدے گا تو یہ ''مضطر'' کی خرید وفروخت ہوگی۔

''الاشباہ'' میں "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت جو امثلہ آئی ہیں ان میں یہ بھی آیا ہے:'' والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه. وكذا إتلاف المال وأخذ مال الممتنع من أداء الدين بغير إذنه'' (الاشباہ، ص۸۵)۔

یعنی اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت کی طرح دوسرے کے مال کو تلف وضائع کرنا بھی گنجائش رکھتا ہے، حالانکہ عام حالات میں ایسا کرنا حرام ہے، اسی طرح اگر کوئی آدمی ہمارا قرض وحق نہ دے تو کسی طرح بھی اس سے اپنا مال حاصل کیا جاسکتا ہے، یعنی چوری، غصب، زبردستی، حیلہ وبہانہ سب کچھ درست وجائز ہے، حالانکہ یوں چوری وغصب وغیرہ حرام وناجائز ہیں (مذاہب وغیرہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی ص ۱۸۹ تا ۱۹۲)۔

فقہاء عصر کی طرف سے ضرورتاً بعض امور کی اجازت:

میں اس موقع سے مثال میں چند چیزوں کا ذکر مناسب سمجھتا ہوں جن کی اجازت ہمارے علماء عصر ومفتیان نے دے رکھی ہے، اگر اتفاقی نہ ہو تو اکثری وعمومی تو ہے ہی، حالانکہ معاملہ خالص حرام کا ہے۔

(۱) بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں پیسے رکھنا۔

(۲) بینک سے سودی قرض حاصل کرنا۔

ارباب افتاء نے اجازت دوسرے امر کی بھی دے رکھی ہے اور اس سلسلہ میں ''الاشباہ'' میں مذکور جزئیہ کو مستدل بنایا جاتا ہے۔

يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ، ص۹۲)۔

اگرچہ یہ اجازت کافی قیود وبند کے ساتھ ہے جیسا کہ حکم کا تقاضا ہے، اور پہلے امر کی بابت کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، انکار ونکیر کا سلسلہ اس پر بھی رہا مگر معاملہ میں وسعت کے ساتھ اجازت میں بھی توسع ہوتا گیا اور اب تو بینک میں کھاتہ ایک طرح ضروریات زندگی میں سے بن گیا ہے اور اس اجازت کی وجہ سے بینک سے سود کی رقم نکالنے کی اجازت کا بھی مرحلہ سامنے آیا اور یہ تیسری چیز ہوگئی۔

ان تینوں کا تعلق سود سے ہے اور سود کا لین دین وتعاون سب حرام ہے، ان تینوں صورتوں میں یہ سب موجود ہے، قرض لینے والا تو سود دینے کے معاہدے پر ہی قرض لیتا ہے اور سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کرنے والا بینک کے ضوابط اور کاغذات کی رو سے سود لینے کا معاملہ کرتا ہے، خواہ اس کو ناپسند کرے اور اپنے استعمال میں لانے کا جذبہ بالکل نہ رکھے اور سودی رقم اگرچہ خالص مصارف میں لگادینے کے لئے کھاتہ سے الگ کی جائے مگر ہے تو سود کی رقم جو کہ بینک سے لی جارہی ہے۔

بینک میں سرمایہ رکھنا حفاظت مال کے لئے:

پہلی اور اہم بات تو یہ کہ بینک میں کھاتہ کھولنے کی اجازت اور پیسے رکھنے کی اجازت وگنجائش علماء نے مال کی حفاظت کی غرض سے ہی دی ہے، جیسے کہ آج تجارتی معاملات کے لئے اس کو ذریعہ بنانا ناگزیر ہوگیا ہے۔ پس یہ تو صرف اور صرف حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے حتی کہ کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی یہ بات اس اعتبار سے موجود ہے کہ سودی کام کرنے والوں کا تعاون ہوتا ہے، اس میں مال کی حفاظت کے علاوہ دوسرا پہلو نہیں ہے۔

دوسری اہم بات یہ کہ یہ اجازت وگنجائش ''اضطرار وضرورت'' کے خاص مفہوم کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہے، بلکہ اسی مفہوم کی بنیاد پر ہے جس کو صاحب ''الاشباہ'' نے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے عنوان سے بیان اور ذکر کیا ہے، بلکہ سودی قرض لینے کے مقابلہ میں بینک کے اندر پیسہ رکھنے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ پہلو اور کمزور ہے، اس لئے کہ قرض لینے کی اجازت تو اس کو دی جاتی ہے کہ جس کے لئے اپنا کام چلانے کی کوئی دوسری صورت نہ بنتی ہو اور اس میں بھی بسا اوقات قانونی مجبوریوں کی وجہ سے اجازت دے دی جاتی ہے تو اس کو بھی اس صورت سے کم درجہ میں رکھا جائے گا، جب کہ آدمی کو معاش کا نظم کرنے کے لئے کسی دوسرے ذریعہ سے رقم نہ مل رہی ہو۔

اور بینک میں پیسہ رکھنا جس خطرہ کے پیش نظر ہوتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اس کو گزر بسر کی صورت نہ ہونے کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا، اس لئے کہ بینک وگھر میں رکھا جانے والا سرمایہ کاروبار کا منافع دراصل کاروباری ذریعہ سے الگ ہوتا ہے اور اس سرمایہ کے ضیاع کی صورت میں عموماً اصل کاروبار محفوظ رہتا ہے اور آمدنی کا ذریعہ

بھی، جیسے کہ سرمایہ کے ضیاع کی صورت بینک تک سرمایہ لے جانے اور بینک سے لانے کے درمیان بھی پیش آجاتی ہے جو کہ اب عام ہے اور سودی قرض لینے کی اجازت اس کو دی جاتی ہے یا اس کے لئے ہے کہ جس کے پاس معاش کی کوئی معقول صورت وذریعہ نہیں ہے اور وہ اس رقم کو اس کے لئے ذریعہ بنانا چاہتا ہے۔

بینک میں جمع رقم پر ملنے والے سود کا بینک سے نکالنا، اپنے ہاتھ اور تصرف میں لینا، جس چیز کے پیش نظر ہے اور وہ یہ کہ اس کو ہمارے خلاف اور ہماری نصرت میں استعمال کیا جائے گا، اگر ہم اس کو نہ نکالیں گے۔ اگر اس سلسلہ میں کوئی یا کچھ واقعاتی چیزیں موجود بھی ہوں تو اس وقت جو صورت حال ہمارے سامنے ہے اس میں اس کی بابت وہ بات کہی جاسکتی ہے جو کہ فقہاء، بہت سے مسائل میں واقعاتی دلائل کی بابت کہا کرتے ہیں یعنی "واقعة حال لا عموم لها"

جس کا مطلب ہے کہ یہ جزئی واقعات ہیں جن کی استدلال میں اہمیت نہیں ہے، پہلے کبھی ہوا تو ہوا ہو۔ مگر آج تو کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ کہیں سننے میں آرہا ہے کہ فلاں بینک نے سود کی فاضل رقم کو کسی ایسے کام میں استعمال کیا جو کہ ہم مسلمانوں کے لئے مضر ہے۔ ہاں وہ اپنا سرمایہ بعض ملکی اور قومی مصالح وضروریات میں ضرور لگاتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ بینک کے اندر پیسہ رکھنے وجمع کرنے میں وسعت کی وجہ سے پھر سود کے پیسے نکالنے کی اجازت اور اس کو بالخصوص رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی اجازت کے بعد بینک اور کھاتے میں موجود اصل رقم اور سود کی رقم کے درمیان امتیاز اور دونوں کا الگ حساب اور امتیازی معاملہ یہ سب کم سے کم ہو گیا ہے اور ہوتا جارہا ہے۔

بہر حال اجازت پیسہ رکھنے کی ہو یا قرض لینے کی یا زائد ملی ہوئی رقم کے نکالنے کی، سب سود سے متعلق ہے اور پیسہ رکھنے کی اجازت محض حفاظت کی غرض سے ایک ارتکاب حرام کی اجازت ہے اور ان سب اجازتوں کی بنیاد "اضطرار" معروف نہیں، بلکہ ایسا حال وامر ہے جو کہ زائد سے زائد "حاجت" کے تحت آتا ہے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے تحت آکر ہی گنجائش پیدا کرتا ہے۔

کچھ اور مثالیں:

ان مسائل مذکورہ کے علاوہ بھی بعض مسائل وصور میں معتمد ارباب افتاء نے جواز کا فتویٰ دیا ہے، بلکہ عموماً لوگ دے رہے ہیں، حالانکہ صورت حال اپنے مال کی حفاظت اور جائز کمائی کو غلط دست برد وظالمانہ ٹیکس سے بچانے کے لئے ارتکاب حرام کی بنتی ہے، مثلاً انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے انشورنس (فتاویٰ رحیمیہ ۱۳۶/۵) بعض حضرات نے اسی غرض سے فکسڈ ڈپازٹ کی اجازت دی ہے۔ (ایضاح النوادر ۹۹/۱) اور یہ گنجائشیں معقول ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ اضطرار پر مبنی نہیں ہیں، ان کو حاجت کے سیاق میں ہی رکھا جاسکتا ہے۔

اضطرار کا اعتبار وتاثیر خصوصی، انفرادی وشخصی حالات میں:

یہ جو کہا اور سمجھا جاتا ہے کہ اضطرار کے حالات اور ان کی رخصت کا تعلق اشخاص وافراد سے ہے اور شخصی وانفرادی حالات ہی ایسے ہوتے ہیں، عمومی حالات جو کہ عمومی اجازت کے مقتضی ہوں اور جن کی وجہ سے عموماً ایسی کسی چیز کی گنجائش دی جائے، ان کا کوئی وجود واعتبار نہیں۔

یہ خیال عقلاً ونقلاً کسی طرح صحیح نہیں ہے، یہ تو درست ہے کہ اکثر وبیشتر ایسے حالات خصوصی ہوتے ہیں، مگر بکثرت اور بہت سے امور میں عمومی بھی ہوسکتے ہیں اور ہوتے ہیں، گذشتہ دفعہ بینک سے لین دین کی جو گفتگو آئی ہے اسی پر غور کر لیا جائے کہ بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ رکھنے کی ضرورت کس قسم کی ہے؟ بلکہ اس وقت قرض لے کر اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ہمارے معاشرہ کا جو حال ہو گیا ہے اور جس کی وجہ سے وسعت ودولت کے باوجود قرض دینے سے کترانے کا جو مزاج ہو گیا ہے، اس کی وجہ سے، نیز کاروباری مجبوریوں کی وجہ سے بھی، بینک سے قرض ایک عمومی ضرورت بن گئی ہے، بہر حال ایسے حالات عمومی بھی ہوتے ہیں، اسی لئے صاحب "الاشباہ" نے تو "حاجت" سے متعلق مشہور قاعدہ: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کو بیان ہی اس تفصیل وتصریح کے ساتھ کیا ہے۔

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (الاشباہ والنظائر، ص ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، خواہ عام ہو یا خاص، یعنی ایسی حاجت عام بھی ہوتی ہے اور خاص بھی اور اس کے بعد اس کی مثالیں ذکر کرنے میں بھی انھوں نے اس کا لحاظ کیا ہے، خصوصی حاجت کی مثال کے طور پر حاجت مند کے لئے سودی قرض کو ذکر کیا ہے اور بقیہ معاملات کی جو مثالیں ذکر کی ہیں، جن میں سلم واجارہ اور استصناع وغیرہ کا تذکرہ ہے اور خصوصیت سے "بیع وفاء" کا ذکر ہے (الاشباہ والنظائر، ص ۹۲)، یہ سب عام حاجت اور عمومی ضرورت کی

مثالیں ہیں۔

اس قاعدہ کو ''مجلۃ الاحکام'' وغیرہ سب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی شروح وغیرہ کے اندر اس کی تشریح میں دونوں پہلوؤں کی کافی وضاحت کی گئی ہے اور دونوں قسم کی امثلہ کو نمایاں واضح کر کے ذکر کیا گیا ہے، زحیلی صاحب نے اپنی کتاب ''نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ'' میں قواعد ضرورت پر گفتگو کرتے ہوئے کافی اچھی بحث وتوضیح کی ہے۔

اور ''حاجت عامہ'' کے تحت ''الاشباہ'' میں مذکور معاملات کی تمام مثالوں کو مناسب توضیح وتشریح کے ساتھ، نیز طبیب کا ستر کو دیکھنا، آج کل مختلف ضروریات کے لئے فوٹو وغیرہ کو ذکر کیا ہے، اسی طرح بینک میں پیسہ رکھنا اگر چہ بغیر سود کے ہو، اس لئے کہ معصیت پر تعاون کی وجہ سے اصلاً یہ بھی منع ہے اور انھوں نے سودی قرض والے مسئلہ کو بھی حاجت عامہ کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔

اور ''حاجت خاصہ'' کی مثالوں میں مرد کے لئے ریشمی کپڑے کی رخصت اور بعض صورتوں میں سونے وچاندی کے استعمال اور کالے خضاب کے استعمال کو ذکر کیا ہے، بلکہ انہوں نے اس سلسلہ میں کچھ اصولی چیزیں بھی ذکر کی ہیں، مثلاً یہ کہ عرف کے بدلنے کی وجہ سے بدل جانے والے احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ حاجت عام ہوتی ہے جیسے کہ حاجت عامہ پر مبنی احکام مستقل ودائمی ہوتے ہیں اور کسی نص صریح کے بھی معارض نہیں ہوتے (نظریۃ الضرورۃ جمیل، ۲۶۱ تا ۲۷۸)۔

موضوع کے بعض محققین نے عام حاجت کے اعتبار اور اس کے لئے رخصت کے حکم کی حیثیت کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے: ''الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة'' (نظریۃ الضرورۃ جمیل، ص ۴۶۱)

شیخ مصطفی زرقاء نے اپنی معروف کتاب ''المدخل الفقهي العام'' میں قواعد کے ایک بڑے ذخیرہ کے ساتھ اس قسم کے قواعد کا بھی تذکرہ کیا ہے اور حاجت کے عموم وخصوص کا، مگر انھوں نے حاجت خاصہ کو بھی بایں معنی عام قرار دیا ہے کہ وہ ایک علاقہ یا خاص جماعت سے متعلق ہوتی ہے اور انفرادی حاجت مراد نہیں ہوتی ہے نہ وہ باعث رخصت بنتی ہے، بلکہ انفرادی حالات میں صرف ضرورت واضطرار کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے (المدخل الفقہی العام، ص ۹۸۳ تا ۹۸۵)۔

لیکن صاحب ''الاشباہ'' کی ذکر کردہ امثلہ سے اس کی تائید نہیں ہوتی، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات حاجت کے متعلق اس کی اصل حیثیت کے مطابق اور اس کے پیش نظر ہے اور حاجت کا ضرورت کی حیثیت اختیار کر لینا دوسری جہت ہے، جس میں پھر اسی انداز کے احکام وتفصیلات کو اختیار کیا جاتا ہے جو کہ ضرورت کے لئے ہیں، جیسا کہ وہبہ زحیلی صاحب نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اضطرار کی وجہ سے رخصت میں محرمات کسبیہ اور وصفیہ کے درمیان فرق:

بعض اکابر سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ اضطرار کی وجہ سے رخصت ہر قسم کے محرمات میں نہیں، صرف محرمات وصفیہ میں ہے، محرمات کسبیہ میں نہیں (المآثر، ج ۲، شمارہ ۲، ص ۳۱)۔

محرمات کسبیہ کا مطلب ہے: وہ حرام اعمال ومعاملات جن کے ذریعہ مال کمایا اور حاصل کیا جاتا ہے، جیسے کہ سود وجوا وغیرہ اور محرمات وصفیہ سے مردار وشراب وغیرہ جیسی چیزیں مراد ہیں۔

جیسا کہ ایک فرق حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کی بنیاد پر ذکر کیا گیا ہے، یوں تو حرام لعینہ کی اجازت صرف ''ضروریات'' میں ہوتی ہے، حاجیات میں نہیں اور حرام لغیرہ کی اجازت ضروریات اور حاجیات سب کے لئے ہوتی ہے (نظریۃ الضرورۃ زحیلی، ص ۲۵۸)۔

یہ تفریق اس لئے اہم نہیں ہے کہ ''حاجت'' کو جب ضرورت کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ضرورت کی شرائط کی رعایت کے ساتھ ضرورت کے احکام ہو جاتے ہیں اور پھر ان چیزوں کی بھی اجازت ہو سکتی ہے جو کہ حرام لعینہ کی قبیل کی ہوں اور ہو جاتی ہے۔

البتہ جہاں تک پہلے فرق کا سوال ہے تو یہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ سے نقل کیا گیا ہے، اخقر نے شیخ کے فتاویٰ اور ابن القیم کی ''اعلام الموقعین'' سے اس مضمون کو تلاش کرنے کی کوشش کی، مگر نہیں مل سکا۔

ابن تیمیہ کے نزدیک محرمات کی اقسام اور رخصت:

بلکہ شیخ ابن تیمیہ کے کلام میں جو بحث ملی اس میں دوسرے انداز میں اس فرق وتفصیل کا تذکرہ ہے، جس کے تحت بڑی وسعت آگئی ہے اور خود انہوں نے ہی اس وسعت کی تشریح وتفصیل فرمائی ہے، فرماتے ہیں:

''یعنی محرمات کی دو اقسام ہیں: ایک تو وہ جو کہ کہیں کسی کے لئے اور کسی وجہ سے بھی حلال ومباح نہیں کی گئیں، جیسے شرک، دوسرے فواحش (زنا وغیرہ) تیسری اللہ پر بہتان یا دین میں جہالت کی باتیں، اور چوتھے ظلم اور بقیہ محرمات کی حرمت مطلقاً نہیں۔ (بلکہ تقلیداً ہے جیسا کہ سلسلہ کلام میں ایک موقع پر فرمایا ہے)، مثلاً خون، مردار، خنزیر کا گوشت، شراب، جوا، بیع الغرر (خرید وفروخت کی بعض ایسی صورتیں کہ جن میں بڑا دھوکہ ہوتا ہے اور جہالت ہوتی ہے) اور ربا، قتل نفس، کسی کے مال کا اتلاف، بھوک پر صبر، یہ سارے امور بعض حالات وصورتوں میں گنجائش رکھتے ہیں، بعض کی شیخ نے مثالیں بھی دی ہیں۔

اس تفصیل وتصریح میں جن چیزوں کی گنجائش کا تذکرہ آیا ہے، ان میں میسر (جوا) (سود) اور بیع الغرر (دھوکہ کی بعض بیوع) بھی ہیں، تو یہ سب تو محرمات کسبیہ میں سے ہیں، اس لئے کہ یہ سب مال کے حصول کے ناجائز ذرائع وصورتیں ہیں، اس لئے اس سے تو نقل کی تائید نہیں ہوتی، حوالہ اور پوری عبارت ملے تو اس کی روشنی میں اصل مطلب اس کا سمجھا جائے (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۴؍ ۴۷۰۔ ۴۷۶ ملخصاً)۔

ابن القیم کی ایک تحقیق:

شیخ کے تلمیذ رشید اور ان کے علوم کے حامل وناقل بلکہ ان کے پرزور وکیل اور متبع کامل ابن القیم کی بھی بعض تصریحات جو ملیں ان سے بھی اس بات کی تائید نہیں ہوتی، اس لئے کہ انھوں نے پرزور طریقہ پر ربا وسود کی ایک قسم میں گنجائش ذکر کی ہے اور بنیاد یہ ہے کہ اس کی حرمت "سدا للباب" اور "سدا للذریعۃ" ہے، ربا وسود کی حرمت سے خود یہ صورتیں مقصود نہیں ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں غلہ وغیرہ کی خرید وفروخت کی بابت سود کی ایک صورت ''ربا الفضل'' کی ذکر کی گئی ہے، اس کے تحت بعض شکلوں کی وہ اجازت دیتے ہیں (اعلام الموقعین، ۲؍ ۱۵۳ تا ۱۶۴، ۳۶۷، ۳۶۸)۔

فقہاء احناف کی تصریحات:

''الاشباہ'' سے ''عسر وعموم بلوی'' اور ''حاجت بمنزلہ ضرورت'' کے تحت جن معاملات کی اجازت نقل کی گئی، ان کا معاملہ بھی یہی ہے کہ وہ سب ''محرمات کسبیہ'' کے قبیل کے ہیں، مگر ضرورت کی بنا پر شریعت نے ان کی اجازت دی ہے، اس سے بھی مذکورہ فرق کی تائید نہیں ہوتی، جیسے کہ فقہاء نے سورۂ انعام کے الفاظ کے عموم، نیز رخصت کی علت کے پیش نظر جو یہ ذکر فرمایا ہے کہ اضطرار کی رخصت تمام محرمات کو شامل ہے (احکام القرآن جصاص ۱؍ ۱۲۹، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ، جمیل، ص ۱۴۷ وما بعد)، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ضرورت پائے جانے پر فرق نہیں کیا جائے گا۔

ابن تیمیہ کی ایک اصولی عبارت:

ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کی ایک عبارت شروع بحث میں گذر چکی ہے، وہ معاملات وعقود سے متعلق ہی ان کے ایک فتویٰ میں آئی ہے اور انہوں نے گویا بطور اصل وقاعدہ کے ذکر فرمایا ہے۔

''من استقر الشريعة فى مواردها ومصادرها وجدها مبينة على قوله تعالى:۔ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه۔ وقوله: فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم۔ فكل ما احتاج إليه فى معاشهم۔ لم يحرم عليهم، لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس بباغ ولا عاد'' (مجموع الفتاوى، ۲۹،۶۴)۔

فساد کے اندیشے اور جائداد کے تباہ ہونے کے امکان کو حالت اضطرار بالفعل تسلیم کرنا کہاں تک درست ہے؟

رخصت کے لئے امکان محض اور توہم کافی نہیں:...... ضرورت ہو یا حاجت ان کے تحت جس چیز کی وجہ سے رخصت ہوتی ہے، اس کا امکان محض اور توہم یا یہ خیال کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے، غیر موثر وغیر معتبر ہے اور گھر میں شراب کا اس لئے رکھنا کہ شاید کبھی کسی کے گلے میں پھندہ لگ جائے، تو استعمال کی جائے،

کی تعیین کی چیز ہے۔

واقعیت شرط ہے: ...... یہاں رخصت کے لئے بنیادی شرط واقعیت کی ہے یعنی اس امر میں واقعیت پائی جاتی ہو جس کو سبب رخصت بنایا جائے خواہ یہ واقعیت یقین کی حد تک ہو یا ظن اور ظن غالب کی حد تک اور پھر اس کے مطابق رخصت کا حکم ہوگا۔

واقعیت کا مطلب: ...... واقعیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چیز وقوع میں آچکی ہو اس لئے کہ سبب رخصت امر و خطرہ کے وقوع میں آجانے کے بعد تو بعض صورتوں میں آدمی حکم سے مستثنیٰ ہو چکا ہوتا ہے، پھر یہ کہ ہر رخصت کے لئے سبب رخصت کا بالفعل پایا جانا یعنی خطرہ کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے بسا اوقات بالفعل کے مرحلہ سے پہلے بھی گنجائش ہو جاتی ہے، تفصیل گذر چکی ہے۔

بلکہ واقعیت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ایسے حالات میں گھرا ہوا ہو کہ ہر کس و ناکس اس کے لئے مجبوری و ضرورت کا فیصلہ کرے یا تخمین کا مرحلہ ہو تو یہ کہ ذی شعور اہل نظر حضرات مجبوری و ضرورت و رخصت کا فیصلہ کریں یہ تخمین کے درجہ کی ضرورت ہوگی۔

اس لئے اس مسئلہ میں نادر الوقوع واقعات و قصوں کا تو کوئی اعتبار نہیں ہوگا مگر کثیر الوقوع چیزیں ضرور اہمیت رکھیں گی، لہذا جو حادثہ و حوالہ ایک جگہ پر کثرت و تعدد کا باعث بن کر رخصت کا باعث بنے ہوں، دوسری جگہ میں اس قسم کے حالات و ماحول ہونے پر وہی حکم دیا جاسکے گا، اسی طرح جو واقعہ و صورت حال بعض جگہوں میں یا بعض افراد کے ساتھ پیش آئے اور حالات و قرائن دوسری جگہ اور دوسرے افراد کے حق میں اس کے استبعاد کو ختم کرتے ہوں، بلکہ ممکن بناتے ہوں تو اس واقعہ کے مطابق احتیاط و رخصت کے احکام اس دوسری جگہ و افراد کے لئے بھی اختیار کئے جائیں گے۔

فساد کا امکان و توہم اور اس کے خطرہ کی واقعیت:

اس دفعہ کے تحت اس تفصیل کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ فساد کا وہ اندیشہ و امکان جو کہ وہم و توہم کے درجہ میں آتا ہو وہ تو کسی رخصت کے لئے کافی نہیں ہے مگر جب کہ اس کا امکان اس قسم کی واقعیت رکھتا ہو جس کی ابھی وضاحت کی گئی تو اس کے بعد بھی اس کو صرف امکان محض کا درجہ دے کر وہ غیر معتبر نہیں قرار دیں گے، بلکہ دوسری جگہوں میں اور دوسرے افراد کے لئے مسلسل پیش آنے والے حوادث کو بنیاد بنا کر رخصت میں توسع کی ہوگی اور یہ چیز رخصت کے اصول و ضوابط کے خلاف نہیں کی جائے گی۔

پہلے تفصیل عرض کیا جا چکا ہے کہ ضرورت و خطرہ اور حاجت کا اعتبار مالی معاملات اور مال کی حفاظت میں بھی ہے اسی لئے علماء نے ان امور میں بھی رخصت دی ہے، جو واقعیت کی اس نوعیت میں بھی جس کو پیچھے واضح کیا گیا ہے۔

اس کی واضح مثال جیسا کہ پہلے بھی بات آچکی ہے، مروجہ سودی بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ کا رکھنا ہے، جس کی اجازت اس پر موقوف نہیں رکھی گئی ہے کہ آدمی چوری کے واقعہ سے دوچار ہو چکا ہو یا یہ کہ اس کے پڑوس و محلہ میں چوری ہو چکی ہو، بلکہ واقعات کے برابر پیش آنے کو اور اس کی وجہ سے کسی جگہ اور تعیین اس کے مستعد ہونے کو کافی سمجھا گیا ہے۔

ہندوستان میں فسادات کا خطرہ واقعیت رکھتا ہے:

ہندوستان میں جبکہ ہندوستان جیسے دوسرے ملکوں میں بھی پورے ملک میں نہ سہی، مگر ملک کے اکثر و بیشتر علاقوں و حصوں میں فسادات اور ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات کو امکان محض اور وہم کی حیثیت نہیں دی جا سکتی، بلکہ ایسا کہنا تو گویا واقعات و حقائق سے آنکھیں بند کرنا ہوگا اور یہ کہنا غلط نہیں قرار دیا جا سکتا کہ ہندوستان میں چھوٹے و بڑے فسادات کا تناسب اب اس قسم کا ہو چکا ہے جو کہ گھروں میں چوری و ڈکیتی کے واقعات میں پایا جاتا ہے، ان میں کمی کا فرق ضرور ہو سکتا ہے اور جب یہ صورت حال ہے تو پھر اس خطرہ و خوف کو گھروں میں چوری و ڈکیتی کے خوف و خطرہ کی حیثیت میں ہی رکھنا ہوگا، اس میں کچھ جگہوں کا فرق کیا جا سکتا ہے مگر اس کو ایک شخصی و انفرادی اور انتہائی خصوصی نقصان و خطرہ کی حیثیت میں نہیں رکھا جا سکتا۔

میرے سامنے دہلی کے ایک موقر تحقیقی ادارے کی طرف سے مرتب کردہ چارٹ رکھا ہے، جس میں فسادات کے نقصانات کو ظاہر کیا گیا ہے اور ان کی تعداد کو اس چارٹ کے مطابق ۱۹۶۰ء سے لے کر ۱۹۹۳ء کے درمیان ہونے والے فسادات کی تعداد ساڑھے تین سو سے زائد ذکر کی گئی ہے اور فسادات کے مقامات

میں ہندوستان کے ڈیڑھ سو شہروں کا نام ہے اور شاید ہی کوئی صوبہ ہو جو کہ بچا ہو، یا یہ کہ کسی صوبہ کا اہم ومرکزی شہر خواہ صنعتی وتجارتی مرکز ہو یا یہ کہ مسلم آبادی کی کثرت کی وجہ سے یہ حیثیت واہمیت رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اعداد وشمار اہم و بڑے نقصانات والے فسادات کے ہیں۔

اتنی بڑی تعداد میں پیش آنے والے وقائع جو کہ مسلسل جگہ بہ جگہ پیش آتے رہتے ہیں اور آرہے ہیں، ان کے خوف وخطرہ کے خیال ولحاظ کو اس امکان کی حد میں رکھنا جو کہ توہم کی حد میں آتا ہے اور جس پر شریعت کوئی گنجائش نہیں دیتی، سمجھ میں نہیں آتا، نہ اس قسم کے وقائع ندرت رکھتے ہیں اور نہ ہی ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات بہت معمولی ہوتے ہیں، ایسے لوگ بھی ملیں گے جو کہ بالکل تباہ وبرباد ہوگئے اور پھر کم از کم اپنی پہلی حیثیت میں نہیں اٹھ سکے، بلکہ قریب بھی نہیں پہنچ سکے، اور ایسے تو بکثرت ملیں گے کہ جن کو عرصہ لگ گیا خود کو اور اپنے حالات کو سنبھالنے میں اور کتنوں کا گھر بار وخاندان سب چلا گیا اور مٹ گیا۔ ہم اس چیز کو صرف اپنے شہر کی حد تک اور اس کے نقصان تک کیوں سوچیں، بلکہ اس جائزہ میں پورے ملک اور ملت کو شامل کر کے ہی کوئی فیصلہ کرنا چاہیے۔

گذشتہ تفصیلات اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تجویز بابت اجازت انشورنس:

گذشتہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اور جن بنیادوں ونکات ونقاط کو گفتگو کا محور بنایا گیا ہے، یہ ان حضرات کی تحریروں میں آئے ہیں، جنھوں نے فقہ اکیڈمی کی طرف سے انشورنس کے متعلق کئے جانے والے فیصلہ کی بابت اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے، اس لئے اس طویل اور مشتمل بر تفصیل تحریر کو انشورنس اور اس فیصلے کی نسبت سے مختصر بات پر ختم کیا جاتا ہے۔

احقر سمجھتا ہے کہ گذشتہ صفحات میں جو دفعات اور ان کی توضیحات آچکی ہیں، ان کو سامنے رکھ کر تجویز کو دیکھا جائے، نیز چوتھے سیمینار منعقدہ حیدرآباد کے لئے اس موضوع پر لکھے گئے مقالات جو کہ فقہ اکیڈمی کے چھوتھے مجلہ میں موجود ہیں، ان کی روشنی وسیاق میں تو فیصلہ کرنے والوں اور تجویز کی تائید کرنے والوں کے حق میں کم از کم یہ غلط فہمی دور ہو جائے گی کہ انھوں نے جسارت بیجا سے کام لیا ہے، ساتھ ہی بڑے بڑے فساد زدہ شہروں میں جو بیت چکا ہے اس کا بھی خیال کر لیا جائے، رہ گیا علمی اختلاف تو وہ کسی سے بھی اور کسی مسئلہ میں کیا جا سکتا ہے۔

انشورنس کی تجویز کا متن: ......مروجہ انشورنس اگر چہ شریعت میں ناجائز ہے، کیونکہ سود، ربا، قمار، غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے، لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جبکہ مسلمانوں کی جان ومال صنعت وتجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے، اس کے پیش نظر "الضرورات تبیح المحظورات" دفع ضرر دفع حرج اور تحفظ جان ومال کی شرعاً اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان ومال کا بیمہ کرا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (اہم فقہی فیصلے، شائع کردہ اسلامک فقہ اکیڈمی ۱۹۹۲ء، ص ۵۶)۔

تجویز کی بابت معروضات

۱۔ جان کا شدید خطرہ ہو یا مال کا دونوں کا اضطرار کے تحقق میں اعتبار ہے۔

۲۔ جان کی حفاظت کی طرح مال کی حفاظت بھی واجب ہے اور اس کے لئے بھی ارتکاب حرام کی، یعنی قتل تک کی اجازت ہے۔

۳۔ حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی اجازت صرف اضطرار کے معروف مفہوم میں منحصر نہیں، بلکہ حالات کے پیش نظر کبھی ضرورت کے بجائے "حاجت" کے مرحلہ میں بھی اس کی اجازت ہو جاتی ہے اور حسب موقع وسعت کے ساتھ بھی ہوئی ہے اور ہوتی ہے۔

۴۔ اسی وجہ سے بنا رخصت، اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ متوقع ہونا بھی کافی ہے، ہاں محض موہوم ہونا کافی نہیں اور متوقع ہونے کے لئے قرائن اور موجودہ احوال کافی ہیں۔

۵۔ "ضرورت وحاجت" جیسے خصوصی ہوتی ہیں، ویسے عمومی بھی ہو سکتی ہیں۔

۶۔ فقہ اکیڈمی کے فیصلے میں انشورنس کی اجازت اضطرار کے معروف مفہوم پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اس وسیع مفہوم پر جو کہ اہل لغت اور فقہاء سب کے یہاں مستعمل ہے، یعنی "ضرورت واضطرار" بمفہوم حاجت پر، یعنی اسی مفہوم میں جس مفہوم میں صاحب "الاشباہ" نے سودی قرض کی اجازت دے ... میں "محتاج" کو رکھا ہے۔

۷۔ اس فیصلہ وتجویز میں توسیع موجودہ ہندوستان کے حالات کے اس وقت سے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، جب کہ مجلس تحقیقات شرعیہ نے اس بابت فیصلہ کیا تھا، فسادات تو آزادی سے پہلے ہوتے رہے، مگر ''منظم فسادات'' اور منصوبہ بند تخریبی اقدامات ان چند سالوں سے پہلے نہیں تھے اور حالات بتا رہے ہیں کہ ایسا کرنے والے اپنے مقاصد میں کچھ نہ کچھ کامیابی حاصل کر رہے ہیں۔

۸۔ ملک کے اکابر ارباب افتاء کے شخصی فتاوی محض ''فرض'' پر مبنی نہیں ہیں، جوابات کے سوالات ملاحظہ کئے جائیں تو معلوم ہوگا کہ سائل نے واقعاتی چیزیں سامنے رکھی ہیں۔

۹۔ ''اجازت ہے'' اور ''گنجائش'' ہے، کا فرق فقہاء کی ان عبارات کے پیش نظر ایسا اہم نہیں ہے جو کہ ایسے مسائل کی بابت ملتی ہیں کہ وہ بکثرت "جاز. یجوز اور "حل" وغیرہ جیسے الفاظ ان مواقع میں استعمال کرتے ہیں۔

۱۰۔ تجویز کا مقصد ظاہر ہے کہ یہ چیز حفاظت کی ضامن ہے، اس کے بعد کوئی نقصان نہیں ہوگا، بلکہ اس ملک کے حالات وماحول میں جان ومال کی حفاظت کی ایک مناسب تدبیر کی حیثیت سے۔

۱۱۔ تاکہ موقع پڑنے پر بالخصوص وہ لوگ جو کہ فسادات کے نتیجے میں بالکل ہی تباہ اور بے دست وپا ہوجاتے ہیں، وہ حکومت کی نظر عنایت اور دست کرم کے ہی محتاج ہو کر نہ رہ جائیں، بلکہ بآسانی کچھ قوت کے ساتھ اور کچھ دعوی کر کے اپنا حق حکومت سے حاصل کر سکیں۔

آخری بات:

۱۔ واضح رہے کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے یہ تجویز اور سیمینار میں شریک اہل علم کی طرف سے اس کی تائید کا یہ مطلب نہیں کہ انشورنس مسلمانوں کی حفاظت کا ضامن ہے، نہ یہ کہ یہ ضروری ہے اور نہ ہی اکیڈمی کی طرف سے اس کی دعوت دی گئی، بلکہ اجازت کی بات کہی گئی ہے اور اجازت کا جو مطلب ہوتا ہے وہی مراد ہے۔

اکیڈمی نے اس تجویز کی اشاعت ضرور کچھ وسیع پیمانے پر کی تو اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ اس بابت عامۃ المسلمین کے علم میں جو عمومی رائے رہی ہے اس کے مقابلہ میں رخصت وگنجائش کی جو رائے علماء کی ایک بڑی جماعت نے اب قائم کی ہے، اس کا علم سب کو ہوجائے۔

۲۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں۔ کم از کم اکثر حضرات مؤیدین کے نزدیک کہ اس انشورنس کے بعد جو بھی صورت پیش آئے اس میں ملنے والی سب رقم انشورنس کرانے والوں کے لئے جائز ودرست ہوں گی، بلکہ اس میں تفصیل ہے، جس کی صراحت سمینار سے متعلق مجلہ میں موجود ہے، البتہ تجویز میں اس کا ذکر آنے سے رہ گیا۔

اور وہ یہ کہ صرف فسادات کی صورت میں جان ومال کے نقصان کے بعد جو کچھ ملے اور جو حق قانون وضابطہ میں بتایا جائے اس کے مطابق ملنے والا مال تو انشورنس کرانے والوں کے لئے جائز ودرست ہوگا اور بقیہ صورتوں میں صرف اپنی جمع کردہ رقم کے بقدر لینا اور استعمال کرنا جائز ہوگا، زائد کا نہیں اور انشورنس کی صورت میں زائد کے جواز کی جہت حکومت کی نااہلی اور غیر ذمہ داری کی وجہ سے اس کی طرف سے اور اس پر ضمان کی ہے۔



احکام شرعیہ میں ضرورت وحاجت کا اعتبار

مولانا عتیق احمد بستوی [1]

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانے یا کسی ملک وقوم تک محدود نہیں ہے، اسلامی شریعت قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لئے ہے، دنیا کے جس براعظم اور جس ملک یا خطہ میں بھی مسلمان آباد ہیں، ان کے لئے اسلامی شریعت لازم العمل ہے، اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے، اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بسنے والی مسلم اقلیتوں کے لئے بھی ہے۔

اسلامی شریعت کی یہی ہمہ گیری اور زمانی ومکانی وسعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں ہر طرح کے حالات سے نبرد آزما ہونے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت ہو، اگر ایک طرف اس کے بنیادی اصول وتصورات ناقابل تنسیخ اور اٹل ہوں تو دوسری طرف اس کے تفصیلی احکام میں ایسی لچک اور گنجائش ہو کہ بدلتے ہوئے حالات اور نت نئی ضروریات کا ساتھ دے سکیں، اس میں اگر ایک طرف عام اور معتدل حالات کے احکام موجود ہوں تو دوسری طرف ہنگامی اور غیر معتدل حالات کے بارے میں بھی اصولی ہدایات موجود ہوں۔

پس منظر:

تقریباً دو صدیوں سے دنیا کی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں آچکی ہے، عالمی سیاست ومعیشت پر انہیں کا قبضہ ہے، عالم اقتصادیات یہودی ساہوکاروں کے کنٹرول میں ہے، اکثر مسلم ممالک میں بھی مغرب کا تراشیدہ نظام حکومت رائج ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کے بجائے یورپ وامریکہ سے درآمد کئے ہوئے قوانین نافذ ہیں، ماضی کی طرح حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے، بلکہ سماجی زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں منصوبہ بندی، مداخلت اور نگرانی حکومت اپنا فرض سمجھتی ہے، ان حالات نے اسلامی شریعت کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں، بہت سے اسلامی احکام جن پر اسلامی حکومت اور اسلامی ماحول میں عمل انتہائی آسان تھا موجودہ حالات میں ان پر عمل ناممکن یا انتہائی دشوار ہوگیا ہے، مغرب کے زیر اثر معیشت ومعاشرت کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہوچکا ہے، تیز رفتار سائنسی وصنعتی ترقیات اور انقلابات نے دنیا کو بے شمار نئی مشکلات اور مسائل سے دوچار کیا ہے، ان مشکلات کے حل سے خود مغرب عاجز ودرماندہ ہے، جو حل بڑی تلاش وجستجو، تحقیق وتجزی کے بعد دریافت کیا جاتا ہے، اس سے نئی سنگین تر پیچیدگیاں جنم لیتی ہیں اور مغربی نظام تہذیب کی الجھی زلفیں سلجھانے کی ہر کوشش کے نتیجہ میں نئی نئی گرہیں پڑتی جاتی ہیں۔

مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام وماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں، بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے ناممکن یا دشوار تر ہوگیا ہے، اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں، تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے، آخرت میں باز پرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام میں عمل کرتے ہیں، تو دنیاوی اعتبار سے انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں، مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں اور ترقی کے بہت سے مواقع اور امکانات سے انہیں دست بردار ہونا پڑتا ہے، ان حالات میں فطری طور پر ان میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخالف حالات، شدید تر ضرورت، ضیق وحرج کی وجہ سے کن شرعی احکام میں ان کے لئے گنجائش کا پہلو نکلتا ہے اور کن میں نہیں، اور ضرورت وحاجت کا وہ کون سا مرحلہ ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف وتسہیل کا سبب بنتا ہے۔

کتاب وسنت میں بار بار یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ دین اسلام میں تنگی نہیں، اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے، تنگی نہیں چاہتا ہے، اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ سے وہ سخت احکام ختم کردیئے جو پہلی امتوں پر لاگو تھے، اسی طرح کتاب وسنت نے یہ بات بھی واشگاف کردی کہ اسلام میں حالت اختیار اور حالت اضطرار کے احکام جداگانہ ہیں، بہت سی وہ چیزیں جو حالت اختیار میں ناجائز ہوتی ہیں، حالت اضطرار میں ان کی اجازت ہے، اسلامی شریعت نے بہت سے

[1] استاذ حدیث وفقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

احکام میں معتدل حالات اور غیر معتدل حالات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔

دور حاضر کے حالات، مسائل ومشکلات اس بات کے متقاضی ہیں کہ اضطرار، ضرورت، حاجت، رفع حرج، رفع ضرر کے شرعی اصولوں کی تحقیق اور حد بندی کی جائے، کیونکہ بہت سے ناخدا ترس لوگ اپنی خواہشات نفس اور سہولت پسندی کو ضرورت اور حاجت کا نام دے کر احکام الٰہی کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکنا چاہتے ہیں اور شریعت کے منصوص قطعی احکام کو بازیچہ اطفال بنا رہے ہیں، دوسری طرف بعض اصحاب افتاء حالات اور عرف کی انقلاب انگیز تبدیلیوں سے آنکھیں بند کر کے مجتہد فیہ اور قیاسی مسائل میں بھی فقہاء متاخرین کی جزئیات سے ایک انچ ہٹنے کو تیار نہیں، خواہ ان جزئیات پر جمنے سے امت کو کتنی ہی تنگی لاحق ہو اور امت مسلمہ کھلے ہوئے ضیق وحرج میں مبتلا ہوجائے۔

اسلامی شریعت کا قانون یسر وسہولت:

اسلام انسان کو پائیدار زندگی کی تعلیم دیتا ہے، اسلام قبول کرنے کے بعد انسان شتر بے مہار کی طرح زندگی نہیں گذار سکتا ہے کہ جس طرح چاہے رہے، جو چاہے کرے، اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی متوجہ ہوتے ہیں، بہت سے احکام اسے لازماً کرنے ہوتے ہیں اور بہت سے کاموں سے اسے لازماً اجتناب کرنا ہوتا ہے، مسلمان خواہ زندگی کے کسی میدان سے بھی وابستہ ہو اسے احکام الٰہی کی پابندی کرنی ہوتی ہے، اسے خواہشات نفس کی پیروی کرنے کے بجائے احکام شریعت کی پیروی کی ہدایت ہوتی ہے، انسان احکام شریعت کا مکلف ہے، احکام الٰہی کی پابندی اور پیروی عموماً نفس انسانی پر شاق گذرتی ہے، لیکن اسلامی شریعت کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو انسان کی وسعت وطاقت سے باہر ہو یا جس کی بجا آوری سے انسان پر ناقابل تحمل بوجھ پڑے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها'' (سورۂ بقرہ:۲۸۶)۔ (اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا)۔

''وسع'' کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی لکھتے ہیں: ''وسع وہ ہے جس پر انسان وسعت اور سہولت کی حالت میں قادر ہوتا ہے نہ کہ تنگی اور شدت کی حالت میں، طاقت کے انتہائی درجہ کو ''جہد'' کہا جاتا ہے، ''وسع'' نہیں کہا جاتا...... یہ سمجھنے والا غلطی پر ہے کہ ''وسع'' پوری طاقت صرف کرنے کا نام ہے'' (تفسیر رازی ۱۴/۷۹)۔

علامہ زمخشری ''وسع'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''وسع وہ ہے جسے انسان وسعت وسہولت کے ساتھ کر سکے، جسے کرنے میں اسے تنگی اور گھٹن پیش نہ آئے، اللہ تعالیٰ انسان کو اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جسے انسان پوری توانائی صرف کئے بغیر آسانی سے کرسکتا ہے، انسان کے بس میں یہ بات تھی کہ وہ پانچ وقت سے زیادہ نماز پڑھے، ایک ماہ سے زیادہ روزہ رکھے، ایک بار سے زیادہ حج کرے'' (تفسیر زمخشری ۱/۴۰۸)۔

''وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج'' (سورۂ حج:۷۸)۔ (اللہ کی راہ میں پورے طور پر جہاد کرو اسی نے تمہیں منتخب کیا ہے اور تمہارے اوپر دین میں تنگی نہیں رکھی)۔

قرآن نے وضوء کی تعلیم دینے کے بعد مرض اور پانی کی نایابی کی صورت میں تیمم کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: ''ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون'' (سورۂ مائدہ:۶)۔ (اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے، لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور پورا کرے اپنا احسان تم پر تاکہ تم احسان مانو)۔

''حرج'' اور ''عسر'' کی تشریح:

صاحب قاموس ''حرج'' کی لغوی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: الحرج۔ بفتح الراء وكسرها۔ المكان الضيق، الكثير الشجر لا تصل إليه الراعية (القاموس ۱/۱۸۲، ص۱۸۲) مادہ ''حرج'' (راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) وہ تنگ جگہ جہاں کثرت سے درخت ہوں، چرواہے وہاں تک نہ پہنچ پاتے ہوں۔

مختلف عربی لغات کے مطالعہ اور کلام عرب میں لفظ حرج کے استعمالات کا جائزہ لینے سے واضح ہوتا ہے کہ (ح، ر، ج) کے مادہ میں بنیادی طور پر تنگی کا مفہوم پایا جاتا ہے، ''حرج'' دراصل اس تنگ جگہ کو کہتے ہیں، جہاں جھاڑی دار درخت بہت کثرت سے ہوں اور باہم اس طرح پیوست ہوں کہ چرنے والے جانوروں کا وہاں تک پہنچنا انتہائی مشکل ہو اور اگر کسی طرح وہاں پہنچ جائیں تو وہاں سے نکلنا مشکل ہوجائے، پھر اس کا استعمال ہر اس کیفیت اور کام کے لئے ہونے لگا جس میں انسان کو شدید تنگی اور دشواری محسوس ہو۔

کتاب وسنت میں بار بار یہ بات واضح کی گئی ہے کہ احکام شریعت میں "حرج" نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے احکام ایسے مشکل اور ناقابل عمل نہیں ہیں کہ انسان کو ان کی انجام دہی میں شدید دشواری اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے، تنگی کے حالات پیدا ہوتے ہیں، اسلامی شریعت احکام میں تخفیف کردیتی ہے، مختلف اعذار واسباب کی بنا پر احکام شریعت میں تخفیف وتسہیل معروف بات ہے، جس مرض میں پانی کا استعمال ضرر رساں ہو اس کی بنا پر تیمم کرنے کی اجازت، اسی طرح اگر ایک میل کے اندر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمم کی اجازت، اسی مقصد سے ہے کہ مکلف انسان شدید مشقت اور دشواری میں مبتلا نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایک میل سے زیادہ فاصلہ سے پانی لاکر وضو کرنا ناممکن تو نہیں، لیکن اس میں مشقت اور دشواری ضرور ہے، شریعت نے اس مشقت سے بچانے کے لئے تیمم کی اجازت دی ہے۔

دین میں حرج نہ ہونے کی تفسیر کرتے ہوئے مقاتل بن حیان فرماتے ہیں: "اللہ تعالیٰ نے دین کو تمہارے لئے تنگ نہیں بنایا، بلکہ دین قبول کرنے والوں کے لئے اس میں وسعت رکھی، اس کی صورت یہ ہے کہ ان پر جو بھی فریضہ عائد کیا، اس میں اضطرار کی صورت میں رخصت مشروع کی، اقامت میں چار رکعت نماز فرض کی، اسے سفر میں دو رکعت کردیا اور خوف کی صورت میں ایک رکعت کردیا، سجدہ کرنے کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے سجدہ کرنے کی اجازت دی، وضوء کے بارے میں گنجائش پیدا کی کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمم کریں، مقیم پر رمضان کا روزہ واجب قرار دیا اور مسافر و مریض کے لئے گنجائش پیدا کی کہ رمضان میں روزہ نہ رکھے، بلکہ دوسرے دنوں میں صیام رمضان کی قضا کرلیں، جس شخص میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ ہر دن کے روزہ کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلادے" (الدر المنثور ۱/ ۲۷۲)۔

نفی حرج کے ذیل میں امام ابوبکر جصاص رازی رقمطراز ہیں: "چونکہ حرج تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے ہمارے ساتھ تنگی کا ارادہ فرمانے کی نفی کی ہے، لہذا اس کے ظاہر سے مختلف فیہ احکام میں تنگی کی نفی اور وسعت ثابت کرنے پر استدلال کیا جاسکتا ہے، جو شخص کسی مختلف فیہ مسئلہ میں حرج اور تنگی والے اقوال کو اختیار کئے ہوئے ہے، اس آیت کا ظاہر اس کے خلاف حجت ہے" (احکام القرآن للجصاص ۲/ ۹۶۔۳۹۱)۔

اسی آیت کے ذیل میں امام "کیاہراسی" شافعی لکھتے ہیں: "ويحتج به في نفي الحرج والضيق المنافي ظاهرة للحنيفية السمحة" (احکام القرآن للکیاہراسی)۔ (اس سے حرج اور تنگی کی تردید پر استدلال کیا جاتا ہے، جو بظاہر کشادہ حنیفیت کے منافی ہے)۔

روزوں کے احکام بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون" (سورۂ بقرہ: ۱۸۵)۔ (اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی اور نہیں چاہتا تم پر دشواری، اور اس واسطے کہ تم پوری کرو گنتی اور تا کہ بڑائی کرو اللہ کی اس بات پر کہ تم کو ہدایت کی اور تا کہ تم احسان مانو)۔

"یسر" اور "عسر" کی تشریح کرتے ہوئے بقاعی لکھتے ہیں: "اليسر عمل لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم. والعسر ما يجهد لنفس ويضر الجسم" (تفسیر البقاعی، ج۳، ص۶۲)۔ (یسر وہ عمل ہے جو انسان کو نہ تھکائے اس کے جسم کو بوجھل نہ کرے اور "عسر" وہ عمل ہے جو انسان کو مشقت میں ڈال دے، جسم کے لئے ضرر رساں ہو)۔

علامہ ابن حزم ظاہری نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "الإحکام فی أصول الأحکام" میں عسر وحرج کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"العسر والحرج ما لا يستطاع أما ما استطيع فهو يسر" (الاحکام فی اصول الاحکام ابن حزم، ج۴، ص۴۲۶)۔

(جو چیز استطاعت سے باہر ہو عسر اور حرج ہے اور جو استطاعت کے اندر ہو وہ یسر ہے)۔

لیکن کتاب وسنت میں عسر وحرج کے استعمالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد ابن حزم کے اس نظریہ اور رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ کتاب وسنت میں ایسے بہت سے کاموں کے لئے عسر اور حرج کا استعمال کیا گیا ہے جو انسان کے دائرۂ استطاعت سے باہر نہیں ہیں، لیکن ان کی انجام دہی میں انسان کو مشقت، تنگی اور ضرر لاحق ہوتا ہے۔

امام ابواسحاق شاطبیؒ نے اسلام کے اصول (دفع حرج) کی وضاحت کرتے ہوئے اور اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے: "مکلف سے تنگی دو اسباب سے اٹھالی گئی ہے، پہلا سبب یہ ہے کہ تنگی کی صورت میں اس بات کا خطرہ ہے کہ اپنا سفر جاری نہ رکھ سکے اور عبادت کو ناپسند کرنے لگے، حکم شرعی سے اس کا

دل ہٹ جائے، اسی کے تحت یہ بات بھی شامل ہے کہ تنگی کی صورت میں اس کے جسم یا عقل یا مال یا حال میں نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے، دوسری وجہ اس بات کا خوف ہے کہ انسان کے ساتھ جو بہت سی ذمہ داریاں لگی ہوئی ہیں، مثلاً بال بچوں کی دیکھ بھال وغیرہ، اس کی وجہ سے حکم شرعی کی تعمیل میں کوتاہی ہو، اگر احکام شریعت انتہائی پرمشقت ہوں گے تو ان میں سے بعض کی ادائیگی میں زیادہ انہماک اور غلو انسان کو اپنی انسانی ذمہ داریاں پورا کرنے سے مانع ہوگا اور اگر دونوں طرح کی ذمہ داریاں (دینی اور دنیاوی) پورے طور پر انجام دینا چاہے گا تو خطرہ ہے کہ دونوں سے رہ جائے گا، ایک بھی ذمہ داری کامل طور پر ادا نہیں کر پائے گا" (الموافقات فی أصول الشریعۃ ۲/۱۳۶)۔

اضطرار اور حاجت میں استثنائی احکام:

قرآن وحدیث کی بے شمار تصریحات واشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر وسہولت کا ہے، اسلام کے عام احکام اس طرح کے ہیں کہ انسان انہیں تھوڑی توجہ اور مشقت سے انجام دے سکتا ہے، ان کی انجام دہی میں پوری طاقت وتوانائی صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس سے انسان کو غیر معمولی مشقت اور ضرر لاحق ہو، پچھلے آسمانی مذاہب میں کچھ ایسے احکام تھے جن کی عمل آوری بہت دشوار تھی، اپنی پوری طاقت نچوڑنے اور غیر معمولی ضرر ومشقت اٹھانے کے بعد انسان ان پر عمل کر پاتا تھا، اسلامی شریعت میں ایسے دشوار تر احکام ختم کردیئے گئے، اللہ اور اس کے رسول نے امم سابقہ کے "اصر واغلال" کا بوجھ امت مسلمہ کے کندھوں سے اتار پھینکا۔

دوسری طرف کتاب وسنت نے بہت سے احکام میں اضطراری حالات کا استثناء کیا، اضطراری حالات میں اصل حکم ختم کردیا یا اس میں تخفیف کرکے کوئی متبادل اور سہل حکم متعین فرمایا، یہاں، ہم سب سے پہلے ان آیات کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جن میں اضطرار کے حوالہ سے حکم میں استثناء یا تسہیل کی بات کہی گئی ہے، اس کے بعد اضطرار، ضرورت اور حاجت کے بارے میں مفسرین فقہاء کا نقطۂ نظر پیش کریں گے۔

آیات اضطرار:

قرآن کریم کی پانچ آیات میں اضطرار کا ذکر موجود ہے، وہ آیات درج ذیل ہیں:

۱- "إنما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما أھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیہ إن اللہ غفور رحیم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔ (اس نے تو تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو کوئی بے اختیار ہوجائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی، تو اس پر کچھ گناہ نہیں، بیشک اللہ ہے بڑا بخشنے والا نہایت مہربان)۔

۲- "حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما أھل لغیر اللہ بہ والمنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ وما أکل السبع إلا ما ذکیتم وما ذبح علی النصب وأن تستقسموا بالأزلام، ذلکم فسق، الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوھم واخشون الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الإسلام دینا. فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لإثم فإن اللہ غفور رحیم" (سورۂ مائدہ: ۳)۔ (حرام ہوا تم پر مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا اور جو مر گیا ہو گلا گھونٹنے سے یا چوٹ سے یا اونچے سے گر کر، یا سینگ مارنے سے اور جس کو کھایا ہو درندہ نے مگر جس کو تم نے ذبح کرلیا، اور حرام ہے جو ذبح ہوا کسی تھان پر اور یہ کہ تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے، یہ گناہ کا کام ہے، آج ناامید ہوگئے کافر تمہارے دین سے، سو ان سے مت ڈرو اور مجھ سے ڈرو، آج میں پورا کرچکا تمہارے لئے دین تمہارا، اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو بطور دین، پھر جو کوئی لاچار ہوجاوے بھوک میں، لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

۳- "قل لا أجد فیما أوحی إلی محرما علی طاعم یطعمہ إلا أن یکون میتۃ أو دما مسفوحا أو لحم خنزیر فإنہ رجس أو فسقا أھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فإن ربک غفور رحیم" (سورۂ انعام: ۱۴۵)۔ (آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے، مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو کوئی بھوک سے بے اختیار ہوجاوے، نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو تیرا رب بڑا معاف کرنے والا ہے نہایت مہربان)۔

۴- ''إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم'' (سورہ نحل: ۱۱۵)۔ (اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے تم پر مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو کوئی ناچار ہو جائے اور کرتا ہو نہ زیادتی، تو اللہ بخشنے والا، مہربان ہے)۔

۵- ''وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه'' (سورۂ انعام: ۱۱۹)۔ (اور کیا سبب کہ تم نہیں کھاتے اس جانور میں سے کہ جس پر نام لیا گیا ہے اللہ کا اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے، مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر)۔

ان آیات میں حرام غذاؤں کا ذکر کرنے کے بعد اضطراری حالت میں حرمت کا استثناء کیا گیا ہے، انسان کی سب سے اہم ضرورت غذا ہے، غذا کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا، لیکن غذائی اشیاء میں جن چیزوں کا استعمال انسان کی صحت یا اخلاق کے لئے ضرر رساں تھا شریعت نے انہیں حرام قرار دے کر عام حالات میں ان کے استعمال پر پابندی عائد کردی، ان آیات میں جن چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے، میڈیکل سائنس کی جدید ترین تحقیقات اور انکشافات نے ان کے غیر معمولی نقصانات کو طشت از بام کردیا ہے، شراب، سور اور مردار مغرب کی قومی کمزوریاں ہیں، آج بھی یورپ میں بے تحاشا ان چیزوں کا استعمال ہوتا ہے، لیکن خود یورپ و امریکہ کے ڈاکٹرس اور تحقیقاتی اداروں نے متفقہ طور پر ان کے خلاف آواز اٹھائی ہے، مگر خود میڈیکل سائنس کے ماہرین کی رائے ہے کہ انسان جب بھوک کی شدت سے بیکل ہو، اس کی جان پر آ پڑی ہو اور کوئی صاف ستھری پاکیزہ غذا اسے میسر نہ ہو تو ایسی حالت میں مضرت رساں غذاؤں کا سہارا لینا ضرر رساں نہیں ہوتا، انسان ایسی حالت میں کر بھی کیا سکتا ہے یا تو اس حرام اور ضرر رساں غذا کو استعمال کر کے موت کے خطرے کو اپنے اوپر سے ٹالے یا بھوک پر مزید صبر کر کے اپنی جان کو خطرے میں ڈالے، ظاہر ہے کہ ان میں سے پہلی صورت ہی عقل و شریعت کا تقاضا ہے۔

سورۂ مائدہ کی (آیت ۳) میں اضطرار کی ایک مخصوص صورت ''مخمصہ'' کا ذکر ہے، مخمصہ کا معنی ہے شدید بھوک جو جان لیوا ثابت ہو سکتی ہو، اضطرار کی عام اور متبادر صورت تو بھوک کی شدت اور حلال روزی کا میسر نہ ہونا ہے اور دوسری صورت اکراہ ہے، کوئی ظالم و جابر شخص ان حرام غذاؤں میں سے کسی کے استعمال پر اس طرح مجبور کردے کہ اگر تم نے یہ مردار یا خنزیر نہیں کھایا تو تجھے قتل کردوں گا یا تیری آنکھ پھوڑ دوں گا، اپنی اس دھمکی کو روبہ عمل لانے پر وہ قادر ہے اور ظن غالب سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حرام غذا استعمال نہ کرنے کی صورت میں وہ ایسا کر گزرے گا، جبر و اکراہ کی یہ صورت بھی اضطرار میں داخل ہے۔

اضطرار اور ضرر کی وضاحت:

اضطرار کا مادہ ضرر ہے، یہ باب افتعال کا مصدر ہے، ضرر کا معنی بیان کرتے ہوئے ابن العربی مالکی لکھتے ہیں: ''ضرر اس الم کا نام ہے جس میں اس کے مساوی یا اس سے بڑھ کر نفع نہ ہو، ضرر اس نفع کی نقیض ہے جو نقصان سے خالی ہوتا ہے، اس لئے کڑوی کسیلی دواؤں کا پینا اور پر مشقت عبادات کی ادائیگی کو ضرر نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ ان میں ضرر کے مساوی یا اس سے بڑھا ہوا نفع ہے'' (احکام القرآن لابن العربی ۱/۸۳)۔

دفع ضرر اسلامی شریعت کا مستقل اصول ہے، کتاب و سنت میں جگہ جگہ اس کا ذکر آتا ہے، فقہ اسلامی کے بے شمار احکام کی بنیاد ازالہ ضرر کا اصول ہے، قواعد فقہیہ کی کتابوں میں ضرر و ضرار سے وابستہ مختلف قواعد و ضوابط کی تحدید کی گئی ہے، اسلامی شریعت نے جس ضرر کا دفعیہ کرنا چاہا ہے اس کی سب سے آخری اور سنگین قسم وہ اضطرار ہے جس کا مذکورہ بالا پانچ آیات میں ذکر کیا گیا ہے، انہیں آیات سے فقہاء کی اصطلاحی ''ضرورت'' کا تصور چھوٹا ہے، جس کا قدرے تفصیلی تذکرہ اگلے صفحات میں آنے والا ہے اور انہیں آیات کی روح کی ترجمانی اس زبان زد فقہی قاعدہ میں ہے "الضرورات تبیح المحظورات (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)۔

آیات اضطرار میں جس ضرورت یا ضرر کا دفعیہ مقصود ہے اس کی حد بندی کرتے ہوئے حافظ ابن العربی فرماتے ہیں: ''ہمارا بیان کردہ یہ ضرر یا تو ظالم کے اکراہ سے لاحق ہوتا ہے یا شدید تر بھوک سے یا ایسے فقر سے کہ انسان ان محرمات کے سوا کچھ اور نہ پا سکے، ایسی صورت میں استثنائی طور پر حرمت کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور وہ حرام چیز مباح ہو جاتی ہے، اکراہ ان تمام محرمات کو مباح کردیتی ہے جب تک کہ اکراہ باقی رہے'' (احکام القرآن لابن العربی ۱/۸۲)۔

امام ابوبکر جصاص رازی اضطرار اور ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت پائے جانے کی وجہ سے اباحت کا ذکر ہے وہ آیت یہ ہے "وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه (سورہ

انعام:۱۱۹) اس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے وہاں اباحت پائی جائے'' (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۶)۔

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: ''یہاں پر ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اکل حرام کو ترک کرنے میں جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو، اس کے تحت دو صورتیں داخل ہیں: (۱) انسان کسی ایسے مقام پر ہو کہ وہاں مردار کے سوا کوئی اور کھانے کی چیز موجود نہیں، (۲) مردار کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو، لیکن انسان کو مردار کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا جس میں انسان کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، ہمارے نزدیک مذکورہ بالا دونوں صورتیں زیر تفسیر آیت میں داخل ہیں، کیونکہ آیت میں دونوں کی گنجائش ہے، مجاہد سے مروی ہے کہ انھوں نے ضرورت اکراہ کو اس آیت کا مصداق قرار دیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ ضرورت میتہ کی علت میتہ کے ترک تناول میں اپنی جان کو ضرر پہنچنے کا خوف ہے اور یہ خوف اکراہ کی صورت میں بھی موجود ہے لہذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیے'' (حوالہ سابق)۔

ان آیات میں مذکورہ اضطرار کے بارے میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ شدید بھوک اور اکراہ دونوں اس میں شامل ہیں، جیسا کہ ابن العربی مالکی اور امام ابوبکر جصاص رازی کے اقتباسات سے معلوم ہوا، امام فخر الدین رازی نے بھی اسی نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے، لکھتے ہیں:

''تیسرا مسئلہ: ان اشیاء کو حرام کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے حالت ضرورت کا استثناء کیا ہے، اس ضرورت کے دو اسباب ہیں: (۱) شدید بھوک لگی ہو اور انسان سد رمق کے لئے کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے۔ (۲) کسی اکراہ کرنے والے نے اسے حرام چیز کے استعمال کرنے پر مجبور کیا، ان دونوں صورتوں میں حرام چیز کا استعمال اس کے لئے جائز ہو جائے گا'' (التفسیر الکبیر ۵/۱۲)۔

ابوعبداللہ قرطبی نے جمہور فقہاء وعلماء کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان آیات میں اضطرار سے مراد شدید بھوک ہے، اگرچہ اکراہ کی وجہ سے بھی ان محرمات کی اجازت ہو جاتی ہے، (الجامع لاحکام القرآن، ج ۲ ص ۲۲۵) اکراہ کی وجہ سے تو زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے تک کی اجازت قرآن میں مذکور ہے، حالانکہ کلمہ کفر کا زبان پر لانا ان محرمات کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم'' (سورہ نحل:۱۰۶) (جو کوئی منکر ہوا اللہ سے یقین لانے کے بعد مگر وہ نہیں جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل برقرار ہے ایمان پر، لیکن جو کوئی دل کھول کر منکر ہو سو ان پر غضب ہے اللہ کا اور ان کو بڑا عذاب ہے)۔

اس آیت میں مکرہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی، آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابن العربی فرماتے ہیں: ''مکرہ (جس پر جبر کیا گیا ہو) کے لئے اللہ تعالیٰ کا انکار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ زبان سے تو کلمہ کفر ادا کرے، لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو اور اگر دل نے بھی زبان کا ساتھ دیا تو گنہگار ہوگا، کیونکہ جبر واکراہ باطن پر نہیں ہو سکتا'' (احکام القرآن لابن العربی ج ۳/۱۶۰)۔

اجتماعی حاجت، اضطرار وضرورت کے حکم میں:

امام الحرمین کا نظریہ:

امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) تاریخ اسلام کی چند نادرۂ روزگار شخصیتوں میں سے ہیں، امام غزالی، امام کیا ہراسی، خوافی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں، امام الحرمین کی علمی وفکری عظمت جاننے کے لئے ''البرہان فی اصول الفقہ'' اور ''الغیاثی'' کا مطالعہ کافی ہے۔

امام الحرمین نے ''الغیاثی'' میں اجتماعی حاجت پر بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث کی ہے اور اپنا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جس طرح انفرادی ''ضرورت'' کی بنا پر ممنوعات شرعیہ مباح ہو جاتے ہیں، اسی طرح اجتماعی حاجت بھی ممنوعات شرعیہ کو مباح کرنے والی ہے، امام الحرمین کی یہ بحث چونکہ موجودہ حالات کے سیاق وسباق میں بڑی مفید اور فکر انگیز ہے، اس لئے طویل ہونے کے باوجود اس کے اہم حصے یہاں نقل کئے جاتے ہیں، آغاز بحث میں موصوف اس بحث کی اہمیت وندرت پر روشنی ڈالنے کے بعد لکھتے ہیں:

''بعض لوگ گمان کرتے ہیں کہ اگر خلق خدا عمومی طور پر حرام روزی میں مبتلا ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مردار کھانے پر مضطر ہونے والے شخص کا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر تمام لوگ کھانے کے لئے حالت اضطرار تک پہنچنے کا انتظار کرنے لگیں تو توانائیاں ختم ہو جائیں گی، پتے پانی ہو جائیں گے، جسمانی نظام چوپٹ ہو جائے گا، خاص طور پر اگر اس حالت تک پہنچنا بار بار ہو، ایسی صورت میں اہل صنعت وحرفت اپنا پیشہ جاری نہیں رکھ پائیں

گے، کھیتی باڑی، کاشت کاری، کمائی کے تمام ذرائع جن پر خلق خدا کا دارومدار ہے، معطل ہوجائیں گے، اس کا انجام یہ ہوگا کہ تمام لوگ ہلاک ہوجائیں گے، انہیں ہلاک ہونے والوں میں وہ مسلمان فوجی بھی ہوں گے جو دبدبہ اور قوت والے ہیں، اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں، ان کے تھکنے، ضعیف وناتواں ہونے سے کفار کو جرات ہوگی، کفار عالم اسلام پر حملہ کردیں گے، راستے مسدود اور غیر محفوظ ہوجائیں گے، نظام معطل ہوجائے گا"۔

"ہم بداہۃً یہ بات جانتے ہیں کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس پر عمل کرنے سے تمام اہل دنیا ہلاک ہوجائیں، دنیا اور اہل دنیا کے ختم ہونے کے بعد دین بھی ختم ہوجائے گا، اگر ہم چند افراد کے حق میں نادر حالات میں درجہ ضرورت تک پہنچنے کی شرط لگائیں تو اس شرط لگانے سے کلی امور میں بگاڑ نہیں پیدا ہوتا، پھر نادر حالات وحوادث کی بنا پر اگر چند افراد انتہائی ضعف کو پہنچ گئے اور انہیں امراض واعذار لاحق ہوگئے تو اس سے دنیا خطرے میں نہیں پڑتی، حسب سابق اپنے حال پر قائم رہتی ہے"۔

"اس اجمالی بات کی تفصیل یہ ہے کہ مال حرام اگر پورے زمانہ اور اہل زمانہ کو اپنے احاطہ میں لے لے اور لوگوں کے لئے رزق حلال کمانے کی راہیں بند ہوں تو لوگ "حاجت" کے بہ قدر رزق حرام میں سے لے سکتے ہیں، ایسی صورت میں ہم "ضرورت" کی شرط نہیں لگائیں گے، جس کی شرط ہم اکا دکا افراد کے لئے مردار کو حلال قرار دینے میں لگاتے ہیں، بلکہ تمام لوگوں کی "حاجت" تنہا ایک مضطر شخص کی "ضرورت" کے قائم مقام ہے، کیونکہ ایک مضطر شخص اگر حد "ضرورت" تک صبر کرتا ہے اور مردار نہیں کھاتا ہے تو ہلاک ہوجائے گا اور اگر تمام لوگ "حاجات" پر صبر کریں اور اسے درجہ "ضرورت" تک لے جائیں تو تمام لوگ ہلاک ہوجائیں گے، تمام لوگوں کے "حاجت" سے تجاوز کرنے میں ہلاکت کا وہی خوف ہے جو اکا دکا افراد کے حد "ضرورت" سے تجاوز کرنے میں ہے"۔

اس اصولی گفتگو کے بعد امام الحرمین نے "حاجت" کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کرنی چاہی ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ حاجت کی متعین اور محدود تعریف کرنا مشکل ہے، یہ ایک مجمل لفظ ہے، اس لئے اس کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کے لئے نفی واثبات سے کام لینا پڑے گا کہ فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل ہیں اور فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل نہیں، لکھتے ہیں:

"حاجت سے ہماری مراد لوگوں کا کسی کھانے کی خواہش اور شوق کرنا نہیں ہے، بسا اوقات انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے، حالانکہ اس چیز سے باز رہنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں ملحوظ ضرر دور کرنا اور لوگوں کا اس حال پر برقرار رہنا ہے کہ ان کے قویٰ درست رہیں، بسا اوقات چیز کی وضاحت اس کی ضد کا ذکر کرنے سے ہوتی ہے"۔

"ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ کبھی کبھی کھانا چھوڑنے سے ایسی کمزوری اور ناطاقتی نہیں آتی جو فی الفور حرکت وعمل میں حارج بن جائے، لیکن اس حد تک بھوک اگر بار بار برداشت کی جاتی رہی تو ایسی ناطاقتی اور کمزوری ضرور پیدا ہوجائے گی، لہٰذا ہم اس حد تک اجتناب کے مکلف نہیں ہوسکتے"۔

"(حاجت کی تشریح میں) ہم نے جن چیزوں کی نفی یا اثبات کیا ہے، اس کے مجموعہ سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ لوگ اتنا لیں گے جسے چھوڑنے میں انہیں حال یا مستقبل میں ضرر لاحق ہوگا، دوران کلام ہم نے جس ضرر کا ذکر کیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسے ترک کرنے میں جسمانی نظام بگڑنے کا یا ایسی کمزوری پیدا ہونے کا خطرہ ہو جو معاشی سرگرمیوں میں مانع بن جائے"۔

اشیاء حاجت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام الحرمین لکھتے ہیں: "تمام غذائی چیزیں مذکورہ ضابطہ بندی میں شامل ہیں، انہیں میں سے گوشت بھی ہیں، اگر یہ سوال کیا جائے کہ حرام میں مبتلا ہونے کی صورت میں لوگ روٹی پر، یا اس طرح کی کسی چیز پر اکتفا کیوں نہیں کرسکتے ہیں؟"

"ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر وضاحت سے جو باتیں لکھی ہیں، انہیں جس نے پورے طور پر سمجھ لیا اس کے لئے زیر بحث بات سمجھنا آسان ہے، ہم نے ضرر پہنچنے اور خطرۂ ضرر کو بنیاد بنایا ہے اور تمام لوگوں کے گوشت خوری چھوڑ دینے میں بڑا ضرر ہے، اس سے لوگ بے دم ہوجائیں گے، قوتیں پست ہوجائیں گی، یہ بات ظاہر ہونے کے بعد اس طرح کی جو چیزیں لوگ استعمال کرتے ہیں ان میں کسی چیز کی تعیین نہیں کی جاسکتی، یہ فرض کرنے کے بعد کہ سب چیزیں حرام ہیں"۔

"جو دوائیں اور جڑی بوٹیاں استعمال کی جاتی ہیں "حاجت" کے باوجود ان کے استعمال سے روکنا ضرر رساں ہوگا، اس بارے میں بات گزر چکی ہے"۔

"اگر یہ سوال کیا جائے کہ فواکہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، جن کا شمار نہ غذاؤں میں ہے نہ دواؤں میں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فواکہ کی ہر قسم کسی

نہ کسی کام میں آتی ہے، ان میں دفع مضرت کا اعتبار ہوگا، جن فواکہ کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہو وہ سب مذکورہ بالا اجناس میں شامل ہیں"۔

"لباس دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک لباس وہ ہے جس کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے، یہ لباس کھانے کی طرح مباح ہے، دوسرا لباس وہ ہے جس سے ضرر دور نہ ہوتے ہوں، لیکن اس کے استعمال سے جسم کے واجب الستر اعضاء کی پردہ پوشی ہوتی ہو اور انسان شائستہ معلوم ہوتا ہو، ستر عورت والے لباس بھی ان مطعومات اور ملبوسات کے حکم میں ہیں، جن کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے، کیونکہ لوگوں کو بے لباس (عریاں) رہنے کا مکلف بنانا ناقابل برداشت ہے، بے لباس رہنے کا ضرر بھوک اور ضعف کے ضرر سے کہیں بڑھا ہوا ہے، یہ بات اتنی واضح ہے کہ مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے"۔

"جہاں تک رہائش گاہوں کا مسئلہ ہے، تو انسان کی رہائش گاہ (مکان) اس کی نمایاں ترین ضروریات میں سے ہے، ایک مختصر سا مکان جس میں خود وہ، اس کے بچے، افراد خانہ سر چھپا سکیں، انتہائی ناگزیر ہے، یہ فصل اس صورت میں فرض کی جارہی ہے جب مال حرام بالکل پھیل جائے، لوگ اپنے علاقوں کو چھوڑ کر ایسی جگہ نہ پاتے ہوں جہاں حلال روزی میسر ہو"۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی تحقیق:

امام الحرمین عبدالملک جوینی نے "حاجۃ الناس" کو ضرورت کا درجہ دینے کا جو نظریہ پیش کیا، اسے ان کے بعد کے متعدد ممتاز ترین فقہاء اور اہل اصول نے قبول کیا اور امام الحرمین کے حوالہ سے اپنی کتابوں میں اس کا تذکرہ کیا، سلطان العلماء عزالدین بن عبدالسلام (۶۶۰ھ) نے الفاظ کی معمولی تبدیلی کے ساتھ اس نظریہ اور اس سے وابستہ مسئلہ کو بیان کیا، لکھتے ہیں: "اگر حرام روئے زمین پر اس طرح پھیل جائے کہ کہیں حلال روزی میسر نہ ہو تو اس میں سے بہ قدر حاجت استعمال کرنا جائز ہے، اس کی حلت "ضرورت" کا مرحلہ آنے پر موقوف نہیں ہوگی، کیوں کہ حلت کو اگر مرحلہ ضرورت واضطرار پر موقوف رکھا گیا، تو بلاد اسلامیہ انتہائی کمزور ہو جائیں گے، ان پر اہل کفر وعناد کا غلبہ اور قبضہ ہو جائے گا، لوگ صنعت وحرفت اور ان اسباب معیشت سے کٹ جائیں گے جن سے مخلوق کے مصالح پورے ہوتے ہیں"۔

"امام رحمہ اللہ نے فرمایا: ان اموال کے خرچ کرنے میں وہ کشادگی اختیار نہیں کی جائے گی جس کشادگی سے حلال مال خرچ کیا جاتا ہے، بلکہ بہ قدر حاجت پر اکتفا کیا جائے گا، مال حرام کو خوش ذائقہ کھانوں، لذیذ مشروبات اور نرم وگداز ملبوسات میں استعمال نہیں کیا جائے گا، جن کی حیثیت اشیاء حاجت کی نہیں، بلکہ تتموں کی ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اموال کے مستحقین اس طرح مجہول ہو جائیں کہ مستقبل میں ان کے معلوم ہونے کی توقع ہو، کیونکہ اگر مستحقین کی معرفت سے مایوسی ہو جائے تو یہ مسئلہ متصور نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ اموال مصالح عامہ کے لئے ہو جائیں گے، مستحقین کی معرفت سے مایوسی سے پہلے بہ قدر حاجت اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ مصلحت عامہ، ضرورت خاصہ کے درجہ میں ہے، اگر ایک شخص کی "ضرورت" لوگوں کے اموال غصب کرنے کی متقاضی ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز بلکہ واجب ہے، اگر بھوک یا گرمی یا سردی کی وجہ سے ہلاک ہونے کا خوف ہو، جب ایک جان کو زندہ کرنے کے لئے دوسروں کے اموال کا غصب کرنا جائز ہے تو بہت سی جانوں کو زندہ کرنے کے لئے کیوں جائز نہ ہوگا، شریعت نے اعلان کرنے کے بعد لقطہ کا کھانا جائز قرار دیا ہے اور "ضرورت" کی شرط نہیں لگائی ہے، جس شخص نے جلب مصالح اور دفع مفسد کے بارے میں مقاصد شریعت کا تتبع کیا ہو، اسے ان مقاصد شریعت کی روشنی میں اس بات کا اعتقاد وعرفان حاصل ہو جاتا ہے کہ اس مصلحت کا اہمال جائز نہیں اور اس مفسدہ کا ارتکاب جائز نہیں، اگر چہ اس کے بارے میں کوئی اجماع، نص، قیاس موجود نہ ہو، نفس شریعت کا فہم اس کو واجب کرتا ہے" (قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲۶۰-۱۵۹)۔

امام شاطبی کی تصریحات

مشہور مالکی فقیہ واصولی امام ابو اسحاق شاطبی نے مصالح مرسلہ کی مثالوں کے ضمن میں اس نظریہ کا ذکر کیا ہے، حاجت الناس کو ضرورت کا مقام دینے اور اس کی وجہ سے استعمال حرام کی اجازت شاطبی کی تصریحات میں موجود ہے:

"(ساتویں مثال) اگر حرام پورے روئے زمین پر یا اس کے کسی خطہ میں عام ہو جائے، وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو، حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں اور سد رمق سے زیادہ مقدار کی حاجت محسوس ہو تو "قدر ضرورت" سے زیادہ مال حرام استعمال کرنے کی گنجائش، غذا، لباس اور مکان میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو روزی کے تمام ذرائع اور تمام کام معطل ہو جائیں گے، لوگ اسے برداشت کرتے کرتے ہلاکت کی منزل کو پہنچ جائیں گے، اس میں دین کی بھی بربادی ہے، لیکن مذکورہ صورت حال میں جس طرح "قدر ضرورت" پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اسی طرح مال حرام کے

استعمال میں ترفہ اور تنعم کی حد تک آگے نہیں بڑھا جائے گا، اس حکم کی شریعت میں متعین طور پر اگرچہ صراحت نہیں آئی ہے، لیکن یہ احکام شریعت سے ہم آہنگ ہے، کیونکہ شریعت نے مضطر کے لئے مردار کھانے، خون، سور کا گوشت اور دوسری ناپاک وحرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ابن العربی نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ پیہم مخمصہ (انتہائی شدید بھوک) پیش آنے کی صورت میں مردار وغیرہ میں سے شکم سیر ہوکر کھانا جائز ہے، شکم سیر ہونے کے جواز، عدم جواز کا اختلاف اس وقت ہے جب مسلسل مخمصہ کی صورت پیش نہ آئے، فقہاء نے ''ضرورت'' کے مرحلہ میں دوسرے کا مال لینے کی بھی اجازت دی ہے، ہم جس صورت حال سے بحث کر رہے ہیں وہ اس سے کم درجہ کی نہیں ہے، امام غزالی نے اس مسئلہ کو 'احیاء علوم الدین'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اپنی اصولی کتابوں ''المنخول'' اور ''شفاء الغلیل'' میں بھی اس کا ذکر کیا ہے'' (کتاب الاعتصام ۲ر ۱۲۵)۔

امام غزالی کی رائے:

امام الحرمین کے شاگرد رشید امام غزالی نے اپنے استاذ کے مذکورہ بالا نظریہ کی بھرپور تائید کی ہے، انھوں نے ''احیاء العلوم'' کی جلد ثانی (۹۶-۹۸) پر اس مسئلہ کے بارے میں بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث کی ہے، یہ بحث اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے، اسی طرح امام غزالی نے شفاء الغلیل میں بھی اس نظریہ اور مسئلہ کا ذکر کیا ہے اور اس کی بھرپور تائید کی ہے، تحریر فرماتے ہیں: ''ایک دوسری مثال: اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر حرام، پورے روئے زمین کو گھیر لے یا کسی خطہ میں اس کا عموم ہوجائے اور وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو اور بندگان خدا پر حلال روزی کے ذرائع مسدود ہوجائیں، انہیں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی حاجت محسوس ہو اور مصلحت اس کی متقاضی ہو تو کیا لوگوں کو مصلحت کی بنا پر حاجت کے بہ قدر حرام استعمال کرنے کی اجازت دی جائے گی؟ اگر آپ اس کا انکار کریں تو مصلحت کا انکار ہوگا اور اگر اس کی اجازت دیں تو وضع شرع کے نامناسب ایک نئی چیز کا اختراع ہوگا''۔

''اس سوال کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اگر مذکورہ بالا صورت حال پیش آجائے (اور شاید اس زمانہ کا مزاج اس صورت حال سے قریب تر ہے جس کی سائل نے تصویر کشی کی ہے) تو ہر شخص کے لئے جائز ہوگا کہ ''قدر ضرورت'' سے بڑھ کر غذا، لباس، مکان، میں ''حاجت'' کے بہ قدر استعمال کرے، کیونکہ لوگوں نے اگر سد رمق کی حد پر اکتفا کیا تو کمائی کے ذرائع معطل ہوجائیں گے، نظام درہم برہم ہوجائے گا، اس صورت حال کو برداشت کرتے کرتے خلق خدا ہلاک ہوجائے گی، ایسی صورت میں امور دین بھی برباد ہوں گے، اسلام کے شعائر کا سقوط ہوجائے گا، لہذا مذکورہ بالا صورت حال میں ہر شخص ''حاجت'' کے بقدر حرام مال استعمال کرسکتا ہے، لیکن ترفہ، تنعم اور آسودگی کی حد تک استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے، حد ''ضرورت'' پر اکتفا بھی نہیں کریں گے۔

''سائل کی یہ بات درست نہیں ہے کہ مذکورہ صورت حال میں ''قدر ضرورت'' سے زائد کے استعمال کی اجازت دینا شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے تو ''ضرورت'' کے مرحلہ میں بدترین حرام چیز، سور کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضطر شخص سور کا گوشت کھانے میں سد رمق کی حد پر اکتفا کرے یا اس حد تک کھائے کہ اس کی قوت بحال ہوجائے، کھانے کی ضرورت باقی نہ رہے، جس 'حاجت' کا دائرہ تمام لوگوں تک وسیع ہو، اسے شریعت میں فرد واحد کی انفرادی ''ضرورت'' کا مقام حاصل ہے اور مذکورہ بالا صورت میں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی عمومی حاجت ہے، کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو بہت سے نقصانات کے نتیجے میں نظام درہم برہم ہوجائے گا، لوگ نہ تو شعائر اسلامی کو زندہ رکھ پائیں گے، نہ اپنے مصالح کی انجام دہی کر پائیں گے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب لوگ دائمی طور پر امراض واعذار میں مبتلا ہوکر ہلاک ہوجائیں گے، یہ ایک کھلی ہوئی عمومی مصلحت ہے، اس کا مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہونا شک وشبہ سے بالاتر ہے'' (شفاء الغلیل ر ۲۴۵، ۲۴۶)۔

تقسیم پنجگانہ:

انسان جن چیزوں کو کھاتا یا استعمال کرتا ہے بعض فقہاء نے ناگزیر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول، جدید مسائل پر لکھنے والوں نے کثرت سے اس تقسیم کا حوالہ دیا ہے اور اضطرار، ضرورت اور حاجت کا اصطلاحی مفہوم اور حکم متعین کرنے میں زیادہ تر اسی تقسیم اور تحریف پر انحصار کیا ہے، جن حضرات فقہاء اور اہل اصول نے اس پنجگانہ تقسیم کا ذکر کیا ہے سب کے یہاں الفاظ بھی تقریباً یکساں استعمال کئے گئے ہیں، مثالیں بھی یکساں ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم الفاظ اور مضمون کے ساتھ نقل درنقل ہوتی چلی آئی ہے، بعد میں آنے والوں نے اس میں کسی ترمیم، اضافہ یا وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی، اس نقل درنقل کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ اگر نقل کی ایک کڑی میں ایک شخص سے کوئی غلطی ہوجاتی ہے تو یہی غلطی منتقل ہوتی چلی جاتی ہے، اس طرح کا ایک لطیفہ اس تقسیم کے سلسلہ میں بھی ہوا۔

اس تقسیم پنجگانہ کا ذکر علامہ ابن نجیم کی ''الاشباہ والنظائر'' میں نہیں ہے، لیکن ''حموی شارح الاشباہ'' نے اس تقسیم کا ذکر کیا ہے، حموی کے متداول مطبوعہ نسخوں میں یہ تقسیم ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور فقہ، اصول فقہ کی کتابوں میں ''فتح القدیر'' کا نام پڑھ کر فوراً ذہن ابن ہمام کی ''فتح القدیر شرح ہدایہ'' کی طرف جاتا ہے، اس لئے بعض لکھنے والوں نے اس تقسیم کو ابن ہمام کی طرف منسوب کردیا، حموی کے حوالہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ ''فتح القدیر'' میں یہ تقسیم پنجگانہ تلاش کریں، یا تلاش کی ہو، لیکن نہ ملنے کی وجہ سے حموی کے حوالہ پر اکتفا کرلیا ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ حموی نے "غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر" میں اس تقسیم کا ذکر ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے نہیں کیا ہے، بلکہ ناسخوں اور ناشروں کی کرم فرمائی نے یہ صورت حال پیدا کردی ہے، "الاشباہ والنظائر" اور "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں میں بے شمار غلطیاں ہیں، یہ ماجرا صرف انہیں دو کتابوں کا نہیں ہے، بلکہ فقہ حنفی کی بہت سی اہم کتابیں اسی صورت حال کا شکار ہیں، اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ فقہ پر گہری اور وسیع نظر رکھنے والے اصحاب تحقیق ان کتابوں کے متعدد مخطوطات مہیا کرکے پوری دیدہ ریزی سے تحقیق متن کا کام انجام دیں اور ان کتابوں کے محقق نسخوں کی اشاعت کی جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حموی کی "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں (خصوصاً بیروت) میں ''فتح المدبر'' کے بہت سے مسائل وابحاث ''فتح القدیر'' کی طرف منسوب ہوگئے ہیں، انہیں میں سے یہ تقسیم پنجگانہ بھی ہے اور یہ سب کرشمہ ہے فتح القدیر، صاحب فتح القدیر کی غیر معمولی شہرت اور فتح المدبر، صاحب المدبر کی گمنامی کا، کتب خانہ ندوۃ العلماء کے ذخیرۂ مخطوطات میں غمز عیون البصائر کا ایک بہترین قلمی نسخہ موجود ہے، اس نسخہ میں یہ تقسیم پنجگانہ فتح المدبر کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور جہاں جہاں بھی ''فتح المدبر'' کا ذکر ہے کتاب کا نام صحیح لکھا گیا ہے۔

ذیل میں ہم فتح المدبر اور صاحب فتح المدبر کے بارے میں اپنی معلومات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، اس کتاب کا پورا نام "فتح المدبر للحاجز المقصر" ہے اور مصنف کا پورا نام ''محمد بن ابراہیم بن احمد سمدیسی'' ہے۔

یہ بات یقینی ہے کہ حموی کی ذکر کردہ تقسیم پنجگانہ علامہ سمدیسی کی "فتح المدبر للحاجز المقصر" سے ماخوذ ومنقول ہے نہ کہ ابن ہمام کی فتح القدیر سے، علامہ سمدیسی بھی اس تقسیم کے بانی وموجد نہیں بلکہ ناقل ہیں، علامہ سمدیسی سے پہلے ہمیں یہ تقسیم فقہاء شافعیہ کے یہاں ملتی ہے، علامہ سیوطی (۹۱۱ھ) نے "الاشباہ والنظائر" میں اس کا ذکر کیا ہے، امام سیوطی سے پہلے شیخ بدرالدین محمد بن بہادر الشافعی الزرکشی (۷۹۴ھ) نے "المنثور فی القواعد الفقهية" میں اس تقسیم کا ذکر تقریباً انہی الفاظ میں کیا ہے، جن الفاظ میں امام سیوطی اور علامہ سمدیسی نے اس کا ذکر کیا ہے (دیکھئے: المنثور فی القواعد الفقہیہ ۲/۳۱۹، ۳۲۰)

(۲) کیا حاجت، ضرورت کی طرح منصوصات محرمہ کو مباح کردیتی ہے؟

یہ سوال بڑی اہمیت کا حامل ہے، اس کے جواب میں اصحاب تحقیق کی رائیں مختلف ہیں، دور حاضر کے ممتاز فقیہ شیخ مصطفی زرقاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ ضرورت کی بنا پر تو مباح ہوجائیں گی، حاجت کی بنا پر مباح نہ ہوں گی، حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اس کی وجہ سے منصوص حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا، ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے، ضرورت اور حاجت کے احکام کا فرق بیان کرتے ہوئے شیخ زرقاء لکھتے ہیں: ''اس سے اور ''ضرورت'' و ''حاجت'' سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ باقی مثالوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ''ضرورت'' اور ''حاجت'' کے حکم میں دو اعتبار سے فرق ہے:

(الف)۔ ضرورت ممنوع چیز کو جائز کردیتی ہے، خواہ اضطرار فرد کو پیش آئے یا جماعت کو، اس کے برخلاف حاجت عمومی احکام سے استثنائی تدابیر کا تقاضا کرتی ہے، الا یہ کہ جماعت کی حاجت ہو، ایسا اس لئے ہے کہ ہر فرد کی حاجتیں نئی نئی اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ہر شخص کے لئے الگ قانون ہونا ممکن نہیں ہے، اس کے برخلاف ''ضرورت'' شاذ ونادر پیش آتی ہے۔

(ب)۔ جو حکم استثنائی ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ نص شریعت سے جو چیز ممنوع ہوتی ہے، وہ وقتی طور پر مضطر شخص کے لئے مباح ہوجاتی ہے، اضطرار ختم ہوتے ہی اباحت ختم ہوجاتی ہے اور مضطر شخص تک محدود رہتی ہے۔

اس کے برخلاف حاجت کی بنیاد پر ثابت ہونے والے احکام نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں، بلکہ قواعد اور قیاس کے مخالف ہوتے ہیں، یہ احکام دائمی طور پر ثابت ہوتے ہیں، محتاج اور غیر محتاج سب اس سے استفادہ کرسکتے ہیں'' (المدخل الی الفقہ الاسلامی ۲/۹۹-۹۸)۔

علامہ سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ ''ضرورت'' حرام کو مباح کردیتی ہے اور ''حاجت'' حرام کو مباح نہیں کرتی (دیکھئے: الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۵)۔

بالکل یہی پانچ مراتب اور یہی احکام انہیں الفاظ کے ساتھ فتح المدبر کے حوالہ سے علامہ حموی نے ''الاشباہ والنظائر لابن نجیم'' کی شرح میں درج کئے ہیں (غمز عیون البصائر معروف بہ شرح حموی ص ۱۴۰، ۱۴۱ طبع دار العلوم، دیوبند)۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت پر مبنی احکام اگرچہ عموماً نص سے متصادم نہیں ہوتے، بلکہ عام طور پر شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کے خلاف ہوتے ہیں، لیکن کبھی کبھی حاجت پر مبنی احکام وقتی طور پر کسی ممنوع شرعی کو مباح کرتے ہیں، خصوصاً جب کہ حاجت کا دائرہ ایک فرد اور چند محدود افراد سے تجاوز کر کے عمومی صورت اختیار کرے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: ''ضرورت سے ثابت ہونے والے استثنائی احکام اکثر کسی ایسی چیز کی وقتی اباحت ہوتے ہیں جن سے شریعت میں صراحتاً منع کیا ہوا ہوتا ہے اور حاجت پر مبنی احکام اکثر و بیشتر نص صریح سے متصادم نہیں ہوتے، خلاف قیاس ہونے والے اکثر احکام شرعیہ حاجت پر مبنی ہوتے ہیں، حاجت پر مبنی بیشتر احکام نص کے مخالف نہیں ہوتے ہیں، بلکہ قواعد عامہ کے مخالف ہوتے ہیں، یہ احکام اکثر و بیشتر دائمی ہوتے ہیں، ان سے محتاج اور غیر محتاج سب استفادہ کرتے ہیں۔

کبھی کبھی حاجت سے ثابت ہونے والے احکام ضرورت سے ثابت ہونے والے احکام کی طرح وقتی طور پر ممنوع کو مباح کرتے ہیں اور ممانعت کرنے والی نص کے مخالف ہوتے ہیں'' (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ۲۷۵۔۲۷۴)۔

حاجت اگر عمومی شکل اختیار کرلے تو اس کا مبیح حرام ہونا امام الحرمین کے نظریہ حاجت عامہ کے تحت تفصیل سے گذر چکا ہے، اس کی تائید میں امام غزالی، سلطان العلماء عز الدین بن عبد السلام، امام شاطبی کے اقتباسات گذر چکے ہیں، یہاں ان کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ حاجت، حرج اور عموم بلوی متقارب چیزیں ہیں، حاجت جب عمومی شکل اختیار کرے تو اس کا اعتبار نہ کرنے میں سماج کے لئے ضیق وحرج ہے اور جن چیزوں میں ابتلاء عام ہو، ان کے سلسلے میں استثنائی احکام جاری نہ کرنے سے بھی غیر معمولی تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے، کتاب وسنت میں اضطرار اور ضرورت ہی کی بنا پر استثنائی احکام نہیں دیئے گئے ہیں، بلکہ حاجت حتی کہ انفرادی حاجت کی بنا پر بھی احکام میں تخفیف وتسہیل کی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت کے منصوص احکام میں سے کسی حکم کے سلسلہ میں اگر حرج اور حاجت کی صورت حال پیدا ہو تو کیا استثنائی احکام جاری کئے جاسکتے ہیں، فقہ اسلامی کے عظیم ذخیرہ کے مطالعہ کرنے سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے مختلف منصوص احکام میں عمومی حاجت وحرج کی وجہ سے استثنائی احکام جاری کئے ہیں، خصوصاً اس وقت جب کہ منصوص احکام قطعی اور متفق علیہ نہ ہوں، بلکہ مجتہد فیہ اور مختلف فیہ ہوں، اس سلسلہ کی چند تصریحات اور مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں، ان مثالوں کا تعلق مختلف فقہی ابواب سے ہے۔

خنزیر کے بال کا استعمال:

خنزیر کا سراپا نجس ہونا قرآن پاک میں مذکور ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس'' (سورہ انعام: ۱۴۵)۔ (آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے)۔

اس آیت میں "فإنه رجس" کی ضمیر غائب کا مرجع تفسیر کے اعتبار سے خنزیر ہے، اس آیت کی رو سے خنزیر سراپا نجاست ہے، سورۂ بقرہ کی آیت ۱۷۳ کے ذیل میں خنزیر کی حرمت پر کلام کرتے ہوئے امام ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں: ''ان آیات میں سور کا گوشت حرام کرنے کی صراحت کی گئی ہے، امت نے اس آیت کے الفاظ کی طرح اس آیت کا معنی، مقصد نزول بھی سمجھا، یاد رکھا، خنزیر کے گوشت کا اگرچہ خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن مراد خنزیر (سور) کے تمام اجزاء ہیں، گوشت کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ خنزیر کی سب سے بڑی منفعت اور مقصد اس کا گوشت ہی ہے، جس طرح احرام والے شخص کے لئے شکار کو قتل کرنے کی حرمت کی صراحت کی گئی ہے، حالانکہ مراد شکار کے بارے میں اس کے سارے کاموں کی ممانعت ہے، قتل کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ شکار کے عمل میں سب سے اہم مقصد قتل کرنا ہی ہے...... اسی طور پر خنزیر کے گوشت کی خاص طور سے ممانعت کی گئی، اس کے حکم حرمت کو پختہ کرنے کے لئے اور اس کے تمام اجزاء کو ممنوع قرار دینے کے لئے اگرچہ نص میں خاص طور سے گوشت کا ذکر ہے'' (احکام القرآن للجصاص ار ۱۵۳)۔

قرآن کی رو سے خنزیر کے تمام اجزاء کے حرام اور نجس ہونے کے باوجود متعدد فقہاء اسلام نے چمڑوں کے موزوں کی سلائی خنزیر کے بال سے کرنے کی اجازت دی ہے اور ان موزوں کو پہن کر نماز ادا کرنے کی بھی اجازت دی ہے، بعض فقہاء نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی لکھا ہے کہ اگر موزہ سلنے والوں کو خنزیر کے بال مفت نہ ملتے ہوں تو ان کے لئے خنزیر کا بال خریدنا جائز ہے، اس کی علت یہی لکھی ہے کہ چونکہ چمڑے کے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا یہ کام زیادہ بہتر اور مضبوط طریقہ پر خنزیر کے بالوں ہی سے ہوتا ہے، اس لئے اس کے استعمال کی ضرورت ہے، اس پر پابندی عائد کرنے میں موزوں اور جوتوں کی سلائی کرنے والوں اور انہیں استعمال کرنے والوں کے لئے حرج ومشقت ہے، صاحب "ہدایہ" لکھتے ہیں: "سور کے بال کا بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نجس العین ہے، لہذا اہانتاً اس کی فروختگی جائز نہ ہوگی اور ضرورت کی بنا پر جوتا گانٹھنے میں اسے استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ عمل سور کے بال کے بغیر نہیں ہو پاتا اور سور کا بال چونکہ مباح الاصل پایا جاتا ہے، اس لئے فروختگی کی ضرورت نہیں ہے" (ہدایہ مع الفتح ۲؍۶۲)۔

علامہ ابن ہمام "یوجد مباح الأصل" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "خنزیر کا بال مباح الاصل ہے، لہذا اس کی فروختگی کی حاجت نہیں ہے کہ فروختگی کو جائز کہا جائے، اسی بنا پر فقیہ ابو اللیث نے کہا ہے کہ اگر خنزیر کا بال خرید کر ہی مل سکتا ہو تو اس کو خریدنا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں خریدنا بھی حاجت کے دائرہ میں آ گیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے جوتے کی گنٹھائی کرنے میں بھی ضرورت ثابت نہیں ہے، بلکہ خنزیر کے بال کے علاوہ سے بھی یہ کام ہو سکتا ہے، ابن سیرین ایسا موزہ استعمال کرتے تھے جو خنزیر کے بال سے گانٹھا گیا ہو، اس بنیاد پر خنزیر کے بال کو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ خنزیر کے بال سے انتفاع مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، الا یہ کہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنی ذات کے سلسلہ میں انفرادی طور پر مشقت جھیل لی، اس طرح کی تنگی جھیلنے پر عوام کو مجبور کرنا جائز نہیں ہے"۔

امام ابو بکر جصاص رازی نے خنزیر کے بال سے نفع اٹھانے کے بارے میں فقہاء مجتہدین کا مسلک ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "خنزیر کے بال سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جوتے کی سلائی کے لئے اس سے انتفاع جائز ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں: میں خنزیر کے بال سے جوتے کی سلائی ناپسند کرتا ہوں، ان سے اباحت بھی مروی ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے جوتا سلنا جائز ہے، جوتا ساز کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے بیچنا جائز نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے" (احکام القرآن للجصاص ۱؍۱۵۳)۔

علامہ تقی الدین سبکی نے خنزیر کے بال سے سلے ہوئے موزوں کا مسئلہ "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) کے تحت اس طرح درج کیا ہے:

"اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ ہے کہ اگر موزہ ناپاک ہو گیا، خنزیر کے بال سے سلنے کی وجہ سے، اس موزہ کو سات بار دھلا، ان میں سے ایک بار پاک مٹی سے، تو اس کا ظاہر پاک ہو جائے گا، باطن نہیں، اور وہی سلنے کی جگہ ہے۔

رافعی "باب الاطعمہ" میں لکھتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ شیخ ابو زید موزے میں نوافل پڑھتے تھے، فرائض نہیں، ان سے اس بارے میں قفال نے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: جب کوئی امر تنگ ہو جاتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، رافعی کہتے ہیں کہ اس جملہ سے نوافل کی کثرت کی طرف اشارہ ہے، نووی فرماتے ہیں، بلکہ اس جانب اشارہ ہے کہ اس میں عمومی ابتلاء ہے، اس سے بچنا انتہائی دشوار ہے، لہذا اسے معاف قرار دیا گیا، شیخ ابو زید احتیاطاً موزہ میں فرض نمازیں نہیں ادا کرتے ہیں، ورنہ نجاست سے اجتناب کے بارے میں فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں ہے" (الاشباہ والنظائر لتاج الدین السبکی ۱؍۴۹)۔

ظاہر ہے کہ خنزیر کے بالوں سے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا معاملہ فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کے دائرہ میں نہیں آتا، بلکہ یہ عمومی حاجت اور حرج کا معاملہ ہے، اس عمومی حاجت اور حرج کو دور کرنے کے لئے مختلف فقہاء نے جوتوں اور موزوں کی سلائی میں خنزیر کے بال کے استعمال اور خریداری کی اجازت دی، ان موزوں میں نماز کی ادائیگی درست قرار دی، حالانکہ قرآن کی رو سے خنزیر حرام اور نجس ہے۔

۲۔ حرم کی گھاس چرانا:

حدیث کی صحیح ترین کتابوں میں یہ روایت موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن حرم مکی کے احکام بیان فرماتے ہوئے وہاں کی سبز گھاس کاٹنے سے بھی منع فرمایا اور اس ممانعت سے صرف ایک مخصوص گھاس "اذخر" کا استثناء فرمایا، اسی لئے اکثر فقہاء نے اذخر کے سوا حرم مکی کی ہر سبز گھاس کاٹنے کو منع قرار دیا، اسی طرح اذخر کے علاوہ حرم کی دوسری سبز گھاسیں جانوروں کو چرانے کی ممانعت کی ہے، لیکن اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا نقطہ نظر دوسرے ائمہ سے

مختلف ہے، ان کے نزدیک حرم کی گھاس چرانا (خواہ وہ اذخر کے علاوہ ہو) جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں: "(تیسرا فائدہ) مشقت اور حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہے جس میں نص موجود نہ ہو، مخالف نص کی موجودگی میں مشقت وحرج کا اعتبار نہیں، اسی لئے امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے حرم کی گھاس چرانے کو حرام قرار دیا سوائے اذخر کے، اور امام ابویوسف نے حرج کی وجہ سے حرم کی گھاس چرانے کو جائز قرار دیا، ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے"۔

الاشباہ والنظائر لابن نجیم کے شارح علامہ حموی "رد علیه بما ذکرناہ" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "مصنف کے قول (ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے) سے مراد یہ اصول ہے کہ حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہوتا ہے جس میں نص موجود نہ ہو، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تردید اس وقت مکمل ہوتی جب کہ امام ابویوسف مذکورہ بالا اصول کے قائل ہوتے، حالانکہ بہ ظاہر وہ اس اصول کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے انھوں نے عرف پر عمل کرتے ہوئے موزونات میں کیل کو اور مکیلات میں وزن کو جائز قرار دیا ہے، اگرچہ اس کے خلاف نص وارد ہو"۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں: "ابن ابی لیلیٰ اور احناف میں سے ابویوسف کا مسلک یہ ہے کہ حرم کی گھاس چوپایوں کو چرانا جائز ہے اور ان حضرات نے رفع حرم کے اصول سے حدیث میں تخصیص کی ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ لوگوں کے لئے انتہائی دشوار ہے کہ حرم کے باہر سے جانوروں کا چارہ لاد کر لائیں" (مبسوط ۴/ ۱۰۴)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی امام ابویوسف وغیرہ کا استدلال اس طرح پیش کرتے ہیں: "إن الناس كانوا يدخلون بالهدي في الحرم وتكثر فيه ولم ينقل أنها كانت تسد أفواهها. ولأن بهم حاجة إلى ذلك" (المغنی لابن قدامہ، ج۳، ص۳۵۱) (لوگ ہدی لے کر حرم میں داخل ہوتے تھے اور حرم میں ہدی بہ کثرت ہوتے تھے اور یہ بات منقول نہیں ہے کہ ان جانوروں کے منہ باندھے جاتے ہوں اور اس لئے بھی کہ ان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے)۔

مشقت، حرج اور عموم بلوی منصوص مسئلہ میں معتبر اور موثر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے ایک مقام پر ابن ہمام لکھتے ہیں: "وما قيل: إن البلوى لا تعتبر في موضع النص ممنوع بل تعتبر إذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالرأي" (فتح القدیر، ج۱، ص۱۷۹)۔ (یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ عموم بلوی اسی مسئلہ میں معتبر نہیں ہے جس میں نص موجود ہو، یہ بات ناقابل تسلیم ہے، نص کی موجودگی میں بھی عموم بلوی کا اعتبار ہے بشرطیکہ عموم بلوی محقق ہو، اس نص کی بنا پر جو حرج کی نفی کرتی ہے، یہ رائے کے ذریعہ نص کا معارضہ نہیں ہے)۔

علامہ ابن ہمام نے یہ بات لید (روث) نجاست غلیظہ یا خفیفہ ہونے کی بحث میں لکھی ہے، امام ابن ہمام کی یہ بحث یہاں نقل کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس سے عموم بلوی، حاجت عامہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نقطہ نظر کا اختلاف واضح طور پر سامنے آتا ہے۔

"اس اختلاف کا ثمرہ لید، گوبر، مینگنی کے بارے میں ظاہر ہوگا، لید گدھے اور گھوڑے کی ہوتی ہے، گوبر گائے بیل کا ہوتا ہے، مینگنی اونٹ اور بکری کی ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لید وغیرہ نجاست غلیظہ ہے، کیونکہ لید کے بارے میں رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے، اس کے خلاف کوئی نص وارد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک لید وغیرہ نجاست خفیفہ ہے، کیونکہ امام مالک لید وغیرہ کو پاک قرار دیتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ لید وغیرہ میں عموم بلوی ہے، راستے اس سے بھرے رہتے ہیں، بخلاف گدھا، غیرہ غیر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے، کیونکہ زمین اسے جذب کرلیتی ہے حتی کہ امام محمد نے آخر میں اس طرف رجوع کرلیا تھا کہ لید مانع نہیں ہے اگرچہ زیادہ ہو، ان کی رائے میں یہ تبدیلی اس وقت ہوئی جب خلیفہ کے ساتھ "الری" گئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائیں لید سے پر ہیں.......... امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجب عمل نص ہے نہ کہ اختلاف فقہاء اور عموم ابتلاء جوتوں میں ہے، اس ابتلاء کا اثر جوتوں میں ظاہر ہو چکا حتی کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہو گئے، لہٰذا اس سے زائد امر کا ثابت کرنا بغیر موجب کے ہوگا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ بلوی موضع نص میں معتبر نہیں" (فتح القدیر ۱/ ۱۷۹)۔

قاضی ابن العربی مالکی سورہ حج (آیت ۷۸) کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "إذا كان الحرج في نازله عاما في الناس فإنه يسقط وإن كان خاصا لم يعتبر عندنا وفي بعض أصول الشافعي اعتباره" (احکام القرآن لابن العربی، ج۳، ص۳۱۰)۔ (اگر کسی معاملہ میں حرج تمام لوگوں کو درپیش ہو تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں، امام شافعی کے بعض اصول میں خصوصی حرج کا بھی اعتبار کیا گیا ہے)۔

۳-بیع معدوم کی حرمت سے استثناء:

ایک حدیث میں صراحۃً معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح بدو صلاح (قابل انتفاع ہونے) سے پہلے پھلوں کی بیع سے متعدد روایات میں منع کیا گیا ہے، اس کے باوجود بہت سے فقہاء نے ان درختوں کے پھلوں کی فروختگی کی اجازت دی ہے جن کے سارے پھل ایک ساتھ نکلتے بلکہ رفتہ رفتہ طویل مدت میں نکلتے رہتے ہیں، حالانکہ فروختگی کے وقت پھل کی بڑی مقدار معدوم ہوتی ہے یا نا قابل انتفاع رہتی ہے، اس بیع کے جواز کا فتویٰ حاجت عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے، شیخ مصطفی زرقاء اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ایک ثابت شدہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع کیا کہ انسان ایسی چیز بیچے جو اس کے پاس نہیں ہے، یہ بیع المعدوم کا مسئلہ ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (دھوکے والی بیع) سے منع فرمایا ہے، اس کے معنی کی وضاحت گذر چکی ہے (ملاحظہ ہو: کتاب ہذا کا پیراگراف ۳ا حاشیہ)۔

لیکن مذہب حنفی کے فقہاء نے ان دونوں حدیثوں میں تخصیص کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے انگور کی بیلوں اور ان تمام درختوں میں جن کے پھل تدریجاً نکلتے رہتے ہیں پورے سیزن میں آنے والے پھلوں کی فروخت جائز قرار دی ہے، بشرطیکہ بعض پھل درخت پر اگے ہوں اور قابل انتفاع ہو گئے ہوں، کیونکہ لوگوں کا حاجت کی وجہ سے مصلحت اس بیع کو جائز قرار دینے کی متقاضی ہے، حالانکہ اسے جائز قرار دینے میں مذکورہ بالا حدیثوں میں تخصیص کرنی پڑ رہی ہے، کیونکہ جو پھل فروختگی کے وقت موجود نہیں تھے آئندہ پیدا ہوں گے، ان میں معدوم کی بیع ہوئی، اس طرح ان کی مقدار امکانی ہے بیع کے وقت ان کی تحدید ممکن نہیں ہے، اس لئے اس میں ایک قسم کا غرر بھی ہوا (المدخل الفقہی العام ۱/ ۱۲۹، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۷، ۱۳، ۱۳۸)۔

۴-شہادت بالتسامع:

''ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہادت (گواہی) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل سے پوچھا: کیا تم سورج دیکھتے ہو؟ اس نے جواب دیا ہاں، آپ نے فرمایا سورج جیسی چیز پر گواہی دو یا شہادت نہ دو''۔

اسی لئے فقہاء نے شہادت کے لئے عینی مشاہدہ ضروری قرار دیا ہے اور دوسرے سے سنی سنائی بات پر شہادت سے منع کیا ہے، لیکن فقہاء احناف نے وقف، ثبوت نسب وغیرہ مختلف امور میں سنی ہوئی بات پر شہادت (شہادۃ بالتسامع) کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ ان معاملات میں شہادت کے لئے مشاہدہ کی شرط لگانے میں تنگی اور حرج ہے، لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا خطرہ ہے (اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر، بدائع الصنائع)۔

چند تصریحات:

کسی مسئلہ میں عمومی حاجت کی صورت پیدا ہونے کے بعد احکام شریعت میں اس کا اعتبار نہ کرنے سے حرج پیدا ہوتا ہے، پورا سماج یا اس کا ایک بڑا طبقہ تنگی میں مبتلا ہوتا ہے اور رفع حرج اسلامی شریعت کا قطعی اصول ہے، جو بکثرت آیات اور احادیث سے ثابت ہے، لہذا اگر رفع حرج کا تصادم غیر قطعی نص سے ہو تو بہت سے فقہاء نص غیر قطعی میں اس کی بنا پر تخصیص یا تاویل کرتے ہیں، اور بعض حضرات تو اس کی بنا پر نص کے ترک میں بھی دریغ نہیں کرتے، فقہ حنفی کے استحسانی مسائل اور فقہ مالکی کے استصلاحی مسائل کا جائزہ لینے کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

امام سرخسی استحسان کی بحث میں لکھتے ہیں: ''ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ استحسان قیاس کو ترک کر کے اس چیز کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو، استحسان کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے، جن مسائل میں عام اور خاص سب مبتلا ہوں، ان کے احکام میں سہولت تلاش کرنا، استحسان کی ایک تعریف یہ بھی ہے کہ کشادگی کو اختیار کرنا، آرام کو تلاش کرنا، ایک تعریف یہ ہے سماحت کو لینا، جس چیز میں راحت ہو اسے تلاش کرنا۔

ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے تنگی کو ترک کر دینا ہے، یہ دین کی ایک اصل ہے'' (المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۴۵)۔

امام ابن تیمیہ اپنے دور میں رائج ایک خاص صورت معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں: ''اس قاعدہ کے ان فروع میں سے جن کی ضرورت کثرت سے پیش آتی ہے اور بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جس میں بہت سے بلاد اسلامیہ یا اکثر بلاد اسلامیہ میں عمومی ابتلا ہے خصوصاً دمشق میں، اس کی صورت یہ ہے کہ بعض زمینوں میں کچھ درخت ہوتے ہیں اور کچھ زمین کاشت کے لائق ہوتی ہے، بسا اوقات اس طرح کی زمینوں میں کچھ مکانات بھی ہوتے ہیں، زمین کا مالک اس زمین کو کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دینا چاہتا ہے، جو درختوں کو پانی دے، باقی ماندہ زمین میں کاشت کرے یا ان کے

ساتھ مکانات میں رہائش اختیار کرے، اس طرح کی زمین جس میں کچھ درخت ہیں اور کچھ خالی، قابل کاشت زمین اسے کرایہ پر دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے تین مختلف اقوال ہیں'' (القواعد النورانیہ ر ۱۵۹)۔

اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے فقہاء کے اقوال اور دلائل تفصیل سے ذکر کئے ہیں اور اس صورت معاملہ کو ناجائز کہنے والوں نے اسے جائز کرنے کے لئے جو حیلے تجویز کئے ہیں ان پر گفتگو کی ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں: ''جو لوگ حیلے نہیں کرتے، یا حیلے کرتے ہیں اور ان پر اس حیلہ کا فساد ظاہر ہو چکا ہے ان کے سامنے دو ہی راہیں ہیں، یا تو حاجت کی وجہ سے یہ معاملہ کرتے رہیں اور یہ سمجھتے رہیں کہ وہ حرام کام کر رہے ہیں جیسا کہ ہم نے اکثر لوگوں کو دیکھا یا اس معاملہ کو ترک کر دیں اور اس معاملہ کے دائرے میں جو پھل آتے، انہیں کھانا ترک کر دیں، اس کا نتیجہ انہیں اس قدر ضرر پہنچے جنھیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

اس کی پابندی ایک دو مسلمان کر سکتے ہیں، لیکن سب مسلمان اس کی پابندی نہیں کر سکتے، اس کی پابندی کرنے سے بہت سے اموال ضائع ہو جائیں، اموال کے فساد وضیاع کی اجازت کوئی شریعت نہیں دے سکتی، چہ جائے کہ وہ شریعت اجازت دے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی'' دوسری جگہ ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا'' ایک اور مقام پر ارشاد ربانی ہے: اللہ تعالیٰ تم سے بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے''، صحیحین میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو'' اور آسانی کرو، تنگی نہ کرو'' یہود کو جان لینا چاہیے کہ ہمارے دین میں وسعت ہے''، لہذا جس چیز کے بغیر معاش مکمل نہ ہو سکے اسے حرام قرار دینا ''حرج'' (غیر معمولی تنگی) ہے اور شریعت میں ''حرج'' کی نفی کی گئی ہے'' (القواعد النورانیہ ر ۱۶۴، ۱۶۵)۔

خلاصہ بحث:

دور حاضر میں ''ضرورت'' و ''اضطرار'' کے مرحلہ سے قریب پہنچنے والی ''اجتماعی حاجات'' کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے، ماضی کے برخلاف دور حاضر میں حکومتیں زندگی کے ہر میدان میں مداخلت کر رہی ہیں، ہر شعبہ زندگی کے بارے میں قانون سازی اور منصوبہ سازی کرتی ہیں، حکومتوں کا عام طرز لادینی اور مخالف اسلام ہے، مسلم ممالک میں بھی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں ہے اور اگر اتفاق سے کسی مسلم ملک میں اسلام پسند برسر اقتدار ہیں تو وہ بھی عالمی طاقتوں کے دباؤ سے غیر اسلامی خطوط پر قانون سازی اور منصوبہ سازی پر مجبور ہیں، ان حالات نے ہر میدان زندگی میں بہت سے اجتماعی حاجتوں کو جنم دیا ہے، انہیں کلیۃً نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان سب کو غیر معتبر قرار دینے سے مسلم سماج انتہائی تنگی اور پیچیدگی میں مبتلا ہوگا، مسلمانوں کو زندگی کے بہت سے میدانوں سے دست کش ہونا پڑے گا، صنعت وحرفت، ملازمت وتجارت کے بہت سے بہترین مواقع کھونے پڑیں گے۔

دوسری طرف آنکھ بند کر کے تمام ''اجتماعی حاجات'' کو جواز کی سند بھی نہیں دی جا سکتی کیونکہ تمام حاجتیں ایک درجہ کی نہیں ہیں، ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے، اس مطالعہ میں بعض دفعہ ماہرین قانون سے مدد لینی ہوگی، اجتماعی حاجت میں جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے، اس سے وابستہ اور اس پر گہری نظر رکھنے والے افراد سے مدد لینی ہوگی۔

اس طرح کی اجتماعی حاجتوں کے مسائل میں حسب ضرورت ماہرین قانون، ماہرین سماجیات، عوامی رجحانات کا جائزہ لینے والے اداروں اور تنظیموں سے مدد لینا یہ طے کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ کون سی اجتماعی حاجت کس درجہ کی ہے، اس حاجت کا دائرہ کیا ہے، وہ کس قدر ناگزیر ہے، اسے نظر انداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں کیا اثرات ونتائج مرتب ہوں گے، اس کا کوئی جائز اور بے غبار متبادل موجود ہے یا نہیں۔

زیر غور اجتماعی حاجت کے بارے میں ماہرین کے ذریعہ پوری معلومات فراہم ہونے کے بعد مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے اصحاب بصیرت علماء وفقہاء فراہم شدہ معلومات اور جائزوں کی روشنی میں اس بات کا فیصلہ فرمائیں گے کہ کون سی اجتماعی حاجت وسعت، ہمہ گیری، ناگزیریت کے اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس سے لوگوں کو دست کش ہونا ناممکن سا ہے، اور اس سے دست کش ہونے میں سماج کو غیر معمولی ضیق وحرج لاحق ہوگا، لہذا اسے موجودہ حالات میں جواز کی سند دی جائے اور کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو نہیں پہنچی ہے، اس کا جائز متبادل آسانی سے فراہم ہے، لہذا اسے ترک کرنے میں زیادہ تنگی نہیں ہوگی، اور کون سی اجتماعی حاجتوں کو بلاوجہ حاجت کا نام دے دیا گیا ہے، وہ دراصل کمالیات یا فضولیات میں سے ہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، شیخ محمود فہمی ابوسنۃ نے بالکل درست فرمایا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں فیصلہ کرنے کے لئے تیز فقہی نظر اور لوگوں کے احوال وعادات کی گہری واقفیت ضروری ہے۔



ضرورت وحاجت کا احکام شریعت میں عمل واثر

مولانا ناز بیر احمد قاسمی[1]

عرف ولغت میں ضرورت وحاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں، ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال واطلاق عموماً ہوتا رہتا ہے، چنانچہ لغت میں "الضراء، الضرة" اور "الضرورة" کے معنی سختی، قحط، جانی ومالی نقصان اور حاجت ہی لکھے ملتے ہیں۔

لیکن فقہی اصطلاح کے اعتبار سے ان دونوں کے مواقع استعمال، حقیقت ومصداق اور حکم واثر قطعاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں، امام شاطبی کی ''الموافقات'' میں ان دونوں الفاظ کے متعلق یوں لکھا ہوا ہے: ''فأما الضرورة فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم إلى آخرة۔

الحاجة وهي التي يحتاج إليها الناس لرفع المشقة ودفع الحرج عنهم وإذا فقدت لا تختل بفقدها حياتهم إلى آخره''
(الموافقات: ۵۔۲۔۴)۔

''الموافقات'' کی مذکورہ بالا عبارت سے ان دونوں اصطلاحی الفاظ کے مابین جو جوہری فرق ہے وہ واضح ہوجاتا ہے اور اس کا خلاصہ وحاصل یہی نکلتا ہے کہ دینی اور دنیاوی مصالح مثلاً شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی دین، عقل، نفس، مال اور مال کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہوجائے اور اس کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے وہ انسان کی ضرورت کہلاتی ہے، اور جن چیزوں کے بغیر انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار اور سخت دشواری وتنگی کا شکار بن جائے اور اس مشقت شدیدہ کے رفع اور حرج وتنگی کے دفعیہ کے لئے جن چیزوں کا ارتکاب کرنا ایک مجبوری اور حالات کا تقاضا بن جائے وہ انسان کی حاجت کہلاتی ہے۔

اگر دیکھا جائے تو نصوص اور فقہی روایتوں میں اس سے ملتی جلتی چند اور اصطلاحیں اضطرار، مخمصہ، اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کی ملتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لفظ اضطرار ایک عام اور کلی کے درجہ میں ہے، یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان ومال، عزت وآبرو اور عقل ودین کے تلف وبرباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہوجائے، خواہ بقسر قاسر، یعنی کسی ظالم کے دباؤ اور دھمکی سے یا محض بخت واتفاق کے نتیجہ میں، وہ حالت اضطرار کہلاتی ہے، جس کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب مثلاً بخت واتفاق کے طور پر بھوک وپیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت متیقن یا مظنون ہوجائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے، اور خاص قسر قاسر مثلاً ظالم کی دھمکی اور دباؤ سے جان ومال، عزت ودین وغیرہ سب ہی خطرہ کی زد میں آجائیں تو اسے اکراہ ملجی کہیں گے۔ لیکن اسی نفس وعضو اور مال کی ہلاکت وبربادی بخت واتفاق سے بلا کسی قسر قاسر کے مظنون یا متیقن ہوجائے، تو اسے ضرورت کہا جائے گا، اب مخمصہ، اکراہ ملجی اور ضرورت جن کا کلی اور جلی عنوان اضطرار ہے، ان میں سے کوئی صورت حال سامنے آجائے تو اس کا حکم واثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں سے حرام لعینہ تک کے ارتکاب واختیار کی اجازت دی جاتی ہے، نص قرآن ''إلا ما اضطررتم'' کا استثنائی حکم اس کی قطعی اور واضح دلیل ہے اور اس کی تعبیر فقہاء کے یہاں "الضرورات تبيح المحظورات" سے کی جاتی ہے۔

لیکن نفس عضو کی ہلاکت کے بغیر جن صورتوں میں مشقت شدیدہ اور دشواریوں سے سابقہ پڑے خواہ یہ سابقہ بقسر قاسر پڑے جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے، خواہ محض بخت واتفاق کے نتیجے میں جسے حاجت کہا جاتا ہے، اس کا حکم واثر یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں، مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے۔ فقہاء کا یہ اصول: "وما حرم سدا للذريعة (أي حرام لغيره) يباح للحاجة" اور فقہ کا مشہور جزئیہ: "يجوز

[1] ناظم اشرف العلوم کنھواں، سیتامڑھی

الاستقراض بالربح للمحتاج" اس کی روشن دلیل ہے، کیونکہ استقراض بالربح بھی دراصل حرام لغیرہ ہی ہے۔ لیکن حالت خواہ ضرورت واضطرار کی ہو یا حاجت کی، کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے لغیرہ کی اجازت نہیں ہوجایا کرتی، چنانچہ نصوص وفقہی روایات کے تتبع واستقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر، یباح، یستباح اور حل وجاز سے کی جاتی ہے، ورنہ اکثر صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یرخص، فلہ الرخصۃ وغیرہ سے کی جاتی ہے، جبکہ بعض صورتوں میں "یحرم فعلھا لا یرخص" اور "العمل بہ حرام" سے بھی کی جاتی ہے۔

ادھر اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ "في المباح ترتفع الحرمة وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرتفع الإثم" اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلہ کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجود اس کے امثال ونظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(الف) چونکہ احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر یہ دو قسمیں معروف ومسلم ہیں، مامورات، منہیات۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اگر احکام فی نفسہ ازقبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال واستمرار کا ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہو مگر اس کے خلاف عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہے، کسی بندے کا حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا "کإجراء كلمة الكفر، سب النبي، إفساد الصوم وصلوة، قتل صيد في الحرام أو في الإحرام وغيره"، تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار ایسے مامورات کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی، یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہوگا، "أي يرخص له لكن يؤجر لو صبر" (ہدایہ، شامی وغیرہ)۔

(ب) اگر احکام فی نفسہ ازقبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہ ہوتا ہو بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو، جیسے نفس معصوم کا قتل، زنا اور اتلاف مال مسلم، تو اگر اس حق العبد کی تلافی ومکافات ممکن ہو، جیسے مال مسلم کے اتلاف کے بعد بصورت ضمان اس کی تلافی ممکن ہے تو اس طرح کے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بصورت اضطرار بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی، "اي يرخص لكن يوجر لو صبر"۔ لیکن اگر اس تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو، جیسے قتل وزنا، تو اس کی رخصت کبھی نہیں ہوسکتی اور اپنی جان بچانے کے لئے قتل نفس اور ارتکاب زنا نہیں کرسکتا، "اي لا يرخص والعمل به حرام" (شامی، ہدایہ وغیرہ)۔

(ج) اگر احکام ازقبیل منہیات ہی ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس سے اجتناب وممانعت کا ہوتا ہے، مگر اس کی خلاف ورزی سے حق العبد نہیں صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو، جیسے اکل میتہ ودم وشرب خمر وغیرہ، تو ایسی محظورات خواہ حرام لعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار (مخمصہ، اکراہ ملجی اور ضرورت) بطور استثناء مباح ہوجاتی ہیں، یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہوجاتی ہیں اس طرح اس محظور کا ارتکاب کرکے جان بچالینا عزیمت بن جاتا ہے اور حفاظت نفس وعضو کے لئے ارتکاب حرام لازم وفرض ہوجاتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں وہ درحقیقت حرام نہیں رہتا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: (رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۲، الشامی ۲/ ۱۲۹)۔

ضرورت کے اعتبار، حدود وشرائط اور اس کی تاثیر کے مدارج:

مذکورہ بالا اصولی رنگ کی تنقیحات سے یہ بات یقیناً منقح ہوجاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار وتحقق اسی وقت ہوسکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت بلا اس کے ممکن نہ رہ سکے اور پھر اس ضرورت معتبرہ کے تحقق کے بعد ارتکاب محظور کی اجازت ورخصت اس شرط کے ساتھ مشروط بھی رہے گی کہ اس سے کسی بندہ کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو، ورنہ پھر رخصت نہیں ہوگی، جیسے قتل نفس اور زنا پر مضطر ہوجائے تو اس کی اجازت نہیں ہوگی، ہاں اگر صرف حقیقتاً حق عبد کا اتلاف لازم آئے حکماً نہیں، جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت مل سکتی ہے، کیونکہ وجوب ضمان کے سبب یہ اتلاف "کلا اتلاف" ہوگا ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے۔ "حتی یؤجر لو صبر ومات"۔

نیز یہ بات بھی منقح ہوجاتی ہے کہ صرف ایک ہی صورت میں اثم وحرمت دونوں اٹھ کر ارتکاب محظور مباح ہوجاتا ہے، گویا حکم عزیمت یہی ہوجاتا ہے کہ وہ ارتکاب محظور کرکے جان بچالے، اسے رخصت محض بطور مجاز کہا جاتا ہے اور اسی ایک صورت کی اصل حیثیت نصوص وقواعد شرعیہ سے استثناء کی

ہوا کرتی ہے اور وہ صورت وہی ہے جس میں احکام شرعیہ از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو، کسی بندے کا حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا، جیسے اکل میتہ ودم وغیرہ۔

اس کے علاوہ تمام صورتوں میں بحالت اضطرار بھی ارتکاب محظورات سے اجتناب ہی اصل حکم عزیمت کے طور پر برقرار رہتا ہے، البتہ بعض صورتوں میں رخصت حقیقی کے طور پر ارتکاب محظور کی اجازت بشروطہا مل جاتی ہے، مثلاً: "إجراء كلمة الكفر، سب النبي"، اتلاف مال مسلم وغیرہ، اور بعض میں یہ رخصت بھی نہیں ملتی، بلکہ حکم عزیمت ہی پر عمل واجب رہتا ہے، جیسے قتل نفس معصوم اور زنا وغیرہ، کیونکہ ان تمام صورتوں میں صرف رفع اثم ہوتا ہے، رفع حرمت نہیں۔

عرف وعموم بلویٰ اور ضرورت:

اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ احکام شرعیہ کی اصل اساس قرآن پھر سنت پر ہے، بقیہ تمام ہی دیگر مصادر محض ضمنی اور ذیلی ہیں سب کا مرجع وہی قرآن وسنت ہے، چنانچہ اجماع اور قیاس بھی اگر خلاف قرآن وسنت ہو تو کوئی دلیل وحجت نہیں، عرف وتعامل اور عموم بلویٰ کا بھی تقریباً یہی درجہ ہے۔

میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ شیخ عبدالوہاب خلاف کی شہادت وتائید کے مطابق یہی ہے کہ "أن العرف عند التحقق ليس دليلا شرعيا مستقلا وهو في الغالب مراعاة المصلحة وهو يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام ويقيد به المطلق وقد يترك القياس بالعرف" (علم اصول الفقه، ص۹۱) (یعنی عرف درحقیقت کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں، بلکہ رعایت مصلحت ہی کا دوسرا نام عرف ہے، نصوص کی تفسیر میں عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے، چنانچہ نص عام ومطلق کی تخصیص وتقیید عرف قولی وعملی سے کی جاتی ہے اور کبھی قیاس عرف وتعامل کے سبب متروک ہوجاتا ہے)۔

ایک شبہ کا ازالہ:

یہاں کسی کو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ وہ قیاس جو ائمہ مجتہدین کے یہاں ایک مصدر شریعت ہونے کی حیثیت سے اجماعی طور پر مقبول ومعمول ہے، اس پر بھی جب یہ عرف وتعامل قاضی وحاکم بن جاتا ہے تو اس کا درجہ مصدر شریعت ہونے میں بڑھ کر ہی ہوا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ قیاس بمقابلہ عرف وتعامل وہاں متروک ہوتا ہے، جہاں یہ عرف وتعامل از سلف تا خلف عہد رسالت وعہد صحابہ ہی سے معمول ومستمر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے عرف وتعامل کو دراصل تقریر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیثیت حاصل ہوجاتی ہے جو بحکم نص شرعی کہا جاتا ہے۔

اگر ایسے عرف مستمر کو بحکم نص شرعی قرار دے کر مستقل دلیل شرعی کہا جائے تو بجا ہوسکتا ہے، ورنہ عہد رسالت وصحابہ کے بعد والا عرف حادث جس سے فقہاء استخراج مسائل واحکام میں کام لیتے ہیں اسے دلیل مستقل کہنا مشکل ہے، چنانچہ عام طور پر عرف سے ثابت شدہ احکام کی جتنی مثالیں دی جاتی ہیں، سبھوں میں بطور قدر مشترک وہی نص مبہم ومجمل کی توضیح وتفسیر ہوتی ہے یا عام کی تخصیص تو کہیں نص مطلق کی تقیید ہی ہوتی ہے۔

مثلاً عقود ومعاملات کی صحت کے لئے جو شرطیں ضروری ہوتی ہیں اور عند العقد اس کا ذکر نہیں ہوتا اس طرح عاقدین کی جانب سے صادر شدہ اس عقد کے متعلق جو نص ہوتی ہے وہ مبہم مطلق ہوتی ہے، اب چونکہ عرف میں وہ مناسب یا لازم عقد ساری شرطیں معروف ہوتی ہیں، تو عرف کی بنیاد پر ان ساری شرطوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس عقد کی صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔

یا مثلاً عند النکاح مہر کی تعجیل وتاجیل کا ذکر نہیں ہوتا تو اس مطلق ذکر مہر کو عرف کی بنیاد پر مقید بالتعجیل یا بالتاجیل کہا جاتا ہے۔ ایمان ونذور میں مستعمل الفاظ کا مصداق جو عرف سے متعین کیا جاتا ہے وہاں بھی دراصل مثلاً لفظ ولد اور لفظ لحم عام کو عرف کی بنیاد پر مختص بمذکر وغیر سمک کہا جاتا ہے، الغرض ہر جگہ بس یہی تفسیر وتخصیص وتقیید کا کام عرف سے لیا جاتا ہے اور درحقیقت اس عرف وتعامل کے ذریعہ الفاظ کو اہمال اور عقد ومعاملہ کو بطلان سے حتی الامکان بچانے کی مصلحت ہی پیش نظر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے مراد اور عقد کے شرائط کی اگر خود عاقدین خلاف عرف صراحت کردیں تو پھر یہ عرف وتعامل بے اثر بن جاتا ہے۔

عرف وتعامل اور ضرورت یا حاجت کا رشتہ:...... بہر حال عرف وتعامل اور عموم بلویٰ کی استنادی حیثیت کا تعین اور یہ فیصلہ کرنا کہ عرف

شرعی ہے اور اسلامی شریعت کی ایک اساس ہے جس پر احکام شرعیہ کی بنا ہوتی ہے، یا نہیں۔ یہ ایک الگ مستقل موضوع بحث ہے، یہاں سوال صرف اتنا ہے کہ عرف وتعامل کا ضرورت سے کیا رشتہ ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ شریعت نے جہاں عرف وتعامل کا اعتبار کرتے ہوئے عقود ومعاملات اور ایمان ونذور وغیرہ میں عرف کی بنیاد پر کوئی حکم لگایا ہے وہاں صرف ضرورت بمعنی حاجت مصطلحہ ہی کی بنیاد پر ایسا کیا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر انسانوں کے بہت سارے معاملات وتصرفات مہمل ولغو قرار پاکر حرج وتنگی کا باعث بنیں گے، حالانکہ دفع حرج اور رفع مشقت ایک عظیم مصلحت مطلوبہ اور انسانوں کی ایک حاجت ہے جو مقتضی ہے کہ عرف وتعامل کا اعتبار کر کے معاملات اور عاقل وبالغ کے تصرفات کو صحیح بنانے کی کوشش کی جائے، اس طرح عرف وتعامل اور ضرورت، بمعنی حاجت مصطلحہ کے درمیان علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے۔

مبیح محرمات ضرورت ہے یا حاجت بھی؟

جیسا کہ پہلے اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ اپنی شرائط وتفصیلات کے ساتھ اصطلاحی ضرورت اور حاجت دونوں ہی مبیح محظورات ہیں۔فرق صرف اتنا ہے کہ حاجت تو حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوا کرتی ہے، جبکہ ضرورت سے حرام لعینہ تک حلال ہوجاتا ہے۔

اس صراحت کے پیش نظر علاج ومعالجہ کے باب میں جو بعض رخصتیں ایسی ملتی ہوئی نظر آتی ہیں جو بظاہر بغیر ضرورت اصطلاحی کے متحقق ہوئے محض حاجت کی بنیاد پر قائم محسوس ہوتی ہیں، اس کی توجیہ بعض رخصتوں کے اعتبار سے بہ آسانی یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں حاجت کی بنیاد پر حرام لغیرہ کی اباحت ورخصت ہوتی ہے۔مثلاً علاج وآپریشن کے وقت کشف ستر کی رخصت۔

بلاشبہ کشف ستر ابتداءً زینت محظورات میں سے ہے، مگر اسے محظور لغیرہ کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کی حرمت سد الباب الزنا ہی ہے اور "ما حرم للذریعة یباح للمحتاج" ایک فقہی اصول ہے۔ہاں اسی باب معالجہ میں ملی ہوئی بعض رخصتیں ایسی نظر آتی ہیں جہاں یہ توجیہ نہیں چل سکتی، مثلاً تداوی بالحرام کی رخصت اپنی شرطوں کے ساتھ علی الاطلاق تمام ہی حرام اشیاء سے مل جاتی ہے، خواہ اس کی حرمت لعینہ ہو یا لغیرہ۔

یہاں اولاً اس کی توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ اس جگہ حاجت ہی کو قائم مقام ضرورت بنا دیا گیا ہے اور ثانیاً اس کی تعبیر یوں بھی ہوسکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجتی کو ترجیح دی گئی ہے۔

احکام شریعت میں مصالح ضروری وحاجتی اور مصالح تحسینی کی رعایتیں:

اجمال بالا کی تفصیل ووضاحت یہ ہے کہ اپنی جگہ یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ احکام شریعت، خواہ مامورات ہوں یا منہیات، پھر از قبیل اخلاق وعقائد ہوں یا عبادات ومعاملات وحدود وجنایات، اور بدرجہ فرائض وواجبات ہوں یا سنن وواجبات اور حرام ومکروہات، سارے ہی احکام کچھ مصالح پر مبنی اور مقاصد پر مشتمل ہیں، وہ مصالح جن کا احکام شریعت کی مشروعیت میں خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کو شرعی احکام کے ذریعہ شارع نے پورا کرنا چاہا ہے۔علماء اصول نے استقراء وتتبع کے بعد ان کی تین قسمیں کی ہیں یا اس کے تین مدارج متعین کئے ہیں۔"المستصفی للغزالی، الموافقات للشاطبی" اور "اعلام الموقعین لابن القیم" میں بڑی تفصیل سے ان مصالح ومقاصد کے بیان مدارج وغیرہ پر وقیع بحث موجود ہے۔وضاحت کے لئے ان کتابوں کا مطالعہ مفید ہوگا۔

مختصراً یہ سمجھ لیا جائے کہ ضروری مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی ودنیاوی زندگی موقوف ہے۔امام غزالی لکھتے ہیں: ''مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة'' (المستصفی ۱/۲، ص۲۸۸)۔

حاجیاتی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج ومشقت کو رفع کرنے کے لئے پیش آئے، مرض وسفر سے حاصل شدہ رخصتیں، مساقات وسلم اور استصناع وغیرہ کی اجازت میں یہی مصلحت کارفرما ہے، علامہ شاطبی لکھتے ہیں: ''أما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المودی فی الغالب إلى الحرج والمشقة'' (الموافقات ۲/۲، ص۵)۔

تحسینی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی رعایت سے اخلاق وعادات اور آداب زندگی میں نکھار آئے اور ان مصالح کے تحقق کو ہر صاحب عقل اپنی فطرت صحیحہ سے مستحسن سمجھے۔ مثلاً اچھے عادات واطوار کو اپنانا اور ہر ان گرے ہوئے کردار واحوال سے بچنا جس سے عقول سلیمہ اباء کرتی ہو۔

علامہ شاطبی ہی لکھتے ہیں: ''أما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات'' (حوالہ سابق) اور آگے ان کی مثالوں کے طور پر عبادات سے طہارت، ستر عورت، اخذ زینت کو اور عادات سے ماکولات نجسہ ومشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ کی حرمت میں شارع نے مصالح تحسینی کی رعایت کی ہے۔

اور اس میں کوئی دورائے نہیں ہوسکتی کہ مصالح ضروریہ کی رعایت حاجتی پر اور ان دونوں کی رعایت مصالح تحسینی پر بہر حال مقدم ہی ہوتی ہے، اور ضروری وحاجتی مصلحت کے تقاضے کے پیش نظر تحسینی مصلحت نظر انداز کردی جاتی ہے، چنانچہ آپریشن یا مرض کی تشخیص کی خاطر جس سے حفاظت جان وابستہ ہے، ستر عورت اور ماکولات نجسہ ومشروبات خبیثہ، یعنی حرام سے اجتناب کی مصلحت نظر انداز کردی جائے گی، کیونکہ اگر کشف ستر یا ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ سے اجتناب ہی کا حکم تحسینی مصالح کی رعایت میں باقی رکھا جائے یا تو جان چلی جائے گی یا پھر ان کی حفاظت میں سخت دشواری اور مشقت شدیدہ سے سابقہ پڑے گا اور بسا اوقات "لا یموت ولا یحییٰ" کی صورت حال سامنے آجائے گی، اس لئے حفاظت جان یا حفاظت جان میں مشقت شدیدہ سے بچاؤ کے لئے ضروری مصالح، بلکہ حاجتی مصالح کی رعایت کو ترجیح دے کر تداوی بالحرام کی اجازت دی جاتی ہے، تو یہاں اس طرز عمل، یعنی مصالح ضروریہ وحاجتیہ کو مصالح تحسینیہ پر مقدم رکھنے اور ترجیح دینے کی تعبیر اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ ایسی صورت حال جس میں مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت میں بلا ارتکاب محظور مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے تو وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنایا جاسکتا ہے، اس سلسلے میں ''الحرب خدعة'' سے بڑی روشنی اور مضبوط شہادت ملتی ہے، سب جانتے ہیں کہ مکروفریب اور دھوکہ دہی اخلاق عالیہ کے خلاف اور تحسینی مصالح کی رعایت پر مبنی ایک حکم شرعی کے خلاف ہے، لیکن جب دین یا دار الاسلام یا مسلمانوں کی جانوں کی حفاظت بلا خدعہ کے ناممکن بن جائے یا ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ کا خطرہ پیش آجائے تو اس خدعہ محظور کی اجازت مل جاتی ہے۔

حاجت شخصی ہو یا حاجت اجتماعی:

اوپر جو حدیث "الحرب خدعة" پیش کی گئی ہے اس سے ہماری سمجھ میں یہی آتا ہے کہ بعض ارتکاب محظور کی اجازت ان مصالح ضروریہ یا مصالح حاجتیہ کی رعایت میں ہوجاتی ہے جن کا تعلق ساری امت اور جماعت مسلمین سے ہو۔

دشمنوں سے ملک کی حفاظت، دین کی حفاظت، قرآن وحدیث کی حفاظت اور مسلمانوں کے جان ومال کی حفاظت اگر بلا کسی محظور کا ارتکاب کئے ممکن نہ رہے یا مشقت شدیدہ میں ابتلاء اور حرج وتنگی کا پیش آنا مظنون ہوجائے تو وہاں بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا کر محظورات کی اباحت کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت سے متعلق مقالہ

مولانا سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی [1]

حاجت :......وہ چیز کہ انسان اس کا محتاج تو ہومگر اس کی زندگی کی بقا اس پر موقوف نہ ہو "ما یفتقر إلیہ الإنسان مع أنہ یبقی بدونہ"۔

حاجت اصلیہ :......انسان کو حقیقتاً یا تقدیراً ہلاکت سے بچانے والی چیز حاجت اصلیہ کہلاتی ہے۔

ضرورت کی تعریف: اپنی جان کے یقینی طور پر گمان غالب کے طور پر ہلاک ہونے کا خوف اور اندیشہ، ایسے شخص پر قریب المرگ ہونے تک صبر کرنا شرط نہیں۔

ضرورت بہت سے احکام شرعیہ پر مشتمل ہے، ضرورت پر اباحت محظور اور ترک واجب وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ضرورت کا حکم :

مذاہب اربعہ میں بہ حالت ضرورت مضطر کے لئے بقدر سد رمق (جان بچانے کی مقدار) محرمات شرعیہ مثلاً میتہ وغیرہ کو کھانا واجب ہے، کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لإثم فإن اللہ غفور رحیم" (سورۂ مائدہ: ۳)۔ (یعنی جو شخص شدت بھوک کی وجہ سے بیتاب ہوجائے اور اس وجہ سے درجہ بالا حرام اشیاء کو کھالے، بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے اور رحم کرنے والے ہیں)۔

آخر آیت میں "فمن اضطر" کا تعلق ان جانوروں سے ہے جن کی حرمت کا بیان شروع آیت میں آیا ہے اور اس جملہ کا مطلب ایک خاص حالت کو عام قاعدہ سے مستثنیٰ کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک کی شدت سے بیتاب ہوجائے اور موت کا خطرہ لاحق ہوجائے ایسی حالت میں اگر وہ مذکورہ بالا حرام جانوروں میں سے کچھ کھالیوے، بشرطیکہ پیٹ بھرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، بلکہ صرف اضطرار کی کیفیت کو رفع کرنا مقصود ہو تو اللہ تعالیٰ غفور ورحیم ہے۔ آخر آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ محرمات اس وقت بھی اپنی جگہ حرام وناجائز ہی ہیں، صرف اس شخص کو اضطرار کی وجہ سے معاف کردیا گیا ہے۔

"ولا تلقوا بأیدیکم إلی التہلکة" (سورۂ بقرہ: ۱۹۵) (اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

"ولا تقتلوا أنفسکم" (سورۂ نساء: ۲۹) اپنے آپ کو قتل مت کرو۔ ان آیات کی بناء پر اپنی جان بچانا لازم اور ضروری ہے (مبسوط، بدائع، ج ۷، ص ۱۷۶، درمختار ورد المحتار، ج، ص ۵۹، المغنی، ج ۸، ص ۵۹۶)۔

مضطر پر علاج ودوا لازم نہیں :

مضطر نے بہ حالت اضطرار علاج ودوا سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ ترک دوا وعلاج کی بنا پر گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ دوا کا موجب شفا ہونا قطعی اور یقینی نہیں۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج ۳، ص ۵۱۵)

ضرورت کی شروط۔ اصول وضوابط :

ہر وہ شخص جو ضرورت کا مدعی بن کر اپنے آپ کو مضطر کہے تو صرف اس کے دعویٰ ضرورت کی بنا پر اس کے لئے کوئی محرم ومحظور شرعی مباح نہیں

[1] شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم بڑودہ (گجرات)

ہوگا، بلکہ اضطرار اور ضرورت کے تحقق کے لئے کچھ شروط، اصول وضوابط ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ضرورت ومجبوری کا فی الحال موجود ہونا ضروری ہے، مستقبل میں اس کے وقوع کا خطرہ واندیشہ شرعاً معتبر نہیں، یعنی سابق تجربات کی روشنی میں فی الحال اپنی جان یا مال کی ہلاکت کا ظن غالب ہو اور اس سلسلہ میں ظن غالب ہی کافی ہے، جیسے کہ ''اکراہ علی اکل الحرام'' میں ظن غالب ہی کافی ہے، یہاں پر یقین اور قریب المرگ ہوجانا شرط نہیں۔

(۲) مضطر پر ارتکاب محظور شرعی کا متعین ہوجانا: یعنی تناول حرام کے بغیر کسی مباح شرعی کے ذریعہ اس خطرہ کے ازالہ کی کوئی شکل ممکن نہ ہو، کیونکہ بہ حالت اضطرار حلال غذا میسر نہ ہونے کی بناء پر ضرورت تغذی ہی محرمات کے استعمال کا سبب ہے۔

(۳) اقدام علی الحرام اور ارتکاب حرام کے عذر کا متوافر ہونا، جیسے کہ جان یا کسی عضو بدن کی حفاظت، چنانچہ بھوک کی بنا پر خوف ہلاکت ترک اکل کی وجہ سے چلنے پھرنے سے عاجز ہوجانے یا رفقاء سفر سے انقطاع اور بچھڑ جانے کی وجہ سے خوف ہلاکت، یا سواری پر سوار ہونے سے عاجز ہوجانے سے خوف ہلاکت، ان سب امور پر تناول حرام اور محظور شرعی کا ارتکاب مباح وجائز ہوجاتا ہے۔

(۴) مضطر مبادی اسلام کی مخالفت نہیں کرسکتا، چنانچہ وہ محرمات شرعیہ جن کی حرمت لعینہ ہے اور ان میں فساد لذاتہ ہے، وہ کسی حال میں بھی مضطر کے لئے حلال نہیں ہوتے، زنا، قتل، کفر، غصب وغیرہ امور مضطر کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ ہاں قلب کے ایمان واسلام پر بالکل مطمئن ہونے کی صورت میں مضطر کے لئے صرف کفر باللسان کی رخصت ہے۔

اباحت ورخصت کا باہمی فرق:

درج بالا تفصیل سے اباحت ورخصت کا باہمی فرق واضح ہوجاتا ہے کہ اباحت کسی فعل حرام کی صفت حرمت کو زائل کر کے حرام کو حلال بنادیتی ہے اور رخصت صفت حرمت کو زائل نہیں کرتی، بلکہ اس فعل کے اندر صفت حرمت باقی رہنے کے باوجود رخصت کی وجہ سے صرف اس فعل کا گناہ نہیں ہوتا، لہذا رخصت صرف رافع ومانع اثم ہے۔

(۵) جمہور فقہاء کی رائے میں اکل حرام اور ارتکاب محظور شرعی مین حد ادنیٰ یا مقدار لازم لدفع الضرر پر اکتفاء کرنا مضطر پر لازم اور ضروری ہے، کیونکہ اباحت حرام ضرورت پر مبنی ہے اور شئ ضروری بقدر ضرورت متقدر ہوا کرتی ہے، مقدار ضرورت سے اس کا تعدیہ جائز نہیں۔

(۶) مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار تداوی بالمحرم کی رخصت، ایسے عادل طبیب کی تجویز پر موقوف ہے جو اپنے دین وعلم میں ثقہ ہو اور اس مرض کے لئے حرام دوا کے بدل کے طور پر کوئی حلال دوا وعلاج میسر نہ ہو۔

اختلاف اشخاص کی بنا پر اضطرار کسی مخصوص زمانہ کے ساتھ مقید ومخصوص نہیں۔

ضرورت۔ حالت سفر وحضر دونوں کو شامل ہے:

سفر اور حضر دونوں میں مقیم ومسافر کے لئے بہ حالت اضطرار محرمات شرعیہ کی اباحت شرعاً ثابت ہے، کیونکہ آیت ضرورت: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیہ" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) مطلق ہے اور اس میں سفر وحضر کی کوئی قید نہیں، علاوہ ازیں سبب اباحت حفاظت جان کی بنا پر ہے اور یہ دونوں حالتوں (سفر اور حضر) کو عام ہے، اور یہ مذاہب اربعہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے (مغنی، ج ۸، ص ۵۹۶، کشاف القناع، ج ۶ ص ۱۹۴)۔

احناف کے یہاں وہ سفر جس کا مقصد اصلی معصیت ہو اور وہ سفر مباح کہ جس میں کسی معصیت کا صدور ہوجائے، اباحت محرمات میں یکساں ہیں، ان میں باہمی کوئی فرق نہیں، حنابلہ کا بھی راجح مذہب یہی ہے (توضیح، ج ۲، ص ۱۹۴، مسلم الثبوت ص ۱۱۳، احکام للجصاص، ج ۱ ص ۷ ۱۴ وغیرہ)۔

مالکیہ (بقول مشہور) اور شافعیہ وحنابلہ نے معصیۃ بالسفر اور معصیۃ فی السفر (اثناء سفر) میں فرق کیا ہے، چنانچہ کسی نے ایسا سفر کیا جو معصیت فی ذاتہ ہے، جیسے کہ ناشزہ عورت، قاطع طریق (ڈاکو)، لوگوں پر ظلم وغیرہ کے ارادہ سے سفر کرنے والا تو ایسے مسافروں کے لئے بہ حالت اضطرار اکل میتہ یا دیگر شرعی رخصتوں کا استعمال جائز نہیں، کیونکہ رخصتیں معاصی کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتیں۔ علاوہ ازیں ارشاد خداوندی: "فمن اضطر غیر باغ

ولا عاد فلا إثم عليه" (سورہ بقرہ: ۱۷۳) کی تفسیر میں حضرت مجاہدؒ فرماتے ہیں: "غير باغ على المسلمين ولا عاد عليهم" اور جس شخص نے کوئی سفر مباح کیا اور اثنائے سفر کسی گناہ کا ارتکاب کیا، مثلاً شراب نوشی وغیرہ تو یہ شخص عاصی فی السفر ہے، اس کے لئے شرعی رخصتیں مباح ہیں، کیونکہ رخص شرعیہ سفر کے ساتھ وابستہ ہیں اور نفس سفر نہ معصیت ہے اور نہ اس میں کوئی گناہ ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۲۴، مغنی، ج ۸، ص ۲۹۷ وغیرہ)۔

ضرورت کی بنا پر اشیاء مباحہ کی جنس:

مذاہب اربعہ میں بہ حالت اضطرار بھوک وپیاس دور کرنے والی ہر چیز مباح ہوجاتی ہے، جیسے کہ ہر مردار جانور، خنزیر، دوسرے کا مملوکہ طعام وغیرہ (القوانین الفقہیہ ص ۱۷۳، درمختار وردالمحتار، ج ۵، ص ۲۳۸، مغنی، ج ۸، ص ۵۹۸ وغیرہ)۔

حنابلہ نے اس میں سے زہر وغیرہ مضر اشیاء کو مستثنیٰ کیا ہے۔

مالکیہ نے آدمی، خون، سور، ناپاک مطعومات وناپاک مشروبات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بھوک وپیاس کی وجہ سے یہ اشیاء مباح نہیں، کیونکہ ان سے بھوک وپیاس کا ازالہ نہیں ہوتا۔

ضرورت کی بنا پر اشیاء ذیل مباح نہیں:

ائمہ مذاہب اس پر متفق ہیں کہ مضطر کے لئے کسی مسلمان یا معصوم کافر یا کسی عضو کو ضرورت اکل کی بناء پر تلف کرنا مباح وجائز نہیں، کیونکہ یہ مثلہ ہے، لہٰذا اس کو تلف کرکے اپنی جان بچانا جائز نہیں۔

شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار کسی مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز نہیں، کیونکہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "كسر عظم الميت ككسره حيا" (رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ) (مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی کو توڑنے جیسا ہی ہے) اور ابن ماجہ میں ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "كسر عظم الميت ككسره حيا في الإثم"۔

اگر کسی شخص نے مضطر کو خود پیش کش کی کہ میرا ہاتھ قطع کرکے کھالے، تو ایسا کرنا جائز نہیں، کیونکہ انسان کا گوشت اس کی شرافت وکرامت کے پیش نظر بہ حالت اضطرار بھی حلال نہیں۔

شوافع کے یہاں مردہ انسان کے علاوہ اور کوئی مردار میسر نہ ہو تو مضطر کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز ہے، کیونکہ زندہ انسان کی تعظیم وتکریم انسان میت کی بہ نسبت زیادہ ہے، مگر یہ کہ انسان میت نبی ہو تو اس کا کھانا قطعاً جائز نہیں، یا میت مسلمان اور مضطر کافر ہو تو اس صورت میں کافر مضطر کے لئے شرافت اسلام کی بنا پر مسلمان میت کو کھانا جائز نہیں ہے۔

خطیب شربینی شارح "منہاج" فرماتے ہیں کہ مضطر مسلمان کے لئے بھی مردہ مسلمان کو کھانا جائز نہیں، مذکورہ بالا استثناءات سے شوافع کا مسلک بھی جمہور فقہاء کے قریب قریب ہوگیا (مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۰۷)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مضطر کے لئے کافر حربی ومرتد وزانی محصن وغیرہ کو قتل کرنا اور کھانا جائز قرار دیا ہے (لیکن اس کے کسی عضو کو کاٹنا جائز نہیں)، کیونکہ یہ لوگ بہ حالت قتل غیر معصوم ہیں، اس لئے کہ ان کا احترام نہ ہونے کی وجہ سے ان کو قتل کرنا مباح ہے اور مضطر کے لئے بعد موت ان کو کھانا بھی جائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک زانی محصن، قاطع طریق اور من علیہ القصاص کو امام وحاکم وقت کی اجازت کے بغیر بھی قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے، کیونکہ ان کا قتل مستحق یعنی ثابت ہے اور غیر حالت ضرورت اذن امام اس کی رعایت ولحاظ ادب کی وجہ سے ہے، اور بہ حالت ضرورت رعایت ادب نہیں۔

مضطر کے لئے کسی ذمی، مستامن، معاہد کو قتل کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان کا قتل حرام ہے، اصح قول کے مطابق صبی حربی اور حربی عورت کو قتل کرنا مضطر

کے لئے جائز ہے، کیونکہ یہ معصوم الدم نہیں اور غیر حالت ضرورت میں ان کے قتل کی ممانعت ان کی وجہ سے نہیں، بلکہ غانمین کے حق کی بنا پر ہے۔

مطعومات ضرورت میں باہمی ترتیب افضلیت:

مضطر کو بہ حالت اضطرار میتہ، طعام غیر، غیر مذبوح ماکول یا محرم کو صید میسر ہو تو ان میں سے کسی بھی چیز کو مضطر استعمال کرسکتا ہے یا ان کے استعمال میں کوئی ترتیب شرعاً ملحوظ ہے، اس سلسلہ میں فقہائے کرام کی دو آراء ہیں:

(۱) جمہور فقہاء (حنفیہ حنابلہ اور بہ قول معتمد شافعیہ) فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سے مضطر میتہ کو کھاوے، کیونکہ اکل میتہ ثابت بالنص ہے اور طعام غیر یا اباحت صید ثابت بالاجتہاد ہے، لہذا منصوص کو اختیار کرنا افضل وبہتر ہے، نیز اس لئے بھی کہ اکل میتہ میں حق اللہ میں کوتاہی ہے اور حقوق اللہ میں وسعت وگنجائش ہے اور طعام غیر کو کھانے میں حق العبد میں کوتاہی ہے اور حقوق اللہ کی بنا شدت وسختی پر ہے، لہذا میتہ کو کھانا طعام الغیر کھانے کی بہ نسبت اخف ہے۔

(۲) مالکیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سور کا گوشت کھانے پر اکل میتہ کو مقدم کرنا واجب ہے، یعنی مضطر پر اکل میتہ ہی لازم ہے، کیونکہ سور کی حرمت لعینہ ہے اور میتہ کی حرمت عارضی ہے۔

طعام غیر اکل میتہ پر استحباباً مقدم ہے نہ کہ وجوباً، بشرطیکہ مضطر کو قطع عضو یا مار پیٹ کے ذریعہ اذیت کا خوف نہ ہو، کیونکہ طعام غیر پاک ہے، نیز اس لئے بھی کہ عام طور پر انسان اپنا طعام مضطر پر بہ خوشی پیش کرتا ہے اس میں تنگی نہیں کرتا (الشرح الکبیر، ج ۲ص ۱۱۶، القوانین الفقہیہ، ۱۷۳)۔

محرمات شرعیہ میں تاثیر ضرورت کی کیفیت:

محرمات شرعیہ میں ضرورت، کبھی اباحت، کبھی وجوب، کبھی ترک واجب اور کبھی رفع اثم، یعنی نفی گناہ کی شکل میں موثر ہوا کرتی ہے۔

وہ اشیاء کہ جن میں فساد اور حرمت لعینہ ہے، ضرورت کی بنا پر ان میں اباحت نہیں آتی، بلکہ ان میں سے بعض میں رخصت بہ معنی نفی گناہ ہوا کرتی ہے، گاہے گاہے افراد واشخاص کی شخصی وانفرادی حاجت (مشقت شدیدہ) کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے، اسی طرح ملت اسلامیہ کی قومی واجتماعی حاجت (مشقت شدیدہ) کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔



فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت

مولانا اختر امام عادل [1]

اسلامی قانون ہی وہ واحد قانون ہے جو انسان کی تمام بنیادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہے، اس کی کوئی دفعہ ایسی نہیں جس میں لوگوں کی اجتماعی یا انفرادی مفادات کو نظر انداز کردیا گیا ہو، اسلام نے جس چیز کی لوگوں کو اجازت دی اور جس سے انسان کو منع کیا ہر ایک میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ملحوظ رکھی گئی ہے اور جن چیزوں سے روکا گیا ان کو بھی بعض مجبوری کے حالات میں کرنے کی اجازت دی ہے، فقہاء نے اس لحاظ سے شریعت کی مباحات کو پانچ شعبوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول

ضرورت کی بحث

ضرورت کا مفہوم اور شریعت میں اس کا اعتبار

اسلامی شریعت کی بنیاد یسر پر ہے، عسر پر نہیں، قرآن مجید نے جگہ جگہ اس حقیقت کا اعلان کیا ہے:

"یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (سورۂ بقرہ:۱۸۵)۔ (اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی کا ارادہ رکھتے ہیں مشقت میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے)۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج (سورۂ حج:۷۸)۔ (اللہ نے دین کے مسائل میں تمہارے اوپر کوئی تنگی مسلط نہیں کی ہے)۔

اسی آیت سے فقہاء نے یہ قیمتی اصول اخذ کیا ہے: "المشقۃ تجلب التیسیر (مشقت آسانی پیدا کردیتی ہے) (روح المعانی ص ۲۱۰، ج ۷)۔

حضور پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خیر دینکم الیسر" اور "إن الدین یسر" یعنی دین اسلام کی بنیادی خوبی آسانی ہے (معارف القرآن ص ۴۲۵، ج ۱)۔

اسی بنا پر حضور ﷺ جب بھی اپنے مبلغین اور عاملین مدینہ سے باہر دیگر علاقوں میں بھیجتے تو یہ تاکید ضرور فرماتے تھے: إنما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین" (بخاری ومسلم) تم کو آسانی پیدا کرنے والا بنایا گیا ہے، لوگوں کو مشکلات میں ڈالنے والا نہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں آسان چیز کو اختیار کیا (بخاری، مسلم، ابوداؤد، موطا امام مالک)۔

"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیہ" (سورۂ بقرہ:۱۷۳) (پس جو بالکل مجبور ہوجائے اور نافرمانی کرنے اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے)۔

یہ تمام آیات واحادیث ضرورت کے فقہی اصول کے لئے مضبوط بنیادیں فراہم کرتی ہیں، ضرورت کی بنا پر ایک طرف اسلامی شریعت نے مناسب اور آسان احکام صادر کئے، دوسری طرف یہ احکام بھی اگر بعض حالات میں بندوں کے لئے مشکل ہوگئے تو ان میں بہت حد تک رخصت دے دی۔

ضرورت کا مفہوم:

لغت میں ضرورت واضطرار دونوں ہم معنی استعمال ہوتے ہیں، یعنی ایسی بیچارگی اور مجبوری کی حالت جس سے چارۂ کار نہ ہو (مصباح المنیر ،معجم الدروس)۔

---

[1] بانی ومہتمم جامعہ ربانی منورا شریف سمستی پور

اصطلاح شرع میں ضرورت اس شدید ترین حالت کا نام ہے جس میں فرد کی جان، مال یا اس کے اعضاء کے ضائع ہوجانے اور ملک وقوم کے اجتماعی مفادات کو زبردست صدمہ پہنچنے کا خطرہ ہو، ایسی حالت میں فرد کے جان ومال اور قوم کی دینی، اقتصادی، سماجی اور نسلی مضرات سے تحفظ کے لئے ان محرمات کو استعمال کرنے کی بھی اجازت ہے، جن کو قرآن وحدیث کی تصریحات نے حرام قرار دیا ہے (المستصفی للغزالی، ۲/۲۸۸، واصول الفقہ لابی زہرہ ص ۲۹۱)۔

شخصی ضرورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی بھوک سے اس حد تک لاچار ہوجائے کہ موت واقع ہوسکتی ہو اور اس کے پاس سوائے شراب یا مردار کے کوئی چیز میسر نہ ہو تو اس کو بقدر ضرورت اس میں سے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

''فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم'' (سورۂ مائدہ: ۳)۔ (پھر جو شخص مخمصہ کی حالت میں گرفتار ہوجائے اور وہ گناہ کی طرف میلان نہ رکھتا ہو تو اللہ معاف کرنے والا اور مہربان ہے)۔

اسی طرح حدیث میں حضرت عمار بن یاسرؓ کا واقعہ منقول ہے کہ کفار نے جب ان کو گرفتار کرلیا تو ان کو شرکیہ کلمات کہنے پر مجبور کیا، یہاں تک کہ پانی میں غوطہ دے دے کر ان پر جبر کیا، اس وقت انھوں نے اپنی جان کے تحفظ کے لئے چند شرکیہ کلمات اپنی زبان سے کہہ دیئے، اور ان کو کفار کے پنجے سے رہائی مل گئی۔ یہ واقعہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا تو آپ نے اس کی اجازت دی کہ جان کی حفاظت کے لئے دل کے اندر اگر اطمینان ہو تو شرکیہ کلمات کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں (المغنی ۸،۲۶۰ والشرح الکبیر ۸/۲۴۰)۔

اجتماعی ضرورت کی مثال وہ مصالح عامہ ہیں جو فرد واحد کے بجائے پوری قوم کے مفادات ومقتضیات کا تحفظ کرتے ہیں، مثلاً ایسا کافر جو کافرانہ عقائد کی تبلیغ اس طور پر کرتا ہو کہ مسلمانوں کے عقائد اس سے متاثر ہوتے ہیں اور معاشرے میں ضلالت وتشکیل کی فضا قائم ہورہی ہو تو اگرچہ حریت افکار اور مذہبی آزادی کا عمومی تقاضہ یہ ہے کہ کسی کافر ومشرک کا قتل نہ کیا جائے، اگر وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مبتلا نہ ہو، لیکن معاشرے کے دینی تحفظ کی ضرورت کی بنا پر عمومی اصول سے الگ ہو کر اس کے قتل کرنے کی اجازت ہوگی (المستصفی للغزالی، ج۲/ ۲۸۸)۔

یہی ضرورت مرتد کے قتل میں بھی کارفرما ہوتی ہے، قرآن نے اجتماعی ضرورت ہی کی بنیاد پر ایسے مفسد عناصر کو ختم کرنے کا حکم دیا ہے:

''جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ مول لیتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کردیا جائے یا تختہ دار پر لٹکا دیا جائے، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کردیئے جائیں، ذلت ورسوائی تو ان کے لئے ہے ہی اور آخرت میں ان کے لئے اس سے بھی بڑی سزا ہے'' (سورۂ مائدہ: ۳۳)۔

امام بخاری نے حضرت سعید ابن المسیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس آیت میں مرتد اور فتنہ پرست عناصر کی سزاؤں کو بیان کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ وہ ضرر ہے جو ضرر خاص نہیں، بلکہ ضرر عام ہے جس کی لپیٹ میں کوئی ایک فرد نہیں، بلکہ پوری کی پوری قوم آسکتی ہے، اس لئے ان کے استیصال کا حکم دیا گیا (جواہر الفقہ حصہ اول، رسالہ اسلام میں مرتد کی سزا)۔

حدود وشرائط:

ضرورت ایک مخفی بنیاد ہے جس کا احساس اہل بصیرت علماء وفقہاء ہی کرسکتے ہیں، ہر آدمی جس کی ضرورت محسوس کرے وہ ضرورت نہیں بن سکتی، اسی طرح ضرورت کی بنا پر محرمات کی بھی اجازت ہوجاتی ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ اس کے کچھ معین حدود وشرائط ہوں جن کی روشنی میں واقعی اور غیر واقعی ضرورتوں میں امتیاز کرنا آسان ہو۔

(۱) حالت واقعی اضطرار کی ہو جس میں جان یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا خطرہ یقینی ہو (احکام القرآن للجصاص ص ۱۳۰، ج ۱، التشریع الجنائی الاسلامی ص ۵۷۷، ج ۱)۔

یہ شرط تو خود قرآنی لفظ ''غیر باغ'' ہی سے ماخوذ ہے، حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی اس لفظ کا مطلب بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے، نافرمانی یہ کہ مثلاً اضطرار کو نہ پہنچے اور کھانے لگے (فوائد عثمانی برحاشیہ ترجمہ شیخ الہند)۔

ایک حدیث سے تو صراحت کے ساتھ اضطرار کی اس حقیقت کا ثبوت ملتا ہے: ''حضرت حسان بن عطیہ اللیثی کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم ایک ایسے دیار میں رہتے ہیں جہاں کھانے پینے کا بڑا قحط ہوتا ہے اور ہمیں اکثر مخمصہ (شدید فاقہ) سے دوچار ہونا پڑ

ہے تو ہمارے لئے مردار حلال ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ جب تم کو صبح وشام ایک پیالہ بھی جائز چیز میسر نہ ہو سکے تو تم مردار استعمال کر سکتے ہو" (طبرانی جمع الزوائد، ۵/۵۰، مشکوۃ ص ۳۷۰)۔

(۲) حالت اضطرار قائم وموجود ہو متوقع ومنتظر نہ ہو، اگر بھوک تو محسوس ہو رہی ہو مگر اتنی شدید نہ ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو، البتہ آئندہ اس کا خطرہ ہو کہ بھوک اتنی بڑھ جائے گی کہ حالت اضطرار پیدا ہو جائے گی تو اس متوقع حالت کے دفاع کے لئے پہلے ہی مردار یا حرام چیز کا استعمال کر لینا درست نہیں (التشریع الجنائی الاسلامی، ص ۵۷۷، ج ۱)۔

البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ وہ کسی بے آب وگیاہ صحرا میں سفر کر رہا ہو اور آئندہ کسی مردار یا کھانے کی کوئی چیز بھی ملنے کی توقع نہ ہو تو اس وقت اس کو اجازت ہوگی کہ وہ حرام اتنی مقدار اپنے پاس رکھ لے کہ جب اس کو حالت اضطرار کا سامنا ہو اس سے اپنی ضرورت پوری کر سکے (احکام القرآن للجصاص ص ۱۳۰، اسنی المطالب ص ۲۵۰، ج ۱، المغنی ص ۷۳، ج ۱۱)۔

(۳) ضرورت کی تکمیل کے لئے حرام کے سوا کوئی مباح تدبیر موجود نہ ہو، ورنہ تدبیر مشکل سہی، لیکن اسی کو اختیار کرنا ضروری ہوگا، حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت نہ ہوگی، مثلاً مضطر کے پاس کھانے پینے کی کوئی حلال چیز تو نہ ہو، لیکن وہاں کسی کے پاس کھانے پینے کی پاک چیز موجود ہے اور مضطر اس کو خریدنے کی طاقت بھی رکھتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ خرید کر اپنی بھوک مٹائے، حرام چیز کا استعمال اس کے لئے درست نہیں، الا یہ کہ سامان والا اس سے زیادہ قیمت مانگے، اور اتنی قیمت میں خریدنا اس کے بس سے باہر ہو (المغنی لابن قدامہ ۱۱/۸۰، مواہب الجلیل، ۳/۲۳۷)۔

البتہ ایسی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ سامان والے سے لڑ کر کھانے کا سامان حاصل کر سکتا ہے، مگر لڑائی میں صرف ہاتھ کا استعمال ہو کسی ہتھیار کا استعمال نہ ہو (فتاویٰ شامی، ۵/۲۹۶)۔

(۴) ضرورت کے وقت جس چیز کے استعمال کی اجازت دی جا رہی ہے اس سے لذت وآسودگی مقصود نہ ہو، بلکہ صرف بھوک مٹانا اور جان بچانا مطلوب ہو، اس لئے صرف بقدر ضرورت کھانے کی اسے اجازت ہوگی اس سے زیادہ نہیں (الاشباہ والنظائر، ۱/۲۷۶، اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۲۹۴)۔

البتہ حضرت امام مالک کے نزدیک بھوک سے بڑھ کر آسودگی حاصل کرنے کی بھی اجازت ہے، مگر امام موصوف کا یہ قول جمہور کے بھی خلاف ہے اور خود مزاج شریعت اور اشارہ قرآنی سے بھی مطابقت نہیں رکھتا، قرآن نے "ولا عاد" کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے مفسرین نے یہ معنی نکالے ہیں کہ کھانے میں وہ حد سے تجاوز نہ کرے، یعنی بھوک سے آگے آسودگی کی منزل تک پہنچنے کی کوشش نہ کرے، اور یوں بھی یہ بات قرین قیاس معلوم نہیں پڑتی کہ اگر اس کے پاس حرام کے علاوہ بقدر ضرورت حلال چیز موجود نہ ہو تو اگرچہ اس سے آسودگی حاصل نہ ہو سکتی ہو، مگر اس پر لازم ہے کہ وہ حلال ہی کو استعمال کرے حرام کو نہیں، اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ بقا کے مرحلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہیے (تفسیر کبیر، ۲/۸۸، احکام القرآن ظفر احمد عثمانی، ۱/۱۲۴)۔

(۵) مہلک مرض کی صورت میں کسی حرام دوا کا استعمال اسی وقت جائز ہوگا جب کہ ماہر ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق اس دوا سے مرض کا شفا پانا عادۃً یقینی ہو اور اس کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو (الاشباہ والنظائر، ۱/۲۷۵، معارف القرآن ۱/۳۷)۔

رہی یہ بات کہ جائز دوائیں دوسری بھی موجود ہیں، مگر اس حرام دوا کے استعمال سے مریض کو جلد افاقہ ہو جائے گا تو اس کا تعلق ضرورت سے نہیں، بلکہ حاجت سے ہے، وہ ہم حاجت کی بحث میں بیان کریں گے۔

(۶) اگر کسی معاملہ میں دو ضرر کا اجتماع ہو جائے اور دونوں قوت وتاثیر کے لحاظ سے برابر ہوں تو ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء نے "الضرر لا یزال بالضرر" کے عنوان سے بیان کیا ہے۔

اس قاعدہ کے مطابق مضطر کے لئے اس کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے ہی طرح کے دوسرے مضطر کا کھانا چھین کر کھائے، اسی طرح کسی مجبور انسان کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ اپنی زمین بچانے کے لئے دوسرے کی زمین تباہ کر دے اور اپنے مال کی حفاظت کے لئے دوسرے کا مال ضائع کر دے، اس لئے کہ ان تمام شکلوں میں دونوں طرف ضرر برابر ہے (الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۶، المغنی ۱۱/۸۰، مواہب الجلیل ۶/۲۴۰، التشریع الجنائی الاسلامی، ۱/۵۷۵)۔

(۷) اسی طرح فقہاء نے یہ قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ: لو کان أحدهما أعظم ضررا من الأخر فإن الأشد یزال بالأخف" (اگر ایک طرف بڑا ضرر ہو اور

دوسری طرف چھوٹا، تو بڑے کو دور کرنے کے لئے چھوٹا اختیار کرلیا جائے گا) (الاشباہ والنظائر ار ۲۸۳، وکذلک فی اصول الفقہ لابی زہرہ ۱۹۹)۔

اس قاعدہ کی رو سے کسی مضطر کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ اپنی بھوک مٹانے کے لئے کسی نبی کی لاش (اگر بالفرض کہیں سے مل جائے تو) سے گوشت کاٹ کر کھائے، اس لئے کہ نبی کے جسم کی حرمت اس کی جان کی حرمت سے ہزار ہا درجہ زیادہ ہے (الاشباہ والنظائر، ار ۲۷۶ والتشریع الجنائی ار ۵۷۵)۔

اسی کے تحت وہ اصول بھی آجاتا ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارہ کیا جاسکتا ہے اور اس کے برعکس نہیں (الاشباہ ار ۲۸۰)۔

دائرہ اثر:...... ضرورت انسانی زندگی میں کن کن ابواب میں اثر انداز ہوتی ہے ان کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل اس سوال کو حل کرلینا ضروری ہے کہ کیا ضرورت مذکورہ تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں تمام محرمات میں اثر انداز ہوتی ہے یا اس کا دائرہ صرف چند محرمات تک محدود ہے؟

ضرورت تمام محرمات میں موثر:

تو اس کے متعلق فقہ اور تفسیر کی کتابوں میں علماء وفقہاء کے اختلاف کی طویل تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، میں صرف ان کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔

جمہور علماء فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ شرائط مذکورہ موجود ہونے کی صورت میں ضرورت تمام محرمات پر اثر انداز ہوتی ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور سعید ابن جبیر کا مسلک بھی یہی ہے۔

مگر حضرت امام مالک اور امام شافعی نے شراب کا استثناء کیا ہے، خواہ کیسا ہی اضطرار کا عالم ہو، ان حضرات کے نزدیک شراب پی کر بھوک مٹانے کی اجازت نہیں ہے (المہذب ۲؍ ۲۴۰، مواہب الجلیل ۳؍۱۸۵)۔

امام شافعیؒ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ شراب پینے سے بھوک اور پیاس مٹنے کے بجائے بڑھ جاتی ہے اور نشہ کی علت مزید برآں ہے۔

لیکن اس دلیل میں کوئی واقعیت نظر نہیں آتی، اس لئے کہ نشہ کثیر مقدار میں پینے میں آتا ہے، نہ کہ قلیل مقدار میں، جب کہ یہاں گفتگو قلیل مقدار میں ہے اور بھوک و پیاس نہ مٹانے والی بات کو امام رازی نے خلاف واقعہ قرار دیا ہے (تفسیر کبیر ۲؍ ۲۸)۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد" کہہ کر صرف مردار کے گوشت کا استثناء کیا ہے شراب کا نہیں، اس لئے شراب کی حرمت اپنی جگہ پر قائم رہے گی۔

لیکن جمہور علماء نے شراب اور دیگر تمام محرمات کا استثناء قرآن مجید کی اس آیت سے سمجھا ہے: "وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام:۱۱۹)۔

اس آیت میں ان تمام محرمات کا استثناء اضطراری حالات میں کردیا گیا ہے جن کی تفصیل قرآن نے بیان کی ہے اور اس ذیل میں شراب بھی داخل ہے۔

نیز یہ بات یوں بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جان کے تحفظ کے لئے جب میتہ کی اجازت دی جاسکتی ہے تو شراب کی اجازت دینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ شراب پینے میں جو ضرر ہے اس سے کہیں زیادہ ضرر جان ضائع کرنے میں ہے (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی، ار ۱۲۷، احکام القرآن للجصاص ار ۱۲۹)۔

تاثیر ضرورت کی اصولی تحدید:...... ضرورت جن ابواب میں موثر ہوتی ہے ان کو ہم بنیادی طور پر دو قسموں میں منقسم کرسکتے ہیں۔ (۱) شخصی ضرورت (۲) اور اجتماعی ضرورت۔

شخصی ضرورت کے اقسام:...... شخصی ضرورت میں ملک وقوم اور ملت ومعاشرہ کے بجائے فرد کی ذات (جان ومال وغیرہ) ملحوظ ہوتی ہے، اور اسی دائرے میں اس کے اثرات محدود ہوتے ہیں، اس کے لئے کسی بڑے اقدام کی ضرورت نہیں ہوتی، محدود قدم اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

پھر شخصی ضرورت کی بھی فقہاء نے دو مرکزی قسمیں کی ہیں:

(۱) یہ ضرورت افعال حسیہ کے بارے میں پیش آئی ہو جن کا معنی اور مصداق سمجھنا شریعت کے بتانے پر موقوف نہ ہو۔

(۲) یا افعال شرعیہ کے ذیل میں جن کے معنی اور مفہوم کی تعیین خود شریعت نے کی ہو، دونوں کے احکام وآثار جداگانہ ہیں۔

افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آنے والی ضروریات:

جوضرورت افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آتی ہے ان کو عام طور پر فقہاء نے تین شعبوں میں تقسیم کیا ہے، مگر یہ تقسیم شی کے تنوع کے لحاظ سے نہیں بلکہ احکام کے ترتب کے اعتبار سے ہے۔

(۱) پہلی قسم ان چیزوں کی جن میں ضرورت اثر انداز نہیں ہوتی۔ (۲) دوسری قسم ایسی چیزوں کی جن میں ضرورت موثر ہوتی ہے، اور ان کی حرمت ختم کر کے اباحت پیدا کردیتی ہے۔ (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ ضرورت، اباحت تو پیدا نہیں کرتی، البتہ عقوبت وگناہ کا پہلو ختم کردیتی ہے (تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۶۰، والتشریع الجنائی ۱/ ۵۶۸)۔

لیکن غور کیا جائے تو یہاں صرف آخر کی دو قسمیں معتبر ہیں، پہلی قسم تو ضرورت معتبرہ کے حدود میں آتی ہی نہیں، اس لئے اس میں وہی چیزیں شمار کی گئی ہیں جن میں اعتبار ضرورت کے شرائط مفقود ہیں، مثلاً اپنی جان کے بچاؤ کے لئے دوسرے کی جان لے لینا وغیرہ کہ یہ "الضرر لا یزال بمثلہ" کے قاعدے کی رو سے درست نہیں، اس لئے صرف آخر کی دو قسمیں رہ جاتی ہیں۔

(۱) اباحت پیدا کرنے والی ضروریات:

پہلی قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت وہ چیزیں مباح ہوجاتی ہیں، صرف گناہ ہی مشتفی نہیں ہوتا، بلکہ حرمت بھی ختم ہوجاتی ہے، فقہاء نے اس ذیل میں جو مثالیں دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن میں دو باتیں پائی جاتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ ان کا تعلق مضطر کی اپنی ذات سے ہوتا ہے کسی غیر کی حق تلفی اس میں نہیں ہوتی، نہ حق اللہ کی اور نہ حق العبد کی، حق اللہ سے البتہ اس حد تک اس کا تعلق ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے عمومی قانون کی خلاف ورزی ہے، لیکن خدا کی عظمت وحرمت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا۔

(۲) دوسرے یہ کہ ضرورت کی یہ قسم مطعومات ومشروبات کے ساتھ خاص ہوتی ہے، دوسری چیزوں میں یہ قسم جاری نہیں ہوسکتی۔

اس کی مثال وہ احکام ہیں جو خود قرآن میں مذکور ہیں، یعنی شدید بھوک کے وقت جان کے تحفظ کے لئے میتہ، خون اور دوسری محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس میں شریعت کی اس تخفیف اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہے، اگر کوئی مذکورہ محرمات کو استعمال نہ کرے اور مرجائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا، اس لئے کہ اس نے کسی مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان کی حفاظت نہیں کی۔ (بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۶، المہذب ۲/ ۲۴۵)

(۲) نفی گناہ کرنے والی ضرورت:

دوسری قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت حرام چیز کی صرف اجازت ہوتی ہے، یعنی گناہ نہیں ہوتا، مگر وہ چیز مضطر کے لئے مباح نہیں ہوجاتی، اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے، اور جب تک دلیل حرمت قائم ہو شی محرم مباح نہیں بن سکتی۔

۱۔ اس میں مطعومات ومشروبات کے علاوہ تمام چیزیں داخل ہیں۔

۲۔ اسی طرح اس میں حق غیر وابستہ ہوتا ہے، کبھی بندے کی حق تلفی ہوتی ہے تو کبھی "عظمت الٰہی" پر حرف آتا ہے۔

اس نوع کی مثال بھی قرآن میں موجود ہے: "من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالإیمان" (سورۂ نحل: ۱۰۶)۔

(جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر وہ جو مجبور ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)۔

اس آیت میں مجبور ومضطر انسان کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے باوجودیکہ کفریہ کلمات کہنا بہر صورت حرام ہے، لیکن مضطر کو گناہ نہیں ہوگا۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنا باوجودیکہ ہر حال میں حرام اور کفر ہے، لیکن اضطرار کی صورت میں گناہ نہیں ہوگا، اسی ذیل میں کسی دوسرے کو گالی دینا، تہمت لگانا، کسی کا مال چوری کرنا، یا ضائع کردینا بھی ہوتا ہے کہ ان سب میں غیر کا حق وابستہ ہے اور حدیث پاک کی روشنی میں یہ تمام چیزیں حرام ہیں، حضور

نے فرمایا: "کل المسلم علی المسلم حرام دمہ وعرضہ ومالہ" (مسلم)۔ (ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون اس کا مال اور عزت وآبرو حرام ہے)۔

لیکن اس دلیل حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اضطرار کی صورت میں ان کی اجازت دی گئی، مگر مباح نہیں قرار دیا گیا۔

یہی وہ قسم ہے جس میں رخصت پر عمل کرنا محض جائز ہوتا ہے واجب نہیں، اگر کوئی شخص عزیمت پر عمل کر کے شہید ہوجائے تو اس کو گناہ نہیں، بلکہ ثواب ملے گا (تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۶۱، اصول الشاشی ۱۰۵)۔

افعال شرعیہ کے باب میں پیش آنے والی ضروریات:

افعال شرعیہ ان افعال کو کہتے ہیں کہ جن کی تعیین وتشخیص شریعت نے کی ہو، مثلاً بیع اقرار، نکاح، طلاق، یمین، نذر، وغیرہ۔

افعال شرعیہ کو بھی ہم دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ (۱) ان افعال سے مستقبل میں کسی نئے کام کا آغاز مقصود ہو، جس کو شریعت میں "انشاء افعال" کہا جاتا ہے، مثلاً بیع کرنے سے ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور نکاح کرنے سے عورت مرد کے لئے حلال ہوجاتی ہے، یہ ایسے افعال ہیں جن سے نئی چیز وجود میں آتی ہے۔ (۲) دوسرے وہ افعال ہیں جن کا تعلق مستقبل یا حال سے نہ ہو، بلکہ ماضی سے ہو، مثلاً کسی سے یہ اقرار لینا کہ میرے تمہارے اوپر دس ہزار روپے واجب ہیں۔

پھر پہلی قسم کے افعال جن سے ایک نیا تصرف وجود میں آتا ہے ان کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایک یہ ہے کہ وہ تصرف لازم نہ ہو، بلکہ فسخ کا احتمال رکھتا ہو، مثلاً خرید وفروخت، اجارہ وغیرہ ان کے کرنے پر اگر کوئی مضطر ہوجائے اور کر گذرے تو یہ تصرف فاسد ہوگا اور بغیر قبضہ کے مفید ملک نہ ہوگا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تصرف لازم ہو اور وجود میں آجانے کے بعد فسخ نہ ہوسکتا ہو، مثلاً بیوی کو طلاق دینا، غلام آزاد کرنا اور قسم کھانا وغیرہ، ایسے تصرف پر اگر کوئی مجبور ہوجائے اور جان بچانے کے لئے وہ یہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک یہ تصور نافذ ہوجائے گا اور اضطرار اس پر اثر انداز نہ ہوگا، البتہ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت موثر ہوگی اور اس کے تصرفات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

دوسری قسم کے افعال جن کا تعلق ماضی سے ہو، مثلاً طلاق، عتاق، یا مال وغیرہ کا اقرار کرلینا، ایسے تصرف کا حکم یہ ہے کہ اگر اقرار برضا ورغبت ہو رہا ہو تو معتبر ہے اور اگر حالت اضطرار میں ہوا ہو تو غیر معتبر ہے، اس کی بنا پر اقرار کرنے والے پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ (تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۶۴ تا ۴۶۷)۔

اجتماعی ضرورت کی شکلیں:

اجتماعی ضرورت میں وہ مصالح عامہ آتے ہیں جن کا تعلق فرد سے نہیں، بلکہ ملک وملت کے تمام افراد سے ہوتا ہے، فقہاء اسلام نے ضرورت کو ان اجتماعی امور میں بھی شامل وموثر قرار دیا ہے جن سے پوری سوسائٹی کے مفادات وابستہ ہوں اور اگر وہاں ضرورت کے اصول کے تحت مخصوص احکام صادر نہ کئے جائیں تو پوری جماعت کا مفاد خطرہ میں پڑ سکتا ہے۔

فقہاء نے ضرورت کے تحت آنے والے مصالحہ عامہ کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) تحفظ دین (۲) تحفظ جان (۳) تحفظ عقل وشعور (۴) تحفظ نسب (۵) تحفظ مال۔

حاجت کی بحث

شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام: ..... ضرورت کی طرح حاجت بھی اسلامی قانون میں کافی اہمیت رکھتی ہے اور بہت سے اسلامی احکام کی بنیاد اس پر ہے۔

اصطلاحی تعریف: ...... اصطلاح شرع میں حاجت انسانی مجبوری کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں اگر ممنوع چیز استعمال نہ کی جائے تو انفرادی یا اجتماعی تحفظات تو خطرے میں نہیں پڑتی، لیکن مشقت شدیدہ، حرج وتنگی یا کم از کم بے احتیاطی ضرور لازم آتی ہو، اس لئے ایسے موقع پر حرج ومشقت اور بے احتیاطی کے برے نتائج سے بچنے کے لئے انسان ممنوع چیز کا استعمال کرسکتا ہے (اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۲۹۵)۔

انفرادی تحفظ سے میری مراد فرد کے جان ومال کا شخصی تحفظ ہے اور اجتماعی تحفظات سے وہ پانچ عمومی بنیادیں ہیں، جن کے تحفظ کا اسلام میں خصوصی اہتمام کیا گیا ہے، یعنی دین، جان، عقل، نسب اور مال کی حفاظت کے لئے شریعت محرمات کے استعمال کی بھی اجازت دیتی ہے اور بعض چیزوں پر پابندی بھی لگاتی ہے، مثلاً کسی عورت کا جسم دیکھنا شریعت میں ممنوع ہے، لیکن علاج ومعالجہ کی غرض سے حکیم وڈاکٹر کے لئے دیکھنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جائے گا (الاشباہ والنظائر، ۱ر ۲۴، اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۳۵)۔

حاجت کی شرعی حیثیت:

یہاں رک کر ہمیں تھوڑی دیر کے لئے حاجت کی شرعی حیثیت کے بارے میں اس اصولی مسئلہ کو حل کر لینا چاہیے کہ کیا ضرورت کے علاوہ حاجت بھی شریعت میں معتبر ہے؟

ضرورت کی صورت میں حرام کے حلال ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا ذکر خود قرآن میں صریح طور پر آیا ہے، البتہ حاجت کی صورت میں ممنوع کی اجازت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ حاجت کے لئے کسی ناجائز چیز کا استعمال درست نہیں، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إن الله لم يجعل شفا. كم في ما حرم عليكم" (بخاری شریف)۔ (بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی)۔

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت ممنوعات کے استعمال کی اجازت ہے اور اس کا ثبوت خود عہد نبوی میں ملتا ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے، اگر چہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں، لیکن اس سے فی الجملہ اس کا ثبوت ملتا ہے (نصب الرایہ ۴ر ۲۵۵)۔

ایک دوسرا واقعہ جو عہد نبوت میں پیش آیا، وہ حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کا ہے، جن کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا، کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، مسند احمد)۔

حالانکہ سونا استعمال کرنا مردوں کے لئے حرام ہے، لیکن ایک حاجت کے تحت اس کی اجازت دی گئی، جب کہ حالت اضطراری نہیں تھی محض حاجت کی تھی مگر دفع مشقت کے لئے سونا استعمال کرنے کی اجازت دی گئی۔

اس طرح کی روایات سے فقہاء نے حاجت کی صورت میں بعض ناجائز چیزوں کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

حدود وشرائط:

البتہ فقہاء نے اس کے لئے کچھ حدود وشرائط مقرر کئے ہیں جن کی رعایت کے ساتھ ہی حاجت موثر ہو سکتی ہے۔

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جا رہا ہو حرام لذاتہ نہ ہو، بلکہ حرام لغیرہ ہو، حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حرام لذاتہ اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہوا ہے، جیسے مردار کھانا، شراب پینا وغیرہ۔

لیکن حرام لغیرہ اپنی ذات سے حرام نہیں ہوتا، بلکہ اس میں حرمت وقباحت دوسرے کسی خارجی سبب کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت کرنا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے، لیکن اس میں ممانعت خارجی سبب سے پیدا ہوئی ہے، وہ ہے سعی الی الجمعہ کا فوت ہونا، اسی طرح شراب کی خرید وفروخت اپنی ذات سے حرام نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بائع شراب کا خود استعمال نہیں کرتا، لیکن اس میں خرابی اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ اس سے ملک میں شراب کے کاروبار کو فروغ ہوگا اور رفتہ رفتہ یہ بھی ممکن ہے کہ لوگ شراب پینے بھی لگ جائیں، عورت کا جسم دیکھنا یا چھونا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے، اپنی ذات سے ممنوع زنا ہے، مگر یہ دیکھنا اور چھونا مفضی الی الزنا ہے، اس لئے دیکھنے اور چھونے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

غرض حاجت کے وقت جس حرام کی اجازت ہوتی ہے وہ حرام لذاتہ کی نہیں، بلکہ حرام لغیرہ کی، حرام لذاتہ کی صرف اضطراری صورت میں اجازت ہوتی ہے۔ (اصول الفقہ ص ۳۵)

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو، مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا، سخت گرمی میں روزہ رکھنا یا حج وجہاد کے لئے مشقت اٹھانا، ان

تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے، لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں، یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوجاتا ہے، اس لئے ان معمولی مشقتوں کی بنا پر رخصت نہیں دی جاسکتی اور ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا (الاشباہ والنظائر ۱ر ۲۶۷)۔

(۳) البتہ اگر ایسی حاجت ہو کہ ان چیزوں کے استعمال سے انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوسکتا ہو، مثلاً پانی میسر ہو مگر پانی کے استعمال سے مرض بڑھ جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں وضوء کے بجائے تیمم کرنے کی اجازت ہے (الاشباہ ۱ر ۲۶۹)۔

(۴) مرض کی صورت میں دوا کے طور پر کسی ممنوع چیز کا استعمال صرف اس وقت جائز ہے جبکہ کسی ماہر ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق اس دوا کے استعمال سے شفا حاصل ہونے کا غالب گمان ہو، یقین کا درجہ حاصل ہونا ضروری نہیں (ردالمحتار قبیل فصل البر ۱ر ۱۹۴)۔

(۵) اسی طرح اس ممنوع دوا کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو، رہی یہ بات کہ جائز دوا تو موجود ہو مگر اس میں شفا جلد حاصل نہ ہو اور ممنوع دوا کے استعمال سے شفا حاصل ہوسکتی ہو تو اس کے اندر فقہاء کا اختلاف ہوا ہے، ایک قول جواز کا ہے، دوسرا عدم جواز کا، احتیاط اسی میں ہے کہ اگر شفا میں دیر ہونے سے دوسری جانب کوئی اور نقصان نہ ہوتا ہو تو عدم جواز کا قول ہی اختیار کرنا چاہیے اور اگر دیر ہونے سے دوسری جانب بھی کوئی نقصان ہوتا ہو تو جواز کا قول اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہیے (ردالمحتار، کتاب البیوع، ۴ر ۲۹۸)۔

(۶) یا ایسی حاجت ہو جس میں ابتلاء عام ہو اور اگر اس حاجت کا لحاظ نہ کیا جائے تو لوگ پریشانی میں مبتلا ہوجائیں گے، مثلاً جس کنواں پر منڈیر نہ ہو اس میں چند مینگنیوں سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، جب کہ قاعدہ میں ناپاک ہوجانا چاہیے لیکن اس سے بچنا عام طور پر لوگوں کے لئے مشکل ہے، اس لئے اتنی مقدار معاف کردی گئی، یہی حال راستہ کی کیچڑ والی مٹی کا بھی ہے جس پر ہر طرح کے لوگ اور جانور چلتے ہیں، مگر اس کی چھینٹ پڑ جانے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا (الاشباہ والنظائر، ۱ر ۲۷۷)۔

حاجت وضرورت کا باہمی رشتہ:

یہیں سے حاجت وضرورت کے درمیان باہمی فرق بھی واضح ہوجاتا ہے۔

(۱) بنیادی فرق تو خود حقیقت ہی کے لحاظ سے ہے کہ ضرورت میں شخصی یا اجتماعی تحفظ کو خطرہ ہوتا ہے، جبکہ حاجت میں تحفظ کو خطرہ نہیں ہوتا صرف مشکلات درپیش ہوتی ہیں۔

(۲) اور حکم کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ ضرورت حرام لذاتہ اور حرام لغیرہ دونوں میں موثر ہوتی ہے، جبکہ حاجت صرف حرام لغیرہ میں موثر ہوتی ہے۔

(۳) ایک فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت میں ضرر کا یقینی ہونا ضروری ہے، جبکہ حاجت میں ظن غالب بھی کافی ہے۔

(۴) محرمات میں ضرورت کا موثر ہونا قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے، اسی لئے اس کے بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، لیکن محرمات میں حاجت کے موثر ہونے کا ذکر قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ نہیں، صرف احادیث میں ان کا ذکر آیا ہے، ان میں بھی بعض احادیث حاجت کے مفہوم میں قطعی الدلالۃ نہیں ہیں، اسی لئے محرمات کے اندر حاجت کے موثر ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

ان چند نقطہ ہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت وحاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں، زندگی کے تمام ابواب میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے، اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی جہتیں ضرورت کی طرح حاجت میں بھی پائی جاتی ہیں، اور جس طرح ضرورت بہت سے اصولی قوانین واحکام کے لئے بنیاد بنتی ہے، اسی طرح حاجت پر بھی کئی اصولی قوانین کی بنیاد ہے۔

یہاں تک کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، مثلاً تداوی بالمحرم جس کا جواز اصلاً ضرورت کی بنیاد پر تھا، ایک قول کے مطابق حاجت کی صورت میں بھی اس کا جواز ہے۔

اسی طرح اجارہ قاعدہ میں ایک معدوم چیز پر معاملہ ہے، مگر لوگوں کی حاجات کی بناء پر اس کی اجازت دی گئی، بیع سلم بھی دراصل معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن لوگوں کی حاجت کی بنا پر اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، سودی قرض لینا درست نہیں، لیکن محتاج کے لئے اس کی بھی اجازت دی گئی، یہ ساری مثالیں اس قدر مشترک کو بتاتی ہیں جو حاجت وضرورت کے درمیان پائی جاتی ہے (الاشباہ ۱ر ۲۹۳، ۲۹۴)۔

البتہ حاجت کے ضرورت کی طرح موثر ہونے کے لئے وہی شرائط ہیں جن کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے، اگر ان حدود سے تجاوز نہ ہو اور نہ مقاصد شرع سے تصادم ہوتا ہو تو حاجت بھی ضرورت ہی کی طرح موثر ہوتی ہے۔

حاجت کی قسمیں:

اس ذیل میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تحقیقات کا مختصر تذکرہ کر دیا جائے جو حاجت کی بناء پر انسان کو حاصل ہوتی ہیں، حاجت کی بنا پر انسان کو سات قسم کی تخفیفات حاصل ہوتی ہیں:

(۱) تخفیف اسقاط: اس کے تحت عذر کے وقت بعض عبادات ساقط ہوجاتی ہیں، مثلاً حیض ونفاس اور جنون کی حالت میں نمازیں ساقط ہوجاتی ہیں۔

(۲) تخفیف تنقیص: اس میں حاجت کی بنیاد پر عبادات میں کمی کردی جاتی ہے، مثلاً سفر میں نماز قصر کرنے کی اجازت دی گئی۔ (اس قول کے مطابق جس میں اتمام کو اصل قرار دیا گیا ہے)۔

(۳) تخفیف ابدال: اس میں ایک وظیفہ کی جگہ دوسرا وظیفہ سہولت کے لئے مقرر کردیا جاتا ہے، مثلاً پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں وضوء اور غسل کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی۔

(۴) تخفیف تقدیم: اس میں بضرورت مقررہ وظیفہ کو وقت سے پہلے ادا کرنے کی اجازت دی جاتی ہے، مثلاً زکوۃ حولان حول سے پہلے بھی ادا کرنے کی اجازت ہے اور عرفات میں عصر کی نماز وقت سے پہلے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔

(۵) تخفیف تاخیر: اس میں حاجت کی بنا پر وظیفہ کو اس کے وقت سے موخر کرنے کی اجازت دی جاتی ہے، مثلاً مزدلفہ میں مغرب کی نماز موخر پڑھنے کا حکم دیا گیا، مسافر اور مریض کو رمضان کا روزہ موخر کرنے کی اجازت دی گئی۔

(۶) تخفیف ترخیص: اس میں موانع پائے جانے کے باوجود ان کو معدوم فرض کرکے احکامات جاری کئے جاتے ہیں، مثلاً پتھر اور ڈھیلے سے استنجاء کی اجازت دی گئی اور باوجودیکہ نجاست کے بعض اجزاء اس کے جسم پر موجود رہ جاتے ہیں جو مانع صلوٰۃ ہیں مگر پھر بھی اس حالت میں وضو کرکے نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی۔

(۷) تخفیف تغییر: اس میں ضرورت کی بنا پر اصل شی تو تبدیل ہوتی جیسا کہ تخفیف ابدال میں ہوتی ہے مگر صفت وکیفیت میں تبدیلی ضرور کردی جاتی ہے، مثلاً خوف کی حالت میں نماز پڑھنے کا طریقہ صلوٰۃ سے مختلف مقرر کیا گیا (الاشباہ ۱/ ۲۷۰ تا ۲۷۱)۔

یہ وہ مخصوص ابواب ہیں جن میں حاجت کی تاثیر ظاہر ہوتی ہے اور کہنا چاہیے کہ حاجت کی تاثیر جب بھی ظاہر ہوگی انہی ابواب میں سے کسی باب کے تحت ظاہر ہوگی۔

دائرہ اثر:...... حاجت کے تحت جو تخفیفات حاصل ہوتی ہیں، ان کا دائرہ اثر زندگی کے تقریباً سارے ہی ابواب میں ہیں، خواہ وہ شخصی حاجات ہوں یا اجتماعی حاجات، اور چاہے حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہو یا مثبت صورت میں، اب تک جو مثالیں گذری ہیں ان میں اکثر شخصی نوعیت کی تھیں، اب چند مثالیں اجتماعی نوعیت کی پیش کی جاتی ہیں، جن میں کبھی حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہوگا تو کبھی مثبت صورت میں۔

حاجت کا اثر مثبت صورت میں:...... مزارعت، مساقات، سلم، مرابحہ اور تولیہ عام شرعی قوانین کے تحت جائز نہیں ہونے چاہئیں، لیکن معاملات وعقود میں عام طور پر لوگوں کو ان قسموں کے معاملات کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اس بنا پر ان کی اجازت دی گئی، تو یہاں حاجت کی بنیاد پر ان چند چیزوں کو جائز قرار دیا گیا۔ مثبت صورت میں اثر کے ظاہر ہونے سے ہماری مراد یہی ہے۔

حاجت کا اثر منفی صورت میں:

(۱) شراب کی بیع فی نفسہ جائز ہونی چاہیے، اس لئے کہ اس میں بائع شراب کو خود استعمال نہیں کرتا، لیکن اس حاجت کے تحت کہ اگر اس کے خرید وفروخت کی اجازت دے دی جائے تو بعید نہیں کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس کی حرمت کے بارے میں کوئی نرم پہلو پیدا ہوجائے اور رفتہ رفتہ وہ

شراب پینے بھی لگیں، اس حاجت کے تحت شراب کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اسی طرح عورت کی شرمگاہ دیکھنا بذاتہ بری چیز نہیں ہے، اس لئے کہ اصل بری چیز زنا ہے اور محض دیکھنا زنا نہیں، لیکن اس حاجت کی بنیاد پر کہ یہی دیکھنا انسان کو زنا تک پہنچادے گا، اس لئے دیکھنے کو بھی حرام قرار دیا گیا۔

(۳) ارض مغصوب میں نماز پڑھنا فی نفسہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ ساری زمین خدا کی مسجد ہے نماز ہر جگہ پڑھی جاسکتی ہے، مگر اس حاجت کی بنا پر کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس بہانے دوسرے کے اموال وحقوق غصب کرنے کے تعلق سے غلط تصور پیدا ہوجائے گا، ارض مغصوب میں نماز پڑھنے کو ممنوع قرار دیا گیا۔

(۴) احتکار، یعنی خرید کر جمع کرنا تاکہ مہنگائی کے وقت اس کو فروخت کرکے زیادہ سے زیادہ نفع اٹھایا جاسکے، یہ فی نفسہ ممنوع نہیں ہے، انسان اپنے پیسے سے بازار سے یا لوگوں سے سامان خرید کر محفوظ کرتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ لیکن چونکہ عام لوگوں کی پریشانی کا سبب بن سکتا ہے، اس بنا پر اس کو ناجائز قرار دیا گیا (المستصفی للغزالی، ۲/۲۸۸)۔

اسلامی فقہ میں ضرورت وحاجت کی قانونی حیثیت:...... ضرورت وحاجت کا تعلق اگرچہ زندگی کے عمومی حالات میں نہیں ہے، بلکہ یہ حالات کبھی کبھی پیش آتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کی بنیاد پر جو احکام دیئے گئے ہیں وہ اصولی اہمیت کے حامل ہیں، اس پر دو انداز سے نگاہ ڈالی جاسکتی ہے، ایک عمومی انداز میں، دوسرے مخصوص حنفی نقطۂ نظر سے۔

عمومی جائزہ:...... اگر ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت محض استثنائی ہوتی تو یہ چند شکلوں سے متجاوز نہیں ہوتی، اور ان پر کسی مثبت اور اساسی قانون کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی تھی، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضرورت پر مستقل کئی ایسے اصولوں کی بنیاد ہے جو فقہ اسلامی کے بڑے حصے پر چھائے ہوئے ہیں، مثلاً استحسان، رخصت، مصالح مرسلہ اور عرف وغیرہ۔

رخصت:...... اسی طرح رخصت کے جہاں بہت سے اسباب ہیں، وہیں ایک بنیادی سبب ضرورت، حاجت اور دفع حرج ومشقت بھی ہے، رمضان میں مسافر کے لئے افطار کی رخصت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے (اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۴۰)۔

موانع:...... یہی حال موانع کا ہے، سبب وعلت کے پائے جانے کی صورت میں حکم کا وجود ہوجانا ہی عام قاعدہ ہے، لیکن کسی مانع کی بنیاد پر وہ حکم ظہور میں نہیں آتا اور دیکھا جائے تو ان موانع میں اکثر موانع وہ ہیں جن کا تعلق انسانی ضرورت وحاجات سے ہے، اس کی مثال میں فقہاء نے لکھا ہے کہ کلمہ کفر بولنا انسان کو کافر بنادیتا ہے، لیکن حالت اضطرار اس پر حکم کفر لگانے سے مانع ہے (اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۵۰)۔

عرف اور عموم بلوئی:

اسی طرح عرف وعادت کو فقہ اسلامی میں اگرچہ مستقل اہمیت حاصل ہے اور قرآن وحدیث کے کئی نصوص اس کے لئے شاہد ہیں، اسی لئے علامہ ابن عابدین نے مفتی کے لئے عرف سے واقفیت کو بھی ضروری قرار دیا ہے (رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۵)۔

لیکن غور کیا جائے تو اس کے اندر بھی ضرورت وحاجت کا بڑا دخل ہے، خود قرآن وحدیث کی جن نصوص سے عرف کی حجیت واعتباریت ثابت کی جاتی ہے، ان میں سے کئی نصوص میں اس روح کی جانب اشارہ موجود ہے، جو ضرورت وحاجت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قرآن مجید میں آیت استیذان کو اس باب میں خصوصی اہمیت حاصل ہے: ''یا ایها الذین آمنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظهیرۃ ومن بعد صلاۃ العشاء ثلاث عورات لکم لیس علیکم ولا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض کذلک یبین اللہ لکم الآیات واللہ علیم حکیم'' (سورۂ نور: ۵۸)۔

اس آیت کریمہ میں جن تین اوقات میں اجازت لے کر گھر میں جانے کا حکم دیا گیا، وہ ایسے اوقات ہیں جن میں نمو مالوگ گھر میں بے تکلفی کے ساتھ رہتے ہیں، اس لئے ان اوقات میں بلا اجازت اندر جانے میں بے حجابی کا خوف ہے، جو اہل خانہ کے لئے پریشانی اور ضرر کا باعث ہے۔

اسی طرح حضرت حمنہ بنت جحشؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جن کو استحاضہ کی شکایت تھی، ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ:

''تحیضی فی علم اللہ ستا أو سبعا کما یحیض النساء وکما یطھرن لمیقات حیضھن وطھرھن'' (رواہ الترمذی وصححہ الحاکم)۔ (تم چھ یا سات دن اللہ کے علم میں حیض شمار کرو جس طرح دوسری عورتیں شمار کرتی ہیں اور جس طرح وہ اپنے حیض وطہر کے مقررہ اوقات پر پاک ہوتی ہیں، (تم بھی اپنے ساتھ وہی رویہ اختیار کرو))۔

اس میں عورتوں کی عام عادت ''چھ یا سات دن'' پر حکم کی بنیاد اس بنا پر رکھی گئی کہ مستحاضہ خاتون ضرر میں مبتلا نہ ہو۔

اسی بناء پر ہم فقہاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عرف وعادت میں ضرورت واحتیاج کی روح کے قائل ہیں، ہر مسلک کے فقہاء کے یہاں اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ عرف وعادت کے خلاف حکم صادر کرنے میں لوگ حرج وتنگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لئے مفتی کو اس سے عدول درست نہیں، دیکھئے: الموافقات للشاطبی، ۲/۲۷۱ تا ۲۸۸، اصول الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ عبدالمحسن ترکی ص ۵۴۴، رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۶۔

جو مسائل اس کے ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں، وہ بھی ضرورت، احتیاج، ضرر عام کی روح اپنے اندر لئے ہوئے ہیں، مثلاً کوئی شخص اجرت پر حمام میں غسل کرے تو اگرچہ یہ بات معلوم نہیں کہ کتنا پانی وہ اپنے غسل میں خرچ کرے گا، اس لئے ظاہری قاعدہ کے مطابق یہ اجارہ فاسدہ ہونا چاہئے، مگر عرف عام میں اس طرح کا اجارہ ہوتا ہے، اور اس میں کسی قسم کی تحدید وتعیین کی جانے لگے تو تنگی وپریشانی کا باعث ہوگی، اس بنا پر فقہاء نے اس کی اجازت دیدی ہے (اعلام الموقعین، ۲/۲۹۳)۔

حنفیہ کے مخصوص نقطۂ نظر سے:

دراصل ضرورت کے بارے میں استثنائی نوعیت کا تخیل قرآن کی ان آیات سے پیدا ہوتا ہے، جن میں ضرورت پر مبنی احکام کو ''الا'' حرف استثناء کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے، لیکن حنفیہ کے نقطۂ نظر سے مستثنیٰ منہ کا الگ اور مستثنیٰ کا الگ تکلم واقع نہیں ہوتا، بلکہ استثناء کے بعد جو صورت حال باقی بچتی ہے، اس کے بارے میں نص کے اندر حکم لگانا مقصود ہوتا ہے، تو گویا یہاں مثبت سے منفی یا منفی سے مثبت بنانا مقصود ہی نہیں ہوتا، استثناء کے بعد پورا کا پورا مستقل طور پر مقصود ہوتا ہے (اصول الشاشی ص ۷۰)۔

یعنی استثناء کی صورت میں خلاصہ کلام کا تکلم ہوتا ہے، اس لئے اضطرار کی صورت میں حرمت قائم رہتے ہوئے محض وقتی رخصت نہیں دی گئی ہے، بلکہ اس صورت میں اب یہی مستقل حکم ہے کہ وہ شی اس کے لئے مباح ہے اور مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان برباد کرنا جائز نہیں۔

اس پر عموماً قرآن مجید کی اس آیت سے شبہ کیا جاتا ہے جس میں حالت اضطرار میں کلمہ کفر زبان پر لانے کی اجازت استثناء کے ساتھ دی گئی ہے، "إلا من أکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" (سورۂ نحل: ۱۰۶) کہ اس صورت میں محض وقتی طور پر رخصت ملتی ہے، مستقل اباحت حاصل نہیں ہوتی، اس لئے اگر کوئی کلمہ کفر نہ کہے اور جان دیدے تو ثواب ملتا ہے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استثناء دفع عذاب کے مقابلہ میں کیا گیا ہے، اس لئے استثناء کے بعد خلاصہ کلام یہ نکلے گا کہ اس پر عذاب نہ ہوگا اور عذاب نہ ہونے سے کسی شی کا اصلاً مباح وحلال ہو جانا لازم نہیں (فتح القدیر مع الکفایہ، ۸/۱۷۶)۔

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ استثناء کی بنا پر ضرورت کی قانونی اصولیت متاثر نہیں ہوتی، اور اس پر مبنی احکام محض وقتی نہیں، بلکہ مستقل احکام کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں۔

خلاصہ جوابات

(۱) ضرورت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب کئے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ اجتماعی اور انفرادی دونوں ابواب میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۲) حاجت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب نہ کرنے سے مشقت شدیدہ پیش آجائے، یہ بھی محرمات لغیرہ کی حد تک زندگی کے تمام مراحل میں اثر انداز ہوتی ہے۔

(۳) ضرورت وحاجت کے درمیان تاثیر فی المحرمات میں تو اشتراک ہے، باقی شرائط وحدود اور لذاتہ ولغیرہ کی تفصیلات میں فرق ہے۔ تفصیلی جواب مضمون کے اندر ہے۔

(۴) شریعت میں بلاشبہ ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے، قرآن وحدیث کی کئی نصوص اس کے لئے حجت ہیں۔

(۵) جمہور کے نزدیک تمام محرمات میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔

(۶) بعض شکلوں میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے اور انہی صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا واجب نہیں، بلکہ صرف جائز رہتا ہے اور بعض شکلوں میں یہ تاثیر اباحت پیدا کر دیتی ہے، اس وقت رخصت پر عمل کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ (تفصیل مقالہ میں ملاحظہ ہو)۔

(۷) ضرورت کی تاثیر یقینی ہو۔ خطرۂ جان ومال بھی یقینی ہو، اور اس کے لئے کوئی مباح صورت موجود نہ ہو۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت میں مستقل شرعی اصول کی ہے۔

(۹) انفرادی اور اجتماعی تحفظات ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں۔

(۱۰) عرف اور عموم بلوی مستقل اصول ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا گہرا ربط ہے۔

(۱۱) نمبر ۵ کے تحت جواب ہو چکا، تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرائط کے پائے جانے کی صورت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے، مثالیں مقالہ کے اندر موجود ہیں۔

(۱۳) ضرورت اور حاجت کے مابین اصطلاحی اعتبار سے فرق ضرور ہے، مگر تاثیر کے لحاظ سے کبھی حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔

(۱۴) تخفیفات سبعہ کی شکل میں حاجت کی تاثیر کا ظہور ہوتا ہے، بس بنیادی شرط یہی ہے کہ حرام لذاتہ نہ ہو، بلکہ حرام لغیرہ ہو، مزید شرائط وامثلہ مقالہ میں موجود ہیں۔

(۱۵) اب اس سوال کی کوئی حاجت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔

(۱۶) اس کا جواب گذشتہ جوابات میں آچکا ہے۔

(۱۷-۱۸) اگر امت کی اجتماعی حاجات بھی اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے، مگر شرائط وحدود کی رعایت کے ساتھ، تفصیلات مقالہ میں موجود ہیں۔

☆☆☆

مسئلہ ضرورت وحاجت

مولانا مفتی شبیر احمد [1]

عدول عن المذہب کا مسئلہ ضرورت سے متعلق ہے، اس لئے ضرورت کے بارے میں بھی چند مسائل واضح کردینا لازم ہے اور ہم یہاں پر ضرورت سے متعلق اہمیت کے ساتھ چھ بحثیں پیش کریں گے:

۱۔ضرورت، ۲۔حاجت، ۳۔عموم بلویٰ، ۴۔ضرورت کے اقسام، ۵۔ضرورت اور حاجت کے مابین فرق، ۶۔ضرورت عامہ اور ضرورت خاصہ میں فرق۔

ضرورت کی لغوی تعریف:

لغت میں ضرورت کا معنی ایسی شدید ترین مشقت ہے جس کے ازالہ کے لئے کوئی سہارا نہ ہو، صاحب ''لغت الفقہاء'' نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے: ''الضرورة الحاجة الشديدة والمشقة والشدة التي لا مدفع لها'' (لغة الفقهاء ۲۸۳) (ضرورت نام ہے حاجت شدیدہ کا اور ایسی مشقت و پریشانی کا جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو)۔

صاحب ''القاموس الفقہی'' نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ سے کی ہے: ''الضرورة الشدة لا مدفع لها'' (القاموس الفقهي ۲۲۲) (ضرورت ایسی شدید مجبوری کا نام ہے جس کی مدافعت کے لئے کوئی سہارا نہ ہو)۔

صاحب ''قواعد الفقہ'' نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے کہ ضرورت ضرر سے مشتق ہے اس کے معنی ایسی مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہوجانا ہے جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو (قواعد الفقہ ۳۵۸)۔

اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آدمی شدت مشقت اور مصیبت کی اس حد کو پہنچ جائے کہ حرام اور ممنوع چیز کو اختیار نہ کیا جائے تو ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہے (حموی علی ہامش الاشباہ ۱/۱۴۰)۔

علامہ محمد الامین شنقیطی نے تفسیر ''اضواء البیان'' میں ضرورت کی تعریف اس طرح بیان فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہنچ جائے کہ اس کے لئے ہلاکت کا یقین یا ظن غالب کی وجہ سے اکل میتہ مباح ہوجائے۔

اضطرار کی حد جو تناول میتہ کی اباحت کا سبب ہے یہ ہے کہ یقینی طور سے یا ظنی طور سے ہلاکت کا اندیشہ ہوجائے۔

صاحب ''اضواء البیان'' نے حنفیہ کی طرف منسوب کر کے اس طرح تعریف فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہنچ جائے کہ اسے اپنی جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو (اضواء البیان ۱/۱۷۶)۔

امام ابوبکر جصاص نے ''احکام القرآن'' کے اندر ضرورت کی حقیقت اس طرح بیان فرمائی ہے کہ نہ کھانے کی وجہ سے بھوک کی شدت اس حد تک پہنچ جائے کہ اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہو (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۳۰)۔

ضرورت کی ان تمام تعریفات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ درحقیقت ضرورت ایسی مجبوری کو کہا جاتا ہے جس میں اضطرار کی شکل پیش آجاتی ہے۔

ضرورت کے مراتب خمسہ:

[1] دارالافتاء مدرسہ شاہی، مراد آباد (یوپی)

ضرورت کا لفظ پانچ مواقع اور معانی کے لئے مستعمل ہوتا ہے:

ا۔ضرورت، بمعنی اضطرار، ۲۔ضرورت، بمعنی حاجت، ۳۔ضرورت بمعنی منفعت، ۴۔ضرورت، بمعنی زینت، ۵۔ضرورت بمعنی فضول (حموی ۱/۱۴۰)۔

ا۔ ضرورت بمعنی اضطرار: یعنی ایسی شدید مجبوری اور مصیبت میں مبتلا ہوجانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور کا اختیار کر لینا جائز اور مباح ہوجاتا ہے، جن کی حرمت قطعی الثبوت قطعی الدلالت نصوص سے ثابت ہے، مثلاً اکل میتہ، اکل ربوا، شرب خمر اور کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کر لینا اور ان تمام امور کی حرمت نص قرآنی سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہے، اضطراری ضرورت میں مباح ہوجاتے ہیں، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ کو پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہوجائے اور یہ (حد) حرام کے استعمال کو جائز کر دیتی ہے'' (حموی علی ہامش الاشباہ ۱/۱۴۱)۔

اضطراری ضرورت کی وضاحت ماقبل میں مثالوں اور دلیلوں کے ساتھ کی جاچکی ہے۔

۲۔ ضرورت بمعنی حاجت: یعنی ایسی مجبوری اور پریشانی میں مبتلا ہوجانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہے، مگر سخت مشقت اور دشوار کن حالات سے دوچار ہونا پڑے گا، تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور اختیار کرنا جائز نہیں ہوتا ہے جن کی حرمت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے، لہذا ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے اکل میتہ، شرب خمر، کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرنا اور ان جیسے حرام امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

''اور ضرورت بمعنی حاجت جیسا کہ بھوکا آدمی اگر کھانے کو نہ پائے گا تو ہلاک بھی نہ ہوگا البتہ یہ بات ہے کہ وہ تکلیف اور مشقت میں رہے گا، اور اس درجہ کی ضرورت قطعی حرام چیز کو مباح نہیں کر سکتی، البتہ روزہ دار کے لئے افطار کرنے اور روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے'' (حموی علی ہامش الاشباہ ۱/۱۴۱)۔

البتہ ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے جو مشقت پیش آتی ہے اس کو رفع کرنے کے لئے ایسے ممنوع امور کا اختیار کر لینا جائز ہے جن کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو، بلکہ صرف دلیل ظنی سے ثابت ہو، جیسا کہ روزہ توڑ دینے اور اس کی وجہ سے وجوب کفارہ کا حکم دلیل ظنی، یعنی حدیث سے ثابت ہے، اس لئے ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے روزہ توڑ دینا مباح اور جائز ہوجاتا ہے، جیسا کہ حموی کی عبارت ''وتبیح الفطر فی الصوم'' سے واضح ہوتا ہے اور ''بخاری ومسلم'' میں روزہ توڑ دینے والی روایت ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے:

''حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم فرمایا کہ ایک غلام آزاد کرے یا پے در پے ساٹھ روزے رکھ کر یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر دے، تو اس شخص نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ نہیں ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ٹوکرا آیا جس میں کھجوریں تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو لے کر صدقہ کر دو تو اس شخص نے کہا کہ میں اپنے سے زیادہ اس کا محتاج کسی کو نہیں پاتا ہوں، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہنسی آگئی حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دندان مبارک ظاہر ہوگئے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو کھالو'' (بخاری ۱/۲۵۹)

اضطراری ضرورت کا حکم:

اگر ایسی شدید اضطراری شکل پیش آجائے کہ اگر شئی حرام اختیار نہ کی جائے تو اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں حرام اشیاء استعمال کر کے اپنی جان یا اعضاء کی حفاظت کر لینے کی اجازت ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

''جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہوجائے اور وہ طالب لذت نہ ہو اور نہ ہی ضرورت وحاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس پر بقدر ضرورت کھانے میں کوئی گناہ نہیں''۔

علامہ حمویؒ ''الاشباہ والنظائر'' کے حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں: ''وهذا يبيح تناول الحرام'' (حموی علی الاشباہ ۱/۱۴۰) (اور یہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے)۔

امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن میں نقل فرمایا ہے کہ جو شخص حالت اضطراری میں اکل میتہ وغیرہ کے ذریعہ جان کی حفاظت نہ کرے اور اسی حالت

میں مرجائے تو وہ جہنمی ہوگا (الاشباہ والنظائر ۱۴۰)۔

امور محرمہ کی اباحت کے شرائط واصول:......ضرورت اور اضطرار کے وقت حرام اشیاء کے استعمال کے دائرۂ جواز میں آنے کے لئے دو اصولی شرطوں کی رعایت مشروط ہے:

اصول (۱)......"الضرورات تبيح المحظورات" (الاشباہ ۱۴۰) (ضرورت ممنوع اور حرام اشیاء کو مباح کردیتی ہے)۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اصول میں ضرورت سے کیا مراد ہے؟ تو حضرات فقہاء نے جہاں بھی اس اصول کا ذکر فرمایا ہے وہاں پر مثال میں جن امور محرمہ کے استعمال کے جواز کا ذکر کیا ہے وہ سب ایسے امور ہیں جو صرف حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی میں جواز اور اباحت کے دائرہ میں آسکتے ہیں، لہذا جن اشیاء کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے ان کی اباحت کے لئے جہاں پر ضرورت کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں ضرورت سے حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی مراد ہوتی ہے، اس کو حضرات فقہاء نے مذکورہ اصول کے ذیل میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

"اور اس وجہ سے حالت مخمصہ میں میتہ کا کھانا اور شراب سے لقمہ کا اندر کرنا اور زبردستی کی وجہ سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے، اور اسی طرح دوسرے کے مال کا تلف کرنا اور ادائیگی دین میں ٹال مٹول کرنے والے شخص کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے لے لینا جائز ہے اور (محرم کے لئے) حملہ کرنے والے کے حملہ کو دفع کرنا، گو اس کے قتل کا باعث کیوں نہ ہو (ضرورت کی وجہ سے جائز ہے) (الاشباہ: ۱۴۰)۔

اصول (۲):......"ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها" (الاشباہ: ۱۴۰) (جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت مباح ہوتی ہے) اس اصول کے ہر پہلو پر غور کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہوجائے گا کہ شدت مجبوری میں جب حرام اشیاء کا استعمال مباح ہوجاتا ہے تو کس قدر اور کس مقدار میں مباح ہوتا ہے، صرف اتنی ہی مقدار مباح ہوتی ہے جتنی سے مشقت کی شدت رفع ہوجائے، اس سے زائد استعمال کی اجازت نہیں ہوتی، اس کو امام ابوبکر جصاص حنفی نے "احکام القرآن" میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

"فمتى أكل بمقدار ما يزول عنه الخوف، من الضرورة ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة" (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۳۰) (جب اتنی مقدار کا استعمال کرلے کہ اس وقت شدت ضرورت، کی وجہ سے پیش آنے والی ہلاکت کا خوف زائل ہوجائے تو ضرورت ختم ہوجائے گی اور اس میں بھوک کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

اور دوسری جگہ نقل فرمایا ہے کہ مضطر کے لئے صرف اتنی مقدار کھانے کی اجازت ہے جس سے اس کی رمق اور جان بچ جائے اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۳۰)۔

ضرورت کے اسباب:

ضرورت کے اسباب جن کی وجہ سے امر حرام مباح ہوجاتا ہے صاحب "تفسیر خازن" نے تین نقل فرمایا ہے:

۱۔ جبر واکراہ: اگر کسی شخص کے اوپر قتل وغیرہ کے ذریعہ سے، اسی طرح اسباب ہلاکت کے ذریعہ سے حرام امر کے اختیار کرنے پر زور وزبردستی کرتا ہے تو ایسی صورت میں امر حرام اختیار کرکے اپنی حفاظت جائز ہے۔

۲۔ اس قدر شدید بھوک وپیاس میں مبتلا ہوجائے کہ اگر حرام چیز کھا پی نہ لیا جائے تو جان کی ہلاکت کا شدید خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بھی حرام اشیاء استعمال کرکے جان کی حفاظت کرلینا جائز ہے، بلکہ بعض حالات میں واجب ہوجاتا ہے۔

۳۔ فقر: ایسا فقر وفاقہ کا عالم کہ جس میں کھانے پینے کے لئے کوئی چیز میسر نہ ہو، حرام اشیاء میسر ہیں اور مخمصہ کی حالت نہیں ہے، البتہ شدید محتاجی کا عالم ہے تو ایسی صورت میں بھی امر ممنوع اختیار کرلینے کی گنجائش ہے (تفسیر خازن ۱/۱۰۶)۔

صاحب "تفسیر کبیر" نے امر حرام کے جائز ہونے کے لئے اسباب حلت دو بیان فرمائے ہیں:

(۱) سخت بھوک جس میں کھانے کے لئے حلال چیز بالکل میسر نہ ہو جس کے ذریعہ جان بچ سکے تو ایسے وقت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا اور اس کے لئے حرام

چیز کا استعمال جائز ہو جائے گا۔

(۴) امر حرام کے اختیار کرنے پر مجبور اور زور زبردستی کیا جائے تو ایسی صورت میں امر حرام کا اختیار کر لینا جائز ہے (تفسیر کبیر ۲/۱۲۱)۔

ضرورت کی تاثیر نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک:

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے امر حرام کا اختیار کرنا جائز ہے تو کیا ضرورت شدیدہ کی وجہ سے امر حرام میں سے حرمت مرتفع ہو کر حلت آجاتی ہے یا حرمت بحالہ باقی رہتی ہے اور صرف اس کے استعمال میں گناہ مرتفع ہو جاتا ہے، تو اس سلسلہ میں اساطین علماء کے دو فریق ہو گئے ہیں:

فریق اول: صاحب تفسیر احمدی، صاحب تفسیر کبیر، صاحب روح المعانی، صاحب تفسیر ابن کثیر، صاحب تفسیر خازن، صاحب البحر الرائق، صاحب عنایہ اور علامہ شامی وغیرہ زوال حرمت کے قائل ہیں (تفسیرات احمدیہ: ۱/۳۰، ۱/۴۰، شامی ۶/۳۴۳، تفسیر کبیر ۲/۱۲۲، شیخ زادہ ۱/۴۸۱، روح المعانی ۲/۴۲، تفسیر ابن کثیر ۱/۲۲، تفسیر خازن ۱/۱۰۶، البحر الرائق ۸/۲۷، عنایہ علی فتح القدیر ۹/۲۴۰)۔

فریق ثانی: صاحب التفسیر الوسیط، صاحب تفسیر عزیزی، ترجمہ شیخ الہند، تفسیر معارف القرآن، تفسیر حقانی، روائع البیان وغیرہ میں رفع حرمت کا انکار کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ بقاء حرمت کے ساتھ ساتھ صرف رفع گناہ ہے، حرمت زائل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حلال وحرام کا قانون مکمل ہو چکا ہے اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہو سکتا۔ "ما یبدل القول لدی وما أنا بظلام للعبید" مگر جو شخص اضطراری حالت میں مبتلا ہو جائے تو اس کو حرام چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے مگر وہ چیز اپنی جگہ حرام ہی رہتی ہے اور استعمال کرنے والا خدا کے نزدیک صرف مجرم نہیں ٹھہرے گا (التفسیر الوسیط ۳/۲۶۴، تفسیر عزیزی ۱/۶۱۲، ترجمہ شیخ الہند ۱۴۱، معارف القرآن ۱/۳۶۹، تفسیر حقانی ۳/۲۶، روائع البیان ۱/۱۵۶)۔

کیا ضرورت پر مبنی احکام قانون شرعی سے مستثنیٰ ہوتے ہیں:

جو امور قواعد شرعیہ اور قانون شرعی کی روشنی میں حرام اور ناجائز ہیں اور ان کا اختیار کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہے، مگر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ان امور کا بقدر ضرورت وقتی طور پر اختیار کر لینا بالاتفاق جائز ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو امر حرام اختیار کرنا مباح ہو جاتا ہے یہ قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم کی حیثیت رکھتا ہے یا خود یہ حکم بھی قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں رفع حرمت اور بقاء حرمت سے متعلق جو دو فریق اوپر بیان کئے گئے ہیں وہی دو فریق یہاں بھی ثابت ہوں گے، چنانچہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حرمت مرتفع ہو جاتی ہے ان کے نزدیک ضرورت پر مبنی حکم قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہے اور وہ لوگ سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ "إنما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) سے استدلال کرتے ہیں اور جو لوگ ارتفاع حرمت کے قائل نہیں ہیں، بلکہ بقاء حرمت کے قائل ہیں وہ لوگ ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ کے دائرہ سے خارج اور مستثنیٰ مانتے ہیں اور یہ لوگ استدلال میں سورۂ انعام کی آیت کریمہ: "وما لکم ألا تأکلوا مما ذکر اسم الله علیه وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم الیه" (سورۂ انعام: ۱۱۹) کو پیش کرتے ہیں۔

حضرات فقہاء نے بعض امور میں قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ تسلیم کیا ہے اور بعض امور میں مستثنیٰ تسلیم نہیں کیا ہے جو "البحر الرائق" اور "شامی" کی عبارت سے واضح ہو سکتا ہے (البحر الرائق ۸/۲۷، شامی ۶/۳۴۵)۔

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کا مطلب:

حضرات فقہاء کی اس عبارت کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار کر جس طرح ضرورت شدیدہ کی وجہ سے قطعی حرام امر کا اختیار کر لینا جائز ہوتا ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی قطعی حرام چیز کا اختیار کر لینا جائز ہو جاتا ہو؟ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حاجت اور ضرورت دونوں فی الجملہ امر ممنوع کے مباح ہونے میں تو موثر ہو جاتی ہیں، مگر دونوں کے درمیان فرق مراتب بحالہ باقی رہتا ہے کہ ضرورت شدیدہ قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے، مگر حاجت قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر نہیں ہوتی بلکہ ایسے امر ممنوع کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے جن کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہے، جیسا کہ سونے کی ناک لگانے اور طبیب کا موضع عورت کو دیکھنے اور محرم اور جوں کی وجہ سے حلق راس کرنے اور مرد کا خارش کی وجہ سے حریر وریشم کا استعمال کرنے کے مسائل ہیں کہ تمام امور کی ممانعت حدیث (دلیل ظنی) سے ثابت ہے، مگر ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہیں، ہاں البتہ کبھی حاجت

خاصہ میں محتاج بمعنی مضطر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ ''الاشباہ'' کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں ہے۔

ضرورت بمعنی اضطرار کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اب اضطراری ضرورت کے مواقع استعمال کو مثالوں سے واضح کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اس کے متعلق یہاں پر ہم بطور نظیر چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے میتہ، دم مسفوح اور لحم خنزیر کو حرام فرمایا اور اس حکم کا ثبوت اور دلالت دونوں قطعی ہیں، مگر ضرورت بمعنی اضطرار کی وجہ سے بقدر ضرورت استعمال کی اجازت دی گئی اور حرمت اور معصیت کا حکم ساقط کردیا ہے، اسی کو قرآن کریم میں ان الفاظ میں ارشاد فرمایا ہے: ''إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه'' (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) (اور اللہ نے تم پر مردار جانور اور بہتا ہوا خون اور خنزیر کا گوشت اور اس جانور کو حرام کردیا ہے جو غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو پھر جو کوئی مضطر ہوجائے لیکن حد سے تجاوز کرنے والا اور لذت حاصل کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خمر کو حرام فرمایا ہے اور یہ حکم بھی ''انما الخمر'' قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت سے ثابت ہے، مگر اضطراری ضرورت میں حرمت کا حکم ساقط ہوجاتا ہے اور بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہے، اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: ''فلو خاف الهلاك عطشان وعنده خمر له شربه قدر ما يدفع العطش'' (شامی ۶؍۲۲۸)۔ (اگر وہ بھوک کی وجہ سے ہلاک کا خوف محسوس کرتا ہے اور اس کے پاس شراب موجود ہے تو پیاس بجھانے کے بقدر شراب پینا اس کو جائز ہے)۔

اسی طرح اگر کھانا کھاتے وقت گلے میں پھندا لگ جائے اور موت کا خطرہ ہے اور اپنے پاس پانی نہیں ہے، بلکہ شراب ہے تو شراب کے ذریعہ سے لقمہ کو نیچے اتار لینا جائز ہے، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "واساغة اللقمة بالخمر" (الاشباہ: ۱۴۰) (اور لقمہ شراب کے ذریعہ نیچے اتارنا جائز ہے)۔

آیت ربا اور الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کا مطلب:

"أحل الله البيع وحرم الربوا" (۵۴) یہ آیت کریمہ قطعی الثبوت ہے اور اس کے ثبوت کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر اس کی دلالت سے متعلق غور کرنے کی ضرورت ہے اور اس آیت کے قطعی الدلالت ہونے اور نہ ہونے میں مفسرین اور اصولیین کے درمیان قدرے اختلاف ہے، چنانچہ مفسرین میں سے علامہ محی الدین ابن العربی نے اپنی تصنیف ''احکام القرآن''، امام فخر الدین رازی نے ''تفسیر کبیر''، امام علاء الدین علی ابن محمد خازن نے ''تفسیر خازن''، حضرت تھانوی نے ''احکام القرآن'' اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے ''تفسیر معارف القرآن'' میں اس آیت کے مجمل ہونے کا انکار فرمایا ہے، اور ان حضرات نے اس آیت کریمہ کو قطعی الثبوت قطعی الدلالت ثابت فرمایا ہے۔ (معارف القرآن ۱؍۶۰۶) امام محی الدین ابن العربی نے اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

''یعنی جس نے یہ کہا کہ یہ آیت مجمل ہے اس نے شریعت کی تصریحات کو نہیں سمجھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ایسی قوم کی طرف بھیجا کہ وہ خود اسی قوم میں سے تھے ان ہی کی زبان میں بھیجا، ان پر بھی کتاب کو آسانی کے لئے ان ہی کی زبان میں نازل فرمایا اور لفظ ربا کے معنی ان کی زبان میں زیادتی کے ہیں اور مراد آیت میں وہ زیادتی ہے جس کے مقابلہ میں مال نہیں، بلکہ میعاد ہے'' (احکام القرآن لابن العربی ۱؍۲۰۲)۔

اگر ان لوگوں کی بات تسلیم کرلی جائے اور آیت کریمہ واقعتاً قطعی الدلالت ہے تو ربوا کی حرمت قطعی ہوگی اور ایسی صورت میں اضطراری ضرورت کے بغیر ربا کا کوئی جز ہرگز مباح نہیں ہوسکتا، اور اضطراری ضرورت کی شکل یہ ہے کہ کوئی شخص بھوکا پیاسا ہو اور اضطرار مخمصہ کی حالت پیدا ہوگئی ہو اور کوئی شخص بغیر سود کے قرض نہیں دے رہا ہے تو ایسی صورت میں اپنی اور اپنے بال بچوں کی جان کی حفاظت کے لئے اتنی مقدار سودی قرض لینا جائز ہے جتنی سے اس کا اور اس کے بال بچوں کا پیٹ بھر جائے، مگر سودی قرض دینے والے کے لئے سود کا کوئی بھی جز مباح اور جائز نہیں ہوسکتا، ان کے حق میں حرام ہی رہے گا اور ایسی صورت میں ''اشباہ ونظائر'' کا جزئیہ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کے اندر محتاج بمعنی مضطر کے ہوگا اور مضطر کے لئے بقدر ضرورت ربا جائز ہے اور مضطر اور اضطراری ضرورت کی تفصیل ماقبل میں اضطراری ضرورت کی بحث کے تحت گزر چکی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جس اہمیت کے ساتھ حرمت ربا کو بیان فرمایا ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ربا اور سود قطعی طور پر حرام ہو اگرچہ اس حرمت کی حکمت اور سبب ہم کو سمجھ میں نہ آتا ہو (تفسیر خازن ۱؍۲۰۲)۔

لہذا ربا کو قطعی حرام ہی کہنا ہوگا اور جو لوگ ''اشباہ ونظائر'' کے مذکورہ جزئیہ کے ذریعہ استدلال کر کے بینک سے سودی قرض لینے کی اجازت دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ضرورت کی وجہ سے سودی معاملہ مباح ہوجاتا ہے یہ بہت بڑی ناقابل تلافی غلطی ہے، یہ نہ تو "الضرورات تبیح المحظورات" کے اصول سے جواز کے دائرہ میں آسکتا ہے، اس لئے کہ اس اصول میں ضرورت سے اضطرار مراد ہے جس کی تفصیل ضرورت کی بحث کے تحت گذر چکی ہے اور نہ ہی ''الاشباہ'' کا جزئیہ: "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کے تحت داخل ہوکر جائز ہوسکتا ہے۔

حضرات اصولیین میں سے فخر الاسلام بزدوی، شمس الائمہ سرخسی، صاحب ''نورالانوار''، صاحب ''تفسیر کبیر'' وغیرہ نے آیت ربا کو مجمل ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے، لیکن یہ آیت کریمہ اگرچہ بعض وجوہ سے مجمل ہے، جیسا کہ اصولیین اپنی اپنی کتابوں میں اس کی صراحت کرتے ہیں، مگر اس آیت کریمہ کے مضمون کی تائید میں اور بھی بہت سی آیتیں سود کی لعنت وحرمت سے متعلق نازل ہوچکی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "یمحق الله الربوا ویربی الصدقات" (سورۂ بقرہ:۲۷۶) دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ اگر تم ربا کے معاملہ کو ترک نہیں کرتے ہوتو اللہ اور اللہ کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کردو، چنانچہ فرماتے ہیں: "فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله" (سورۂ بقرہ:۲۷۹) اور تیسری جگہ فرمایا جو لوگ سود کھاتے ہیں اور سودی کاروبار کرتے ہیں ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان لوگوں کی طرح اٹھائیں گے جن کو شیطان نے خبطی بنا رکھا ہے فرماتے ہیں: "الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس" (سورۂ بقرہ:۲۷۵) اور چوتھی جگہ ایمان والوں کو مخاطب کر کے فرمایا ''یاایها الذین آمنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفة'' (سورۂ آل عمران:۱۳۰) ان تمام آیات قرآنیہ سے نفس ربا کی حرمت کا قطعی ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور بے شمار احادیث شریفہ میں بھی سود کی لعنت آئی ہے، ایک حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے والے دینے والے، اس کے شاہد بننے والے، اس کا معاہدہ لکھنے والے، سب پر لعنت فرمائی ہے:

''عن جابر قال: لعن رسول الله ﷺ أكل الربوا وموكله وكاتبه وشاهد فيه، قال: هم سواء'' (مسلم: ۲.۲۷)۔

(حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، اس کا معاہدہ لکھنے والے، اس پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ سارے لوگ ایک حکم میں ہیں)۔

دوسری حدیث شریف میں فرمایا کہ سود کھانا اور سودی معاملہ کرنا گناہ عظیم ہے اور فرمایا کہ ایک درہم کے بقدر سود کھانا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بھی زیادہ بدتر ہے (مشکوۃ ۱/۲۴۶)۔

اب ان تمام نصوص قرآنیہ اور نصوص حدیثیہ کے ذریعہ سے سود کی حرمت کا قطعی ہونا واضح ہے، لہذا ربوا اگرچہ مجمل ہے مگر ان تمام تائیدات کی وجہ سے اس کی حرمت میں پوری طرح قطعیت آگئی ہے، نیز ''احکام القرآن'' تھانوی میں آیت ربوا پر کافی طویل بحث کرنے کے بعد آیت ربوا کو مجمل بتلانے والوں کے قول کو باطل قرار دیا ہے (احکام القرآن للتھانوی ۱/۱۷۶)۔

اس لئے اضطراری ضرورت اور حالت مخمصہ کے بغیر سود کا کوئی جز مباح نہیں ہوسکتا اور نہ ہی اضطراری ضرورت کے بغیر سودی کاروبار جائز ہوسکتا ہے، لہذا تجارت، ایکسپورٹ، امپورٹ، فیکٹری، کمپنی فرم وغیرہ ضرورت کے لئے سود پر قرض لینا اور دینا ہرگز جائز نہیں ہوگا۔

حاجت کی حقیقت:

لغت میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا امر کہ جس کے بغیر انسانی زندگی سخت دشواری سے گذرتی ہو، صاحب ''لغۃ الفقہاء'' نے حاجت کی حقیقت ان الفاظ سے نقل فرمائی ہے: "الحاجة ما تكون حياة الإنسان دونها عسرة شديدة" (لغة الفقهاء: ۱۷۱)۔ (حاجت وہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کی زندگی سخت تنگی کے ساتھ گذر سکتی ہو)۔

اور صاحب ''قواعد الفقہ'' نے حاجت کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ امر جس کا انسان محتاج ہوتا ہے مگر اس کے بغیر بھی بقاء انسانی ممکن ہوسکتی ہے۔ (قواعد الفقہ ۲۵۷)

صاحب ''المنجد'' نے حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "الحاجة ما يحتاج إليه السوال" (المنجد ۱۵۰) (حاجت وہ ہے جس کی وجہ سے انسان دست سوال کا محتاج ہوجاتا ہے)۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء ممنوعہ جن کی ضرورت پیش آتی ہے ان کے اختیار نہ کرنے سے جان یا اعضاء کے تلف ہوجانے کا خطرہ تو نہیں ہے، البتہ ان اشیاء کے اختیار نہ کرنے کی وجہ سے مشقت اور پریشانی میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے، مثال کے طور پر اگر شوہر اپنی بیوی کا سکنی اور نفقہ ادا نہیں کرتا ہے تو دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی مشقت پیش آسکتی ہے، اور اسی طرح جنگی اثاثہ نہ ہونے میں دشمن کے مقابلہ میں دشواری پیش آسکتی ہے، اسی طرح سردی اور گرمی کے کپڑے نہ ہونے کی وجہ سے مشقت میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص شدت بھوک میں مبتلا ہے مگر ہلاکت کا خطرہ نہیں ہے تو اس قسم کے حالات میں اشیاء محرمہ اور امور محرمہ کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس قسم کی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اشیاء مکروہہ کے استعمال کی گنجائش ہوجاتی ہے، اس کو صاحب ''قواعد الفقہ'' نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

''حاجت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعہ سے انسان یا تو حقیقتاً ہلاکت سے بچ جائے، جیسے نفقہ (ضروری خرچ) اور رہائش کے گھر اور سامان جنگ اور گرمی اور سردی بچاؤ کے لئے ضروری کپڑے، یا حکماً (ہلاکت سے بچ جائے) جیسے قرضہ، اس لئے کہ مقروض اپنے پاس موجود نصاب کے ذریعہ اس قرضہ کو ادا کرنے کا محتاج ہے، اپنے اوپر آنے والی اس گرفتاری کو دور کرنے کے لئے جو ہلاکت کے قائم مقام ہے'' (قواعد الفقہ ۲۵۷)۔

علامہ سید احمد حموی نے ''غمز عیون البصائر'' میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے: ''حاجت، جیسے بھوکا آدمی کہ اگر وہ کھانے کے لئے کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہوگا مگر پریشانی اور مشقت میں پڑ جائے گا اور یہ حرام کو مباح نہیں کرتی'' (غمز عیون البصائر: ۱/۱۱۹)۔

''فتاویٰ عالمگیری'' اور ''درمختار'' وغیرہ میں حاجت سے متعلق حکم کو ایک جزئیہ کے تحت اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر قید اور گرفتار کرنے یا مارنے کے ذریعہ سے کلمہ کفر اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ اور شتم نبی کی اجازت نہیں ہے، چاہے قید وگرفتاری، مار پیٹ سے دوچار ہونا پڑے، اس لئے کہ حاجت کے درجے کی مشقت کی وجہ سے ایسے امر حرام کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور کلمہ کفر اور شتم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے (فتاویٰ عالمگیری ۵/۳۸، درمختار ۶/۱۳۵)۔

ضرورت اور حاجت کا فرق:

ماقبل میں ضرورت کے جو پانچ مراتب اور اقسام بیان کئے گئے تھے ان میں سے صرف ضرورت بمعنی اضطرار اور ضرورت بمعنی حاجت سے متعلق بحث کرکے ہمیں حکم شرعی تلاش کرنا ہے، اس لئے کہ یہی دو قسمیں ایسی ضرورت ہیں جن کی وجہ سے امر حرام اور امر ممنوع کے اختیار کرلینے کی اجازت ہوجاتی ہے، اس وقت ہمارے سامنے معرکۃ الآراء مسئلہ یہی ہے کہ قطعی حرام شی کو مباح قرار دینے کے لئے علت اور سبب کے مقام میں حضرات فقہاء جس طرح لفظ ضرورت کو استعمال کرتے ہیں اور عند الضرورۃ یا للضرورۃ جیسے الفاظ استعمال فرماتے ہیں، اسی طرح جو امر مکروہ تحریمی ہوتا ہے یا اس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کی اباحت کے مقام میں بھی لفظ ضرورت سے علت اباحت بیان فرماتے ہیں، اس لئے یہ مقام نہایت اہمیت کا حامل ہے، ظاہر بات ہے کہ دونوں ضرورتیں یکساں نہیں ہوسکتیں، بلکہ اول الذکر ضرورت بمعنی اضطرار اور موخر الذکر ضرورت بمعنی حاجت ہی ہوسکتی ہے، اس لئے ضرورت کی ان دونوں قسموں کے درمیان جو فرق ہے اس کو نصوص شرعیہ کے اقسام اربعہ سے متعلق اس عبارت کو نقل کریں گے جس کو اس رسالہ کے شروع میں اقسام نصوص کے تحت نقل کیا جاچکا ہے، اس کے بعد مزید چھ اصولوں سے فرق کو ثابت کریں گے، پھر الگ الگ مثالوں کے ذریعہ ہر ایک کو واضح کریں گے، عبارت حسب ذیل ہے:

''ادلہ سمعہ چار ہیں: (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالت، جیسا کہ قرآن کریم کے نصوص مفسرہ اور نصوص محکمہ اور وہ احادیث متواترہ جن کا مفہوم قطعی ہو، (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت، جیسا کہ وہ آیات قرآنیہ جن میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے، (۳) اس کے برعکس وہ اخبار آحاد جن کی دلالت قطعی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش نہ ہو، (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت، جیسا کہ وہ اخبار آحاد جن کا مفہوم ظنی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش رکھتا ہو، اول سے فرضیت اور حرمت ثابت ہوتی ہے، ثانی اور ثالث سے وجوب اور کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے اور رابع سے سنت یا مستحب ثابت ہوتا ہے'' (درمختار ۱/۹۵، ۶/۳۳۷)۔

اب اس پر غور کیجئے تو نصوص شرعیہ چار قسموں پر نظر آئیں گی۔ (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالت (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت، ان چاروں میں سے قسم اول وہ ہے جس کا ثبوت قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش بھی نہیں ہوتی، اور قسم ثانی وہ ہے جس کا ثبوت قرآن کریم سے ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے اور قسم ثالث وہ ہے جس کا ثبوت حدیث مشہور یا

خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہوتی، قسم رابع وہ ہے جس کا ثبوت خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے اور قسم اول سے فرض یا حرام کا ثبوت ہوتا ہے، اسی کو "فبالاول یثبت الافتراض والتحریم" کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔ قسم ثانی اور قسم ثالث سے واجب یا کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اسی کو "وبالثانی والثالث الایجاب وکراھة التحریم" سے ذکر فرمایا ہے۔ قسم رابع سے سنت اور مستحب یا کراہت تنزیہی اور خلاف اولیٰ کا ثبوت ہوتا ہے اسی کو "وبالرابع تثبت السنیة والاستحباب" سے ذکر فرمایا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ حرام کے ثبوت کے لئے ایسی آیت قرآنی یا خبر متواتر کا ہونا لازم ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، لہٰذا جو حکم قرآن کریم سے ثابت ہو مگر آیت قرآنی میں تاویل کی گنجائش بھی ہو یا حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے تو اس سے حرام کا ثبوت نہیں ہو سکتا، بلکہ مکروہ تحریمی ہی کا ثبوت ہو سکتا ہے، بالفرض اگر کوئی مجتہد اس کو حرام کہہ بھی دے گا تو دوسرا مجتہد اس کے حرام ہونے کا انکار بھی کر دے گا، اور جس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کے اوپر قطعی حرام ہونے کا حکم نہیں لگ سکتا۔

کسی فعل کی ممانعت جب دلیل قطعی سے ہوتی ہے تو اس سے حرام مراد ہوتا ہے اور جب دلیل ظنی سے ہوتی ہے تو اس سے مکروہ ہوتا ہے۔

اخف المفسدتین:

جب دو حکم نص قطعی سے ثابت ہو جائیں تو دونوں کی فرضیت مسلم ہے اور دونوں میں سے کسی کو بھی ترک کر دینا امر مقید ہے، اور اصول یہ ہے کہ جب اس طرح دو امر مفسد جمع ہو جائیں تو غلبہ مصلحت کی رعایت میں اخف مفسدہ کو برداشت کر کے اشد مفسدہ کو ترک کر دینے کا حکم ہے، اسی کو علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباہ ۱۳۵)۔ (جب دو امر مفسد کا آپس میں تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں ان دونوں میں سے اخف مفسد کا ارتکاب کر کے اعظم ضرر مفسد کے ترک کرنے میں رعایت کی جائے گی)۔

اور علامہ ابن نجیم نے دوسری جگہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "لو كان أحدهما أعظم ضررا من الأخر فإن الأشد يزال بالأخف" (الاشباہ ۱۳۲)۔ (اگر دو امر مفسد میں سے ایک کا ضرر دوسرے سے زائد بڑھا ہوا ہو تو اخف ضرر کو برداشت کر کے اشد ضرر کو ختم کر دیا جاتا ہے)، اور اس اصول کے تحت حضرات فقہاء نے بیشمار جزئیات کا استخراج فرمایا ہے، اس کے متعلق دو جزئیہ بطور نظیر ہم یہاں پر پیش کر رہے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے، جیسا کہ (سورۂ حج) کی اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے: "واجتنبوا قول الزور" (سورۂ حج: ۳۰) (جھوٹی باتوں سے بچتے رہو)۔

اس آیت کریمہ سے جھوٹ کا قطعی حرام ہونا واضح ہو گیا، لہٰذا جھوٹ بولنا بہت بڑا مفسدہ ہوگا، اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر قطعی طور پر اس حکم کی بھی تاکید فرمائی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو فریق میں لڑائی جھگڑا اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو ان کے درمیان صلح کر دیا کریں، اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "وإن طائفتان من المومنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما" (سورۂ حجرات: ۹)۔ (اور اگر دو فریق مسلمانوں کے آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرا دو)۔

دوسری آیت میں ارشاد فرمایا: "إنما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين أخويكم" (سورۂ حجرات:)۔ (مسلمان تو سب بھائی ہیں اس لئے اپنے دو بھائیوں میں اصلاح کر دیا کرو)۔

تیسری جگہ ارشاد فرمایا: "فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم" (سورۂ انفال: ۱)۔ (اللہ سے ڈرو اور اپنے باہمی تعلقات کی اصلاح کرو)۔

ان تینوں آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے دو فریق کے درمیان صلح کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور آیت زور میں جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے، لہٰذا جھوٹ بولنا بھی مفسدہ ہوگا اور دونوں فریق کے درمیان صلح کرنے کی قدرت ہوتے ہوئے صلح نہ کرنا بھی مفسدہ ہے، لیکن صلح نہ کرنے کا مفسدہ جھوٹ کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے دو فریق کے درمیان صلح کی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر اگر جھوٹ کی ضرورت پیش آ جائے تو جھوٹ بولنا جائز ہو جائے گا۔

اسی کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "جھوٹ مفسدہ محرمہ ہے اور جب وہ ایسی مصلحت پر شامل ہو جائے جو جھوٹ سے بڑھا ہوا ہو تو ایسی صورت میں وہ جائز ہو جاتا ہے، مثلاً لوگوں کے مابین اصلاح کرنے کی غرض سے، اسی طرح بیوی کی اصلاح کی وجہ سے (تو جائز ہے) اور یہ قسم درحقیقت دو مفسدوں میں سے اخف کے ارتکاب کی طرف راجع ہے "خواہ عام ہو یا خاص" (الاشباہ: ۱۴۹)۔

دوسری طرف نماز کو اپنے وقت میں پابندی کے ساتھ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے: جس کو اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ "وأقيموا الصلوة" کے الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے، لہٰذا ستر عورت، استقبال قبلہ، اور طہارت کے بغیر نماز پڑھنا ایک مفسدہ ہے اور نماز کو اپنے وقت میں نہ پڑھنا دوسرا مفسدہ ہے اور ترک صلوٰۃ کا مفسدہ ترک شرائط کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے ترک صلوۃ کے مفسدہ کی رعایت کرتے ہوئے ترک شرائط کے مفسدہ کو برداشت کرلیا جائے گا اور مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہوجانے کی حالت میں بھی نماز پڑھنے کا حکم ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "اور کبھی مفسدہ کے مقابلہ میں غلبہ مصلحت کی رعایت کی جاتی ہے، چنانچہ اسی قبیل سے وہ نماز ہے جو اپنی شرائط، مثلاً طہارت، ستر عورت، استقبال قبلہ میں سے کسی شرط کے مختل (مفقود) ہونے کے ساتھ پڑھی جائے تو اس میں عظمت خداوندی میں کوتاہی پیدا ہوجانے کی وجہ سے مفسدہ موجود ہے، کیونکہ اللہ سے سرگوشی اور مناجاۃ حالت کمال میں کی جاتی ہے، مگر جب ان شرائط میں سے کسی شرط کی ادائیگی متعذر ہوجائے تو اس شرط کے بغیر نماز جائز ہوجاتی ہے، اس شرط کے فوت ہوجانے کے مفسدہ پر مصلحت صلوٰۃ کو ترجیح دینے اور مقدم رکھنے کے لئے" (الاشباہ ۱۴۸)۔

رکن اصلی اور رکن زائد:...... مامور بہ جو قطعی فرض ہوتا ہے اس کے ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں: ۱۔ رکن اصلی، ۲۔ رکن زائد

رکن اصلی:

کسی شی کے رکن اصلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس رکن کے بغیر شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اگر رکن اصلی پر قدرت نہ ہو تو ضرورت بمعنی اضطرار کی وجہ سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ فرض بھی ساقط ہوجاتا ہے، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "الركن الأصلي ما لا يسقط إلا بضرورة (در مختار ۱۰۴۲۶)

اب اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ رکن اصلی اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے، مگر ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

رکن زائد:

کسی شئ کے رکن زائد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے اگر ادا نہ کرسکے تو وہ رکن ساقط ہوجاتا ہے اور اصلی شی اپنی جگہ صحیح ہوکر باقی رہ جاتی ہے، حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے: "إن الركن الزائد وما يسقط في بعض صور من غير تحقق ضرورة" (در مختار ۱۰۴۲۶)۔ (رکن زائد وہ ہے جو تحقق ضرورت کے بغیر بعض صورتوں میں ساقط ہوجائے)۔

مثال کے طور پر نماز میں قیام، قرأت، یہ سب ارکان زائد ہیں، ان کا حکم اگرچہ نص قرآنی سے ثابت ہے مگر ان کے مفہوم میں تاویل کی گنجائش ہونے کی وجہ سے رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہی ہوں گے۔

عموم بلویٰ:...... عموم بلویٰ سے متعلق ہمیں تین باتیں عرض کرنی ہیں: (۱) عموم بلویٰ کی تعریف (۲) عموم بلویٰ کا حکم (۳) عموم بلویٰ کی مثالیں۔

عموم بلویٰ کی تعریف:

عموم بلویٰ کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی امر لوگوں کے درمیان معلومات یا معمولات کے اعتبار سے مشہور ہوجائے اور لوگ اس امر کے اختیار کرنے پر مجبور ہوجائیں، اسی وجہ سے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے درمیان کوئی امر متعارف اور معمول بہا ہوجائے اور اس امر کے اختیار کرنے میں عام لوگ مبتلا ہوجائیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی خبر واحد اس امر کے خلاف وارد ہوجائے تو عموم بلویٰ کے مقابلہ میں حدیث کو معمول بہا قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ عام لوگوں کے مبتلا ہونے کی وجہ سے وہ امر موجب رخصت قرار پائے گا، اس کو صاحب "لغۃ الفقہاء" نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

"عموم بلویٰ نام ہے کسی امر کے لوگوں کے مابین علمی یا عملی اعتبار سے اس طرح شائع وذائع ہوجانے کا کہ لوگ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوں اور اسی سے حنفیہ کا قول ہے کہ خبر واحد پر ان چیزوں میں عمل نہیں کیا جائے گا جس میں عموم بلویٰ ہو اور عموم بلویٰ رخصت کو ثابت کرنے والا ہے" (لغۃ الفقہائی، ۱۱۰)۔

عموم بلویٰ کا حکم:

عموم بلویٰ کا شرعی حکم یہی ہے کہ جب کوئی امر محظور امت کے درمیان عام ہوجائے اور اس امر سے بچنا دشوار گذار ہوجائے اور اکثر وبیشتر لوگ اس امر میں مبتلا ہوجائیں تو ایسی صورت میں اس میں تخفیف آجاتی ہے، حضرات فقہاء نے اس کو اس طرح واضح فرمایا ہے کہ جب کوئی امر اپنی اصل کے اعتبار سے حرام ہو تو

عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے اور حکم میں تخفیف ہوکر کبھی کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے، مثلاً بلی کا جھوٹا، اور اگر عموم بلوی نہ ہوتو علی حالہ باقی رہتا ہے، جیسے گدھے کا گوشت۔ (درمختار ۶/۳۳۶)۔

عموم بلوی کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے میں اگر کوئی خبر واحد معارض ہوجائے تو خبر واحد کو معمول بہا قرار نہ دے کر ابتلائے عام کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے کی اجازت ہوجاتی ہے اور عموم بلوی موجب رخصت ہوجاتا ہے (لغۃ الفقہاء ۳۲۲)۔

اس کی بہت سی مثالیں کتب فقہ میں مذکور ہیں، جیسے غسالہ میت، گوبر کی راکھ، پیشاب کی باریک چھینٹیں، ناپاک چربی، بیع وفا، پتھر سے استنجاء، ترنجاست سے جوتے کی پاکی وغیرہ۔

عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق؟

یہ جو سوال کیا جاتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے، میرے نزدیک یہ سوال ہی قابل ترمیم ہے، کیونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں ایک چیز ہے، اس ضرورت سے مقابلہ کیا جارہا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ عرف الگ چیز ہے اور عموم بلوی الگ سے دوسری چیز ہے، کیونکہ بہت سے امور ایسے ہیں جو عموم بلوی کے دائرہ میں تو آتے ہیں، مگر عرف کے دائرہ میں نہیں آتے، مثلاً طین شارع کا مسئلہ، گوبر کی راکھ کا مسئلہ، پیشاب کی چھینٹوں کا مسئلہ، غسالہ میت کا مسئلہ، ناپاک چربی سے صابن بنانے کا مسئلہ، ترنجاست سے جوتے کی پاکی کا مسئلہ، ان تمام مسائل کا تعلق عموم بلوی سے تو ہے مگر عرف سے نہیں ہے، بعض جزئیات ایسے بھی ہیں جن کا تعلق کبھی عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہوجاتا ہے مگر بہت قلیل درجہ میں ہے، مثال کے طور پر بیع الوفاء کا مسئلہ کے کہ اس کا تعلق عرف سے بھی ہے اور عموم بلوی سے بھی ہے، اسی طریقہ سے "نسیج الحائک" کی اجرت اور پولیوں کو کاشتکار کی کھیتی کی کٹائی کی اجرت میں دینے کا مسئلہ، یہ چند مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہوسکتے ہیں، ہاں البتہ یہ سوال درست ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں الگ الگ مستقل اصول ہیں یا ضرورت کے تحت داخل ہیں، اس کے بعد اب اصل سوال کا جواب یہ ہے کہ ضرورت عامہ کا تعلق عموم بلوی سے بھی ہوتا ہے اور عرف سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ ضرورت کا معنی اور مفہوم ان دونوں کے اندر داخل ہے مگر ضرورت بمعنی اضطرار کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ ضرورت بمعنی حاجت ہی کے ہیں جو عموم بلوی کے ذیل میں پیش کئے گئے مثالوں سے واضح ہوسکتا ہے، نیز عموم بلوی تو ضرورت عامہ سے الگ ہوکر مستقل اصول نہیں ہے بلکہ شئی واحد ہے مگر عرف ضرورت عامہ سے الگ ہوکر ایک الگ مستقل اصول ہے، جو "رسم المفتی" کی اس عبارت سے واضح ہوسکتا ہے:

"اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا فقالوا تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة" (رسم المفتی ۹۵)۔ (معلوم ہونا چاہیے کہ عرف وعادت کا بہت سارے مسائل میں اعتبار ہوتا ہے حتی کہ اصولیین نے اس کو مستقل اصل کی حیثیت دیتے ہوئے فرمایا کہ عادت واستعمال کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے)۔

ضرورت عامہ وضرورت خاصہ کا فرق:

ضرورت عامہ:...... ضرورت عامہ وہ ہے جس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہوتا ہے اور عام یا اکثر لوگ اس امر میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں اور عام لوگوں کو اس امر سے بچنے کے لئے چارہ کار نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ عقد مزارعت، عقد اجارہ، عقد مضاربت وغیرہ کے مسائل ہیں، ان تمام مسائل میں منافع کی جہالت کی وجہ سے اصولاً جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن ضرورت عامہ اور حاجت عامہ کی وجہ سے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔

ضرورت خاصہ:...... ضرورت خاصہ اس کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق ہر فرد کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ فرد واحد یا مخصوص افراد کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جیسا کہ محرم کا ضرورت کی بنا پر ہدی کے جانور پر سوار ہونا، خارش (کھجلی) کی وجہ سے ریشم کا کپڑا پہن لینا اور نابالغ لڑکی یا لڑکا کا نکاح ولی ابعد کے ساتھ کردینے کے بعد بوقت بلوغ خیار بلوغ کا حاصل ہوجانا، باندی کو آزادی کے بعد خیار عتق کا حاصل ہوجانا اور غیر کفو میں بالغ لڑکی کے نکاح کرنے سے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوجانا وغیرہ، ان سب مسائل کا تعلق ضرورت خاصہ سے ہے، ضرورت عامہ سے نہیں۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت سے متعلق مسائل

مفتی محی الدین [1]

آج کے دور میں معاشرت وتمدن کے انداز جدید نے کچھ نئی شکلوں اور ہیئات کو جنم دیا ہے، لیکن کیفیات واشکال کے تغیر سے حقائق تبدیل نہیں ہوا کرتے اور دین اسلام نے حقائق کو اس طرح واضح کردیا ہے اور احکام کو حقائق کے ساتھ اس طرح وابستہ کردیا ہے کہ حقیقت، خواہ کسی پیرائے اور لباس میں آجائے علمائے وقت کی نگاہیں اس کو تاڑ لیتی ہیں اور حقیقت کا حکم اس پر منطبق کرہی دیتی ہیں، کوئی بھی وقوع پذیر حقیقت حکم شرع سے خالی نہیں ہے۔

''الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتي ورضیت لکم الاسلام دینا...... فمن اضطر في مخمصة غیر متجانف لإثم فإن اللہ غفور رحیم'' (سورۂ مائدہ:۳)۔ (آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین پورا کردیا اور اپنا فضل تم پر تمام کردیا اور اسلام کے کامل ودائم دین ہونے پر اپنی خوشی کا اعلان کردیا)۔

آیت کریمہ زیر بحث مسائل کے سیاق وسباق میں رکھی گئی ہے، حرم کے شکار اور اسلام کے آخری رکن حج بیت اللہ کی قربانیوں اور عام ذبائح کی حلت وحرمت اور مضطر کے احکام کی آیات کے بیچ اس آیت کریمہ کا مقام بتلارہا ہے کہ دین کا کمال یہ ہے کہ عزائم ورخص کا مجموعہ ہو، اگر عزائم ہی عزائم ہوں تو انسان کی طاقت کو اس کی تاب نہیں ہے اور صرف رخص ہوں تو بلند عزائم اور فراخ حوصلہ والوں کے لئے بشارت کا موقع نہ رہے گا، اس لئے کمال اعتدال میں ہے۔

''فمن اضطر في مخمصة غیر متجانف الإثم فإن اللہ غفور رحیم'' (سورۂ مائدہ:۳)۔ (پس جو شخص مجبور وبے قرار ہوجائے سخت بھوک کی حالت میں درانحالیکہ گناہ (نافرمانی) کی طرف مائل نہ ہو (اور ان محرمات کا استعمال طاقت حکم الٰہی میں کرے) تو بالیقین اللہ تعالیٰ بہت ہی بخشنے والا اور نہایت مہربان ہے)۔

یہی وہ آیت کریمہ ہے جس سے ضرورت کی حقیقت اور اس کی تعریف سمجھ میں آتی ہے۔

ضرورت کی تعریف:

''ضرورت یہ لفظ ضرر سے مشتق ہے، اصطلاحاً ضرورت اس نازلہ کو کہتے ہیں جس کا دفعیہ نہ ہوسکے، اور ضرورت ایک دوسرے معنی میں بھی مستعمل ہے، یعنی بدیہی چیز جس کو عام آدمی بھی سمجھ لے اور اس کے سمجھنے سمجھانے میں کسی غور وفکر اور دلیل ڈھونڈنے کی ضرورت نہ ہو'' (قواعد الفقہ ۳۵۸)۔

''حاجت اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج ہو، لیکن اس کے بغیر باقی رہ سکتا ہے اور ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری ہو اور فضول اس کے خلاف ہے'' (قواعد الفقہ ۲۵۷)۔

علامہ حموی نے ابن نجیم کی ''الاشباہ والنظائر'' کے حاشیہ میں ''فتح القدیر'' سے یوں تشریح نقل کی ہے:

فرماتے ہیں: ''اس مقام پر پانچ درجے ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول، ضرورت، انسان کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اگر ممنوعہ کو نہ کھائے تو ہلاک ہوجائے گا جب کہ وہ ہلاکت کے قریب پہنچ بھی چکا ہو اور یہ حالت حرام کے استعمال کو جائز کردیتی ہے، حاجت کی مثال وہ بھوکا آدمی ہے جو کھانے کی چیز نہ پاسکے تو ہلاک تو نہیں ہوگا، لیکن سخت محنت وتکلیف میں مبتلا ہوگا اور یہ (حالت) حرام کو جائز نہیں کرتی، ہاں روزہ کو توڑنے کی اجازت دیتی ہے اور منفعت جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی کی اور بکری کے گوشت کی خواہش رکھتا ہو اور مرغن غذاؤں کی خواہش کرے۔ زینت جیسے کہ مٹھائی اور شکر کا خواہشمند اور فضول حرام ومشتبہ اشیاء کو کھاپی لینے میں جری ہوجانا اور گنجائش نکال لینا'' (حاشیہ حموی الاشباہ، ج ۱ ص ۱۷۷)۔

[1] دار العلوم فلاح دارین، گجرات۔

ضرورت کی عام فہم تعریف:

ظاہر بات ہے کہ مذکورہ تعریفات میں کچھ تشنگی اور ایجاز محسوس ہوتا ہے اس لئے حضرت علامہ حموی کی پیش کردہ تعریف اور آیات کریمہ سے ماخوذ مفہوم کو عام فہم انداز میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے:

ضرورت: ایسی حالت ہے جو مکلف شخص کو درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے منہیات کے ارتکاب پر جان لیوا مشقت واقعی فی الحال کی بنا پر مجبور ہوجاتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ احکام شرع سہولت ورخصت کو چاہتی ہے اور حرام قطعی اور دیگر محظورات کو مباح کردیتی ہے۔

حاجت: ایک حالت ہے کہ انسان مکلف پر طاری ہوکر حکم شرعی کو بجالانے سے مانع بن جاتی ہے، مشقت شدیدہ غیر مہلکہ فی الحال کی وجہ سے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ سہولت ورخصت کو چاہتی ہے اور ممنوعات شرعیہ کو مباح کردیتی ہے، جیسے رمضان المبارک کا روزہ شدید بھوک میں جو جان لیوا نہ ہو توڑ دینا۔

منفعت: اس حالت کو کہتے ہیں کہ انسان مقوی عمدہ غذاؤں اور بیش بہا لباس کی خواہش کرے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل جائز ہے۔

زینت: وہ حالت ہے جس میں انسان من چاہی لذیذ ماکولات ومیوہ جات اور آرائش کے لباس اور زیورات کی خواہش کرے جو ضروری غذاؤں اور ملابس سے زائد ہوں، اس کا حکم یہ ہے کہ عند الشرع ناپسندیدہ ہے، اس کے مطابق عمل مکروہ تنزیہی ہے۔

فضول: وہ حالت ہے جس میں انسان راحت کے اسباب کو اختیار کرنے میں حرام اور مشتبہ چیزوں سے بے پرواہ ہوکر پھیل پڑتا ہے، یہ حالت عند الشرع بری اور قابل مذمت ہے، اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

ضرورت کی حقیقت:

مذکورہ تعریفات سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کی حالت میں اصل موثر مشقت ہے، جس قدر مشقت شدید ہوگی اسی قدر تخفیف وترخیص بھی زیادہ ہوگی، اور اسی بنیاد پر حاجت وغیرہ کے درجات اور اس کے بقدر تیسیر اپنے مواقع میں ثابت ہوتی ہے، کیونکہ شریعت اسلامیہ میں یسر کو ملحوظ رکھا گیا ہے، اسی کے پیش نظر یہ اصول مستنبط ہوئے ہیں۔ "المشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والحرج مدفوع" مشقت تسہیل اور یسر کے حصول کا سبب ہے، ضرر اور نقصان کا ازالہ مطلوب ہے، حرج اور ضیق تنگی کا دفعیہ منظور ہے۔

ان مذکورہ بالا دو اصول سے ایک تیسرا اصول متخرج ہوا ہے، وہ یہ ہے: "الضرورات تبيح المحظورات" (مجبوریاں ممنوعات شرعیہ کی اجازت دے دیتی ہیں)۔

اقسام مشقت اور ان کے نتائج:

مشقتوں سے رخصتیں اور سہولت عبادات اور غیر عبادات میں حاصل ہوتی ہیں، مشقت کی تین قسمیں ہیں: مشقت عظیمہ، مشقت متوسطہ، مشقت ادنیٰ۔

پھر عبادات وغیر عبادات میں ان تینوں اقسام میں بھی کچھ درجات متفاوتہ قائم ہوتے ہیں۔

مشقت عظیمہ: وہ مشقت ہے جس میں جان کا خطرہ یا اعضاء جسمانی یا اس کے منافع کے تلف وضیاع کا خطرہ ہو۔

مشقت متوسطہ: جس میں زیادہ مرض یا شفاء میں دیر لگنے کا خطرہ ہو۔

مشقت ادنیٰ: جس میں مذکورہ بالا خطرہ نہ ہو محض تکلیف اور مزاج کا تغیر ہو۔

مشقت ادنیٰ اور اصل مشقت (جو عبادات میں رہتی ہیں عبادات جس سے خالی نہیں رہتی ہیں) کسی تخفیف ورخصت کا سبب نہیں ہے، مشقت ادنیٰ عارضی جیسے بخار، سر کا درد، بدن میں معمولی درد وتکلیف سے فرائض وواجبات میں تخفیف نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ہر عبادات کی اصل مشقت جیسے غسل ووضوء میں سردی لگنا (ٹھنڈک) گرمی میں روزہ کی شدت، حج وجہاد میں مشقت سفر، کہ عام طور پر حج وجہاد کے لئے مشقت سفر برداشت کرنی ہوتی ہے، لیکن یہ مشقت حج وجہاد کے اندر کسی تخفیف کا سبب نہیں ہے، اسی طرح حد جرم کی تکلیف، زنا میں رجم، مختلف مجرموں کو قتل کی سزا، یہ مشقتوں سے خالی نہیں ہے، بلکہ ان میں مشقت مطلوب ہے، اس لئے نفس مشقت ان مواقع میں تخفیف کا سبب نہیں ہے۔

اسباب تخفیف

جن مواقع میں مشقت عظیمہ یا متوسطہ کا وجود ہوتا ہے ان مواقع کو اسباب تخفیف کہا جاتا ہے، اسباب تخفیف سات ہیں:

پہلا سبب: سفر ہے جو خود مشقت کے قائم مقام ہے۔ سفر کی دو قسمیں ہیں، پہلا وہ سفر شرعی جو تین دن تین رات اور آج کل ۷۷ کلومیٹر کا ہوتا ہے، سفر شرعی کے ساتھ جو تخفیفات متعلق ہوتی ہیں وہ یہ ہیں:

قصر صلوٰۃ، افطار روزہ (روزہ نہ رکھنا) ایک دن اور رات سے زائد موزوں پر مسح کی اجازت اور قربانی کا سقوط وغیرہ۔

دوسرا وہ سفر جو شرعی مسافت سے کم ہو، مسافت طویلہ جس میں نہ ہو، اس کے ساتھ بھی بقدر مشقت کچھ تخفیفات متعلق ہیں، اگر چہ یہ مشقت متوسطہ کا اعلیٰ درجہ نہیں ہے، پھر بھی موجب تخفیف ہے، جیسے عیدین اور جمعہ وجماعت کا ترک، سواری پر نفل کی اجازت، تیمم کا جائز ہونا، سفر میں معیت کے لئے بین الازواج قرعہ اندازی کرنا۔

دوسرا سبب: تخفیف مرض ہے جس کے تحت متعدد تخفیفات ہیں جیسے جان یا عضو کی ہلاکت یا مرض میں اضافہ اور شفا میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو تیمم کا جواز، بیٹھ کر اشارہ سے نماز، رمضان مبارک میں شیخ فانی کے لئے روزہ کے بجائے فدیہ کا کافی ہونا، محظورات احرام کی فدیہ کے ساتھ اباحت، اچھو لگ جائے تو لقمہ کو بذریعہ شراب اتارنے کا جواز، طبیب کے لئے مستور اعضاء پر نظر کا جواز، اور تداوی بالنجاسات وبالخمر کا جواز علی اختلاف القولین۔

یہ سب تخفیفات مشقت عظیمہ اور متوسطہ کے متفاوت درجات کے تحت آتی ہیں اور طہارت، عبادت، نماز، روزہ، حج سے متعلق ہیں اور تداوی سے متعلق بھی ہیں، بعض ضرورت کی بنیاد پر اور بعض حاجت کی بنیاد پر حاصل ہو رہی ہیں۔

تیسرا سبب: اکراہ ہے جس کی تفاصیل مشہور ہیں اور آئندہ کچھ اہم مسائل کا تذکرہ آئے گا، انشاء اللہ۔

چوتھا سبب: نسیان ہے ضرورت کے وقت کسی چیز کا ذہن میں نہ آنا، عبادات میں نسیان کی وجہ سے تخفیف آتی ہے، حقوق اللہ میں کم از کم گناہ ساقط ہو جاتا ہے، حقوق العباد میں نسیان کو عذر قرار نہیں دیا گیا ہے، اگر بھول سے کسی کا مال ضائع کر دیا تو ضمان لازم ہوتا ہے۔

حقوق اللہ میں نسیان کہیں مسقط حکم ہوتا ہے کہیں مسقط حکم نہیں ہوتا، جیسے نمازی کھانا کھانے لگے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اگر چہ نسیان ہو، کیونکہ ایسی حالت میں نسیان کا کوئی سبب نہیں، بلکہ نماز کی ہیئت کنذا ئی مذکر ہے کہ نماز پڑھ رہا ہے، ہاں قعدہ اولیٰ میں سلام پھیر دینا مفسد نہیں ہے، اس لئے کہ قعدہ کی ہیئت سلام کا موقع ہے تو نسیان کا داعی موجود ہے، جیسے روزہ دار کا بھول سے کھا پی لینا، روزہ کے لئے مفسد نہیں ہے، حکم ساقط ہو جاتا ہے، اور ذبیحہ پر تسمیہ اگر نسیاناً چھوٹ جائے تو حکم ساقط ہو جاتا ہے اور ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ حالت ذبح خلاف مزاج اور ہیبت وخوف کی حالت ہے، طبیعت اس سے گھبراتی ہے، دل مرعوب ہوتا ہے تو غفلت ہو جاتی ہے۔

عبادات میں چند مسائل ایسے ہیں کہ جہاں نسیان عفو نہیں ہے۔

اگر محدث بعض اعضاء کا دھونا بھول جائے، فرض نماز میں بھول سے خود کو قیام سے عاجز سمجھ کر بیٹھ کر نماز پڑھے حالانکہ قیام سے عاجز نہ تھا، تو نماز درست نہ ہوگی۔ کفارہ میں رقبہ کو بھول کر روزہ رکھ لئے پھر یاد آیا کہ رقبہ ہے تو کفارہ ادا نہ ہوا، اگر ناپاک پانی سے بھول کر وضو کر لیا تو معاف نہیں ہے، ایسے ہی محظورات احرام کو نسیان میں کر لیا تو جنایت کا صدقہ یا ہدی وغیرہ ساقط نہ ہوگی (حاشیہ حموی الاشباہ، ج ا ص ۲۴۵)۔

پانچواں سبب: جہالت ہے، جہالت کی وجہ سے بھی کچھ تخفیفات حاصل ہوتی ہیں۔

چھٹا سبب: عسر اور عموم بلویٰ ہے، عام ابتلاء جو غیر اختیاری اسباب کے ماتحت پیش آ جائے اس کی بنیاد پر کثیر تخفیفات ہیں اور دین کے ہر شعبہ میں ہیں، چند مثالیں پیش ہیں۔

راستہ کا کیچڑ: صحیح قول کے مطابق اگر کیچڑ میں نجاست ہو تو ناپاک ہے ورنہ نہیں، بزازیہ میں ہے کہ اگر کیچڑ میں چلے پھر اسے کیچڑ لگ جائے تو اگر اس میں نجاست کا اثر نہ ہو تو دھونا واجب نہیں ہے، لیکن نماز پڑھنے کے لیے احتیاطاً دھو لیا جائے۔

بچوں کا منہ: پاک ہے، بچوں کو قے بھی ہوتی ہے، بچہ کوئی بھی چیز منہ میں رکھ لیتا ہے۔ نجاست نظر نہیں آتی۔

گوبر کا غبار (اڑکر کپڑوں پر، فرش پر اور جسم پر لگ جاتا ہے پھر پانی لگ جانے سے تر ہوکر مکمل غبار ناپاک ہوجانا چاہیے لیکن عام ابتلاء کی وجہ سے معفوعنہ قرار دیا گیا)، بچوں کے لئے قرآن کریم کو بے وضو چھونا تعلیم کی حاجت کی بناء پر جائز ہے، مشقت نزع سے بچنے کے لئے حالت اقامت میں موزہ پر مسح جائز ہے، یہ طہارت کے سلسلہ کی تخفیفات ہیں۔

شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے، موسم گرما میں ظہر کے لئے ابراد کا حکم، سخت بارش کی وجہ سے جماعت کا ترک اور اعذار مشہورہ کیچڑ وغیرہ کی وجہ سے جمعہ کی نماز چھوڑ دینا جائز ہے، یہ عبادات کے سلسلہ کی تخفیفات ہیں۔

اکل میتہ اور اکل مال غیر مع ضمان البدل بھی عسر کی تخفیفات میں شامل ہیں۔

ساتواں سبب: نقص ہے، عقل میں نقصان بھی سبب تخفیف ہے، بچہ مکلف نہیں ہے، مجنون مکلف نہیں ہے، عورتوں پر جہاد، جماعت و جمعہ اور جزیہ عائد نہیں ہوتا، ریشمی لباس اور سونا چاندی کے زیورات ان کے لئے جائز ہیں (الاشباہ والنظائر)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں احکام شرع کے مقابلہ میں مکلفین پر مشقت یا ضعف طاری ہوتا ہے وہاں کسی نہ کسی درجہ میں تخفیف آتی ہے، خواہ مشقت بدرجہ ضرورت ہو یا بدرجہ حاجت اور پھر حاجت کے جس درجہ میں بقدر درجہ رخصت حاصل ہوتی ہے۔

عموم بلویٰ:

اسباب کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ عموم بلوی بھی اسباب تخفیف میں شامل ہے اور حاجت ہی کے درجات میں اس کا شمار ہے، وہ جدا مستقل کوئی سبب نہیں ہے۔

تعریف: کسی ممنوع چیز کے لئے ایسے غیر اختیاری اسباب وحالات کا پیدا ہوجانا جس سے اس شی ممنوع میں ابتلاء عام ہوجائے اور اس سے احتراز میں مشقت عظیم ہو عموم بلویٰ کہلاتا ہے، جیسے ضرورت مشقت شدیدہ کا مقتضی ہے، ایسے ہی عموم بلوی بھی مشقت ہی کا مقتضی ہے، اس لئے ضرورت حاجت سے الگ جنس نہیں ہے، بلکہ حاجت ہی کی ایک نوع ہے۔

جیسے معذور کی نجاست کہ جب کبھی دھوتا ہے پھر خارج ہوتی ہے تو ایسی مشقت شدیدہ کی بناء پر اسی حالت میں نماز کی اباحت ثابت ہوجاتی ہے، کپڑوں میں پسوؤں اور کھٹملوں کا خون اگر چہ کثیر ہوجائے، بلی کا پیشاب پانی کے برتنوں کے سوا (کپڑوں، فرش وغیرہ) میں معاف ہے، پانی کے برتنوں کو ڈھانپ کر رکھنے کی عادت ہے اور کوئی دقت بھی نہیں ہے اسی طرح چمگادڑ کے پیشاب کو معاف رکھا گیا ہے، نجاست کی بھاپ کو معاف رکھا گیا ہے، راستہ پر پانی کا چھڑکاؤ ہوا جب تک یقین نجاست نہیں ہے پاک ہے۔

سواری سے قبل سواری کو نہلانا ضروری نہیں ہے وغیرہ مختلف امثلہ ہیں، جس سے عموم بلوی اور حاجت میں مناسبت معلوم ہوتی ہے۔

حاجت:

حاجت میں مشقت اگر چہ ضرورت کے مقابلہ میں کم ہے اور بعض مواقع میں تو مشقت بہت کم ہوتی ہے پھر بھی تخفیف آجاتی ہے، جیسے گذشتہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے، سخت بارش اور کیچڑ وغیرہ اعذار مشہورہ سے ترک جمعہ و جماعت جائز ہے۔

ضرورت میں درجہ اضطرار ہوتا ہے، لیکن حاجت کہیں ضرورت کے درجہ میں آکر ضرورت کے حکم تخفیف کو ثابت کردیتی ہے، اگر چہ اضطرار کی کیفیات نہ ہوں، انفرادی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں اور اجتماعی معاملات میں بھی۔

حمام میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے، حالانکہ پانی کے استعمال اور وقت کی جہالت مانع ہے، پھر بھی عمومی حاجت کی وجہ سے بیوع کے عام اصول سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

اہل بخارا پر کثرت دیون کی وجہ سے ان کے لئے "بیع الوفاء" کو جائز قرار دیا گیا، عامۃ الناس کی حاجت کو پیش نظر رکھا گیا، اسی طرح محتاج کے لئے "ربح" کی ادائیگی کے ساتھ قرض کو جائز قرار دیا گیا، اگر چہ حاجت درجہ اضطرار میں نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دس روپے قرض دینے اور مقترض کے

لئے ہر دن کچھ نفع مقرر کر دیا گیا، (الاشباہ) ایسے ہی غرباء کی عمومی حاجت کے لئے بیع سلم جو در حقیقت بیع معدوم ہے، خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا، استصناع کو بھی حاجۃً ہی جائز قرار دیا گیا ہے۔

مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا ایک عمومی حاجت ہے، اضطرار کے درجہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن خلاف قیاس ہونے کے باوجود جائز قرار دیا گیا ہے، اسی لئے گھر کے بدلہ گھر کا اجارہ جائز نہیں ہے، کیونکہ دونوں کی منفعت ہم جنس ہونے کی وجہ سے تبادلہ منفعت کی حاجت نہیں ہے (الاشباہ)۔

ضرورت وحاجت کا اعتبار:

ضرورت وحاجت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کوئی بھی موقع پر ثابت وظاہر ہو سکتی ہے، اس کے لئے کوئی تحدید نہیں ہے، جیسے کہ گذشتہ تشریحات وامثلہ سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہر شعبہ میں ہوا ہے، جہاں بھی ضرورت وحاجت متحقق ہوگی، اس کی تاثیر ظاہر ہوگی، یہ تاثیر کہیں رفع اثم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے کہیں رفع حکم کی صورت میں، کہیں منہی عنہ کی اباحت کی صورت میں اور کہیں ارتکاب منہی عنہ کے وجوب یا استحباب کی صورت میں، کہیں رخصت کی صورت میں اباحت ہوتی ہے اور کہیں عزیمت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جو امثلہ گذشتہ میں غور کرنے سے اور آئندہ ابحاث سے معلوم وواضح ہوتا ہے۔

حقوق العباد وحقوق اللہ میں بھی حاجت کا اعتبار ہوا ہے، انفرادی یا اجتماعی دونوں صورتوں میں، چنانچہ مظلوم کے لئے ظالم کی غیبت، معاملات میں دفع ظلم کے لئے یا استیفاء حق کے لئے رشوت دینا من وجہ انفرادی حاجت ہے، اپنے نفقہ واجبہ کو شوہر کے مال سے بلا اجازت وصول کر لینا جب کہ شوہر مانع یا بخیل ہو، جائز ہے، اپنے حق کی جنس پر قدرت ہو تو حق وصول کر لینے کا اختیار ملتا ہے وغیرہ۔

اس لئے ضرورت کا اعتبار جہاں بھی اضطرار متحقق ہو جائے کیا جا سکتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم" (سورۂ مائدہ:۳) (جو شخص مجبور ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں اور حال یہ ہو کہ گناہ کی طرف اس کا جھکاؤ نہیں ہے (بہانہ اضطرار نہیں ہے) تو ان محرمات کے استعمال کی اجازت ہے، تو اللہ تعالیٰ بہت بخشش والے مہربان ہیں) اور ارشاد باری ہے: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه" (سورۂ بقرہ:۱۷۳)، (پس جو مجبور ہو جائے (ان محرمات کے استعمال پر) درانحالیکہ طالب لذت نہ ہو اور حد سے متجاوز نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) اور ارشاد باری ہے: "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه" (سورۂ انعام:۱۱۹) (اور اللہ تعالیٰ نے تم پر محرمات کی تفصیل بیان کر دی مگر جن محرمات کے استعمال پر تم مجبور ہو جاؤ تو وہ جائز ہے)۔

ابوبکر جصاص رازی ان آیات کریمہ تحت تحریر فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے ان آیات کریمہ میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں وجود ضرورت پر اباحت کا حکم مطلقاً (بلا کسی شرط وصف) دیا ہے"۔ وہ آیت یہ ہے: "وقد فصل لکم" تو اس اطلاق کا تقاضہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت متحقق ہو جائے ہر حال میں اباحت کا حکم ثابت ہوگا (احکام القرآن للجصاص، ج۱، ص۱۴۹)۔

ضرورت کے وقت اکل میتہ کا حکم:

ضرورت میں اضطرار کی حالت ہوگی ہے، اس لئے محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے، کیونکہ آیات کریمہ میں استثناء آیا ہے اور استثناء میں اصل اتصال ہے، اس لئے جب حرمت سے استثناء ہوتا ہے تو اباحت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ حالت اضطرار میں اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے اور اس کا استعمال واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ حرمت مرتفع ہو گئی ہے تو میتہ ایسی حالت میں بمنزلہ طعام حلال ہے، مخمصہ کی حالت میں استعمال لازم ہے یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

البتہ اکراہ ملجی (کامل) کی صورت میں جہاں اضطرار متحقق ہو جاتا ہے تو اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے، یا صرف رخصت ثابت ہوتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حضرت امام ابو یوسف کا ایک قول ہے کہ نہ کھا کر جان دے دینا عزیمت ہے اور کھا لینا رخصت ہے، عزیمت پر عمل کرنے میں ماجور ہوگا، حضرت عطا کا بھی یہی قول ہے، لیکن احناف کا قول یہ ہے کہ اکراہ علی المیتة کی صورت میں بھی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت ثابت ہو جاتی ہے اور جہاں بھی ضرورت کا تحقق ہو جائے گا تو حرمت مرتفع ہو جائے گی، جیسے حضرت علامہ جصاص رازی علیہ الرحمہ کے حوالہ سے واضح ہوا ہے، اس لئے نہ کھا کر جان دینے سے گنہ گار ہوگا، اور خودکشی کا مرتکب ہوگا کیونکہ ارشاد باری ہے: "لا تقتلوا انفسکم" (سورۂ نساء:۲۹) (اپنے آپ کو قتل مت کرو) اور آیت کریمہ "إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام:۱۱۹) (مگر جس کے لئے تم مجبور ہو جاؤ) میں تحریم سے استثناء ہوا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہے۔

لیکن اکراہ کی صورت میں کفر کی اباحت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ صرف کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنے کی (بولنے) کی رخصت ملتی ہے بشرطیکہ قلب ایمان پر برقرار ہو۔ اکراہ علی الکفر کی صورت میں مکرہ کلمہ کفر کہنے پر مصر رہا تو عزیمت پر عامل ہوگا، اس لئے ماجور ہوگا اور یہ افضل ہے، اگر زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو رخصت پر عامل ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اجراء کلمہ کفر کی صورت میں رفع اثم ہوگا یا نہیں، اس بارے میں حتمی فیصلہ تو نہیں ہے، لیکن ''کتب السیر'' میں حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں "خفت أن یأثم" (مجھے اندیشہ ہے کہ گنہگار ہوگا)۔

ہم یوں کہتے ہیں کہ حرمت، ضرورت کے وقت زائل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے موضع ضرورت کو مستثنیٰ رکھا ہے، اپنے اس ارشاد میں: "إلا ما اضطررتم إلیه" اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور حرمت کے زوال کے بعد میتہ طعام حلال وشراب حلال کے حکم میں آجاتا ہے، تو اگر اس کو کھانے سے باز رہے گا اور مرجائے گا تو گنہگار ہوگا، بخلاف کفر کے، اس لئے کہ وہاں حرمت ختم نہیں ہوتی، بلکہ صرف رخصت ہے کلمہ کفر کے اجراء کی زبان پر قلب کے ایمان پر برقرار رہنے کے ساتھ، اس لئے اجراء سے باز رہ کر وہ عزیمت پر عامل ہوگا اور اجراء کی صورت میں رخصت پر عامل ہوگا اور عزیمت کو اختیار کرنا افضل ہے۔

رخصت پر عمل کی صورت میں اجراء کلمہ کفر سے گنہگار ہوگا یا نہیں، اس بارے میں حضرت علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد نے کتاب میں عامل بالرخصۃ کو مطلقاً گنہ گار تو قرار نہیں دیا، لیکن یوں فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ گنہگار ہوگا۔

فرماتے ہیں کہ مبتلی بالمخمصہ اور مکرہ میں فرق ہے، اس لئے کہ مبتلی بالمخمصہ میں جو عذر پیش آیا ہے اس میں بندوں کے فعل کا دخل نہیں ہے، اور اکراہ کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ فعل عباد کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور حقوق اللہ میں وہ حالت جس میں فعل عباد کو دخل ہو، اس حالت کے برابر نہیں ہوسکتی جس میں فعل عباد کو دخل نہ ہو۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ اجراء کلمہ کفر نہ کر کے دین میں ثابت قدمی اور استقلال کا ثبوت ہوتا ہے اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے (جس میں دین کی حمایت اور عظمت ظاہر ہوتی ہے) اس لئے باعث اجر ہوتا ہے، اور مخمصہ کی حالت میں یہ بات نہیں ہوتی (بلکہ اپنے نفس پر زیادتی ہوتی ہے) اس لئے اکراہ کی صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس لئے اجراء کلمہ کفر کرنے سے اندیشہ گناہ رہتا ہے، چنانچہ حضرت علامہ عابدین شامی نے اس فرق کی وضاحت یوں فرمائی ہے:

صاحب ''درمختار'' نے لفظ محرم لکھ کر یہ بتلایا کہ مکرہ علی اکل المیتۃ اور مکرہ علی الکفر میں فرق ہے۔ مکرہ علی الکفر کے لئے اجراء کلمہ کفر حرام ہے، اگر زبان کو اس نے کلمہ کفریہ سے پاک رکھا اور جان دیدی تو اجر ملے گا، اور اکراہ علی المیتۃ کی صورت میں میتہ مباح ہوجاتا ہے، اس لئے ترک اکل میتہ میں جان دی تو گنہ گار ہوگا۔

علامہ شامی دونوں میں فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر یہ اشکال ہو کہ حالت ضرورت میں جس طرح استثناء ہوا ہے اسی طرح حالت اکراہ میں بھی استثناء موجود ہے، پھر دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ "إلا ما اضطررتم" استثناء حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے، رخصت نہیں ہے۔

اور اکراہ علی الکفر کے بارے میں آیت کریمہ میں استثناء حرمت سے نہیں ہوا، لفظ ''غضب'' سے ہوا ہے اور غضب کے انتفاء سے حرمت کی نفی نہیں لازم آتی، اس لئے رخصت ثابت ہوگی، اباحت نہیں ہوگی۔

جس کی تشریح یہ ہے کہ علامہ زمخشری نے ''تفسیر کشاف'' میں فرمایا ہے: ''من کفر باللہ من بعد إیمانه إلا من أکره وقلبه مطمئن بالإیمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من اللہ'' (سورۂ نحل:۱۰۶)۔

"من کفر باللہ من بعد إیمانه" جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی جزاء خبر محذوف ہے "فعلیهم غضب من اللہ" یعنی جو شخص اللہ عزوجل پر ایمان لانے کے بعد کافر ہوا اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے، اور "إلا من أکره وقلبه مطمئن بالإیمان. فلیس علیه غضب" مگر وہ شخص جس پر کفر کے لئے جبر ہوا تو اس پر غضب نہیں۔ "من اکرہ الخ" دوسرا جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف "فلیس علیه غضب" ہے، جو پہلے شرطیہ کی خبر سے استثناء کی صورت میں مفہوم ہوتی ہے اور "ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من اللہ" (سورۂ نحل:۱۰۶) استدراک ہے، اور "من شرح بالکفر صدرا" کی خبر، کیونکہ ''من کفر باللہ'' کی خبر پر قرینہ ہے اور دال ہے۔ اس لئے ''من کفر'' کی خبر کو محذوف کردیا گیا ہے (رد المحتار، ج ا، ص ۱۳۵)

خلاصہ یہ ہے کہ مخمصہ کے اضطرار میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور استثناء بھی حرمت سے ہوا ہے، اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اکل میتہ واجب ہوجاتا ہے اور "أکره علی أکل المیتة" کی صورت میں اضطرار بواسطہ فعل عباد طاری ہوتا ہے، اور آیت کریمہ میں بھی استثناء ''غضب'' سے ہورہا ہے تو اضطرار میں خفت کی

وجہ سے کلمہ کفر کی رخصت ثابت ہوتی ہے، حرمت کی نفی نہیں ہوتی، اس لئے کلمہ کفر کا اجراء واجب نہیں، بلکہ ترک اجراء میں اجر ہے۔

مکرہ علی اکل المیتۃ کے لئے میتہ کھانا واجب نہیں ہے:

مکرہ علی الکفر اور مکرہ علی المیتۃ میں جوفرق ابھی بیان کیا گیا ہے وہ حتمی نہیں ہے، بلکہ علامہ سرخسی نے فرق کی جو بنیاد مکرہ علی الکفر کے بارے میں بتلائی ہے کہ کلمہ کفر کا ترک ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس میں ثبات فی الدین اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے، یہی بنیاد مشرکین کی طرف سے اکراہ علی المیتۃ کی صورت میں بھی ترک میتہ کی رخصت کا باعث بن جاتی ہے، چنانچہ صاحب ''درمختار'' نے یہ بات لکھی ہے کہ کفار کو تاؤ پیچ دلانے کی غرض سے اگر میتہ کو نہ کھا کر جان دی تو گنہگار نہ ہوگا۔

علامہ شامی نے اس کے تحت لکھا ہے کہ صاحب ''درمختار'' نے اس کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا ہے اور تلاش بسیار کے باوجود فروع واصول کی کتب میں یہ جزئیہ نہ ملا۔ پھر ایک عرصہ کے بعد صاحب ''ہدایہ'' کی ''کتاب النوازل'' میں یہ جزئیہ ملا (شامی، ۶ص ۱۳۴)۔

حنابلہ کے یہاں بھی اکل میتہ کی رخصت ہے، اکراہ کی حالت میں اکل میتہ واجب نہیں ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی کتاب ''المغنی'' میں اس پر بحث فرمائی ہے، بلکہ حنابلہ کے یہاں ایک قول مطلقاً مضطر پر اکل میتہ واجب نہ ہونے کا ہے اور ابن قدامہ کا رجحان اسی طرف ہے، فرماتے ہیں:

''دوسرا قول یہ ہے کہ مضطر پر اکل میتہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ عبداللہ ابن حذافہ السہمی رسول اللہ ﷺ کے صحابی سے مروی ہے کہ روم کے سردار نے ان کو ایک گھر میں قید کر دیا اور ان کے پاس پانی میں شراب کی آمیزش کر دی اور خنزیر کا گوشت لٹکا دیا، تین دن تک یہ حالت رہی مگر آپ نے کچھ نہ کھایا نہ پیا، یہاں تک کہ آپ کا سر بھوک و پیاس سے جھک گیا اور ان لوگوں کو آپ کی موت کا اندیشہ ہوگیا تو قید خانہ سے نکالا تو حضرت عبداللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی وجہ سے یہ میرے لئے حلال کر دیا تھا۔ لیکن میں تجھے دین اسلام کی ہنسی اڑانے کا موقع دینا نہیں چاہتا تھا۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اکل میتہ کی اباحت بھی رخصت ہے، اس لئے دیگر رخصتوں کی طرح مضطر پر واجب نہیں ہے، اور اس بنا پر بھی اس کا مقصد ناپاک شی سے احتراز اور عزیمت پر عمل ہے اور کبھی دل میتہ کے کھانے پر راضی نہیں ہوتا، اس لئے اصل طعام حلال سے میتہ کی شان جدا ہے۔ (اس لئے طعام حلال کو چھوڑنے کی صورت میں خودکشی کا مرتکب ہوگا، اس صوت میں نہیں ہوگا)، بہر حال احناف ان دلائل کے پیش نظر مشرکین کو صرف غیظ دلانے کی غرض سے ترک میتہ کی رخصت کے قائل ہوں تو بجا ہے''۔ (المغنی، ج ۸، ص ۵۹۶)

تداوی (علاج) کے لئے اور حاجت کے لئے اکل میتہ کا حکم:

یہ اصول تو مسلمہ ہے کہ ''الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة'' کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہوکر ضرورت کا حکم لے لیتی ہے، یعنی اضطرار کی حالت نہ ہوتے ہوئے بھی۔ وہ تخفیفات جو اضطراری حالت کے ساتھ مخصوص ہیں حاجت کے درجہ میں ثابت ہوجاتی ہیں جس کی امثلہ پہلے گزر چکی ہیں، جیسے محتاج کے لئے ربح مقرر پر قرض لینا مشقت شدیدہ کی صورت میں، اور اجارہ، بیع سلم، بیع الوفاء، بیع الاستصناع اور دخول حمام وغیرہ کا جواز حاجت کے پیش نظر ہے۔

لیکن حاجت علاج کے لئے اکل میتہ کا جواز مختلف فیہ ہے، علامہ ابن رشد ''بدایۃ المجتہد'' میں رقمطراز ہیں:

''استعمال محرمات کی اباحت کا ایک سبب تو تغذی ہے کہ جب کوئی بھی شی حلال میسر نہ ہو تو غذاء کے طور پر حرام چیز کا استعمال جائز ہوجاتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، دوسرا سبب طلب شفاء ہے، طلب شفاء کے لئے محرمات کے استعمال میں اختلاف ہوا ہے، جنھوں نے جائز کہا ہے انھوں نے نبی کریم ﷺ کے صحابی حضرت عبدالرحمن بن عوف ؓ کے لئے خارش کی بنا پر ریشم کی اباحت سے استدلال کیا ہے؟ اور جنھوں نے اختلاف کیا ہے انھوں نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی: ''إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم'' (بخاری) سے استدلال کیا ہے، پھر فرماتے ہیں جو بھی اشیا محرم مباح ٹھہرتی ہیں خواہ ضرورۃً یا حاجۃً ان میں فرق نہیں ہے، خواہ میتہ ہو یا دوسری محرمات ہوں'' (بدایۃ المجتہد، ج ۱، ص ۴۷۶)۔

اس بارے میں حضرت علامہ فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں بحث فرمائی ہے:

''حاجت کی بنیاد پر اکل میتہ کی اجازت دوا کے لئے مختلف فیہ ہے، خواہ مستقل میتہ کا استعمال ہو یا دیگر دواؤں کے ساتھ مرکب ہو، بعض لوگوں نے اجازت دی ہے اور مباح کہا ہے، ان کا استدلال نصاً بھی ہے اور معناً بھی ہے، نص کے طور پر حدیث عرنیین کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں اونٹ کے پیشاب اور دودھ کی اجازت علاج کے لئے دی گئی ہے''۔

اور معناً چند وجوہ سے استدلال ہوا ہے، اول تریاق، جس میں زہریلے سانپوں کا گوشت استعمال ہوتا ہے طیب سمجھا گیا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ "أحل لکم الطیبات" کے بموجب حلال ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جب قدر درہم نجاست کو حاجت کی بنیاد پر معاف قرار دیا ہے اور امام شافعی نے دم البراغیث کو معاف، تو پھر علاج کی صورت میں معافی کا حکم کیوں نہیں دیتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکل میتہ کی اجازت جان کی اصلاح وحفاظت کے لئے دی ہے تو علاج بھی جان کی حفاظت کے لئے ہی ہوتا ہے تو اس موقع پر اجازت ہونا چاہیے، اور کچھ لوگوں نے اکل میتہ کو دواء کے لئے بھی ناجائز کہا ہے ان کا استدلال حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے ارشاد: "إن الله لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" (بخاری) سے ہے۔

پہلے گروہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے گروہ ثانی کا استدلال اس وقت تمام ہوسکتا ہے جب کہ یہ ثابت ہوجائے کہ مریض پر بھی ان اشیاء کا تناول حرام ہے، اور نزاع تو اسی میں ہے کہ مریض کے لئے ان کا استعمال دواءً جائز ہے یا نہیں ہے۔

امام رازی کا رجحان یہ ہے کہ حاجت کے پیش نظر محرمات سے تداوی کی اجازت ہونی چاہیے، کیونکہ ابتلاء عام ہے، جس طرح نجاست میں ابتلاء عام کی وجہ سے قدر درہم معفوعنہ ہے اور جس طرح تداوی کے لئے نجاست کا استعمال جائز ہے، اسی طرح میتہ اور لحم خنزیر کا استعمال بھی جائز ہونا چاہئے، چنانچہ انھوں نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ اضطرار کی حالت میں میتہ، دم اور لحم خنزیر کا حکم ایک ہی ہے اور حرمت میں سب برابر کا درجہ رکھتے ہیں، جیسے کہ ابن رشدؒ سے بھی اس کی صراحت گذر چکی ہے، تو اسی طرح حاجت میں بھی سب کا حکم یکساں ہی رہنا چاہیے۔

البتہ احناف کے یہاں اگر مریض اضطرار کی حالت میں ہے کہ ان محرمات کے استعمال کے بغیر اس کی جان محفوظ نہیں رہ سکتی یا کسی عضو کے ناکارہ ہونے کا اندیشہ ہو، اور ان محرمات کے استعمال کے سوا چارہ نہ ہو، کوئی دیگر علاج نہیں ہے، اور اطباء حاذقین فرماتے ہوں کہ فلاں محرم میں اس کی شفا ہے، تو اگر شفاء محرم میں متعین ہوجاتی ہے تو ان محرمات کی رخصت ثابت ہوتی ہے، اس موقعہ پر علامہ شامی نے حموی سے نقل کیا ہے کہ اگر لحم خنزیر شفاء کے لئے متعین ہوجائے تب بھی دواء کے طور پر اس کا استعمال جائز نہیں ہے، لیکن "تقریرات رافعی" میں شیخ عبد القادر رافعی فرماتے ہیں کہ شامی نے حموی کا یہ قول حضرت امام صاحب کی حرمت والی روایت کے پیش نظر بیان کیا ہے، ورنہ ضرورت کے موقعہ پر جواز کے قول کے لحاظ سے کسی محرم میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے (تقریرات رافعی، ج ۱ ص ۲۶)۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات تو واضح ہوئی کہ مشقت شدیدہ، خطرۂ جان یا ہلاکت عضو کی صورت میں ضرورت کے درجہ میں تداوی بالمحرم جائز ہے۔

چند ضروری اصول:

لیکن عموم بلویٰ اور حاجت کے پیش نظر ترخیص کے اثبات میں چند ضروری اصول پیش نظر رہنا لازمی ہیں:

۱۔ مشقت وحرج کا لحاظ اس مقام پر ترخیص کے لئے ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو، اگر نص نہی کے لئے موجود ہو تو مشقت وحرج کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہ نے اذخر کے سوا حرم کی گھاس کو کاٹنے اور چرانے کو حرام کہا ہے، اگر چہ حرج ہوتا ہو یا سخت ضرورت ہو جبکہ امام ابو یوسف نے جائز کہا ہے، چرانے کو حرج کے موقع پر (الاشباہ والنظائر، ج ۱ ص ۲۷۲)۔

(۲) "الضرورة تتقدر بقدرها" (ضرورت کی حد تک ہی رخصت حاصل ہوگی)۔

(۳) "یتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام۔ ودرء المفاسد أولیٰ من جلب المصالح"۔ (ضرر عام کی مدافعت میں ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا اور مفاسد کو دور کرنا مصالح کی تحصیل سے اولیٰ ہے، یعنی مقدم ہے، پس جبکہ مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو مفسدہ کو دفع کرنا مقدم ہوتا ہے، اکثر طور پر۔

اس لئے کہ شریعت نے مامورات سے زیادہ ممنوعات کو قابل توجہ سمجھا ہے، اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "جب میں تمہیں کوئی حکم کروں تو تم اپنی استطاعت کے مطابق اس کو بجالاؤ اور جب میں تم کو کسی چیز سے روک دوں تو بس رک جاؤ" اور کشف میں ایک حدیث بیان کی ہے، اللہ تعالیٰ کی ممنوعات میں سے ایک ذرہ کو چھوڑنا عبادت ثقلین سے زیادہ فضیلت والا عمل ہے۔ اسی بناء پر دفع مشقت میں ترک واجب تو جائز ہے لیکن ممنوعات کی طرف قدم بڑھانے کو درگزر نہیں کیا جاتا، خصوصاً کبائر سے چشم پوشی نہیں ہوتی ہے (الاشباہ والنظائر، ج ۱ ص ۲۹۰)۔

خلاصہ بحث:

ضرورت: درجہ اضطرار کی حالت

حاجت: اضطرار سے کم درجہ کی مشقت جس کے درجات متفاوت ہیں۔

ضرورت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ کہیں حرمت رفع ہوجاتی ہے اور اباحت وحلت کی بناء پر محرم کا استعمال واجب ہو جاتا ہے، جیسے مخمصہ میں اکل میتہ، امام ابو یوسف کے نزدیک اس صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے، عزیمت عدم اکل ہے، خصوصاً جبکہ اکراہ مشرکین کی حالت ہو، رفع اثم ہوتا ہے۔

اجراء کلمہ کفر میں بالاتفاق رخصت ثابت ہوتی ہے، رفع اثم ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اندیشہ اثم غالب ہے۔

حاجت میں رخصت ثابت ہوتی ہے، حاجت کے درجات متفاوت ہیں۔ عموم بلویٰ بھی حاجت ہی کی نوع ہے، عرف ایک مستقل بنیاد ہے، استثنائی صورت نہیں ہے۔

مشقت وحرج ضرورت وحاجت کے داعی ہیں۔

ضرورت وحاجت دین کے جملہ شعبوں میں موثر ہیں، ضرورت میں اضطرار کی حالت معتبر ہے، اور اس حاجت مشقت کے درجات میں کم وبیش کے لحاظ سے توسع ہے۔

معاملات میں حاجت کا اعتبار ہوا ہے۔ بیع سلم، اجارہ، استصناع، اور بیع الوفاء کی رخصت حاجت کی وجہ سے ملی ہے۔

حاجت حرام قطعی کے لئے مبیح نہیں ہے، ضرورت حرام قطعی کے لئے بھی مبیح ہے، ہاں کبھی حاجت حرام وممنوع کے لئے مرخص بن جاتی ہے۔

حاجت انفرادی واجتماعی مشقتوں میں مرخص بنتی ہے۔



ضرورت

مولانا ابوسفیان مفتاحی[1]

ضرورت باعتبار لغت حاجت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا۔(حموی علی الاشباہ،ص ۱۰۸)

فقہاء کے یہاں ضرورت کا مصداق:

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی جان کو بہت معظم ومکرم بنایا ہے، وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ایک مقدس امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے، اسی لئے اس کے ضائع کرنے کی ضرورت کو سنگین جرم اور حرام قرار دیا ہے، اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے سامان تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان کے استعمال کو نہ صرف جائز قرار دیا ہے، بلکہ اس کا حکم فرمایا ہے، ایک بیمار کے پاس اگر کوئی ایسی دوا یا تدبیر علاج موجود ہے جس کے استعمال سے اس کی جان یقینی طور سے بچ سکتی ہے تو اس کا استعمال ضروری قرار دیا ہے۔

حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کی دوا نہ پیدا کی ہو، تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ہر خطے اور ہر طبقے کے انسان میں جس طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسی خطہ میں اس کی دوائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں جن موسموں میں خاص امراض رونما ہوتے ہیں، انہیں موسموں میں ازالہ مرض کی غذائیں اور دوائیں بھی حق تعالیٰ پیدا فرماتے ہیں۔

انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں خاص شرائط کے ساتھ بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کردی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں، کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم وگناہ اسلام میں نہیں ہوسکتا، مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کردیا جائے کہ اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کردیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی بھی اجازت دی گئی ہے جب کہ دل اسلام وایمان پر جما ہوا ہو۔

"قال اللہ تعالیٰ: من کفر باللہ من بعد إیمانه إلا من أکره وقلبه مطمئن بالإیمان" (سورۂ نحل: ۱۰۶)۔

(جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو)۔

اسی طرح جو شخص بھوک وپیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط وحدود کے اندر حرام ونجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ لازم کردیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے خود قرآن حکیم کا ارشاد ہے، بشرطیکہ اضطراری حالت ہو اور قدر ضرورت سے زیادہ نہ کھائے، قرآن حکیم کی آیت ذیل کا یہی مطلب ہے: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) (پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لإثم فإن اللہ غفور رحیم" (سورۂ مائدہ: ۳) (پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے، رحمت کرنے والا ہے)، قرآن کریم کی آیت مذکورہ میں جس طرح کی ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت واشارہ کی رو سے یہ ہیں:

(الف) جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے۔

(ب) ناجائز وحرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے، لیکن اس معاملہ میں ان شرائط وقیود کی پوری

---

[1] مفتاح العلوم، مئو

پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم کا یہ فیصلہ ہے۔

اضطراری حالت کی مزید تفصیل:

لفظ ضرورت، ہی اضطرار سے ماخوذ ہے، ضرورت کے اصطلاحی معنی ابھی معلوم ہو چکے ہیں کہ خطرہ جان کے لئے مخصوص ہے، جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو وہ ضرورت اضطرار میں داخل نہیں۔

خطرہ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم کے ان الفاظ سے ثابت ہے، جن مواقع میں قرآن نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے، وہ ایسے ہی ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔

جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو، اگر چہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کر لیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالات واسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو، مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں، یہ شخص تنہا ہے، کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان نہیں بچا سکتا ہے تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کر سکتا ہے، لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہیے، قرآن، ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جبکہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے، جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا ابھی ایسی موجود ہے جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔

اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگر چہ اضطراری ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں، کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے، البتہ دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کر کے اپنی جان بچا لینا جائز ہے، کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے، مندرجہ ذیل کتابوں میں فقہاء کی تصریحات دیکھئے: (شرح السیر الکبیر ص ۲۶۹، ج ۳، فتاوی عالمگیری ص ۳۵۵، ج ۵، ردالمحتار ص ۲۹۸، ج ۴، تکملہ بحر الرائق ص ۲۳۳، ج ۸، الاشباہ والنظائر ص ۱۱۲، درمختار وردالمحتار ص ۱۹۴، ج ۱، شرح المہذب للنووی ص ۴۱، ج ۹۔ المغنی لابن قدامہ ص ۵۹۶، ج ۸، کذا فی جواہر الفقہ ص ۲۶ تا ۳۲، ج ۲)۔

حاجت:

باعتبار لغت اس کا اطلاق نفس احتیاج پر ہوتا ہے اور شی محتاج الیہ پر بھی ہوتا ہے، شیخ ابو ہلالؒ فرماتے ہیں کہ حاجت مقدار مطلوب سے کمی اور قصور کو کہتے ہیں۔ (تاج العروس ص ۴۹۵، ج ۵)

اصطلاح شرع میں حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت و تکلیف شدید ہوگی، یہ صورت اضطرار کی نہیں، اس لئے اس کے واسطہ فقہ میں روزہ، نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸)

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطرار کی نہیں، یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام و ناجائز دوا کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے، جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، کیا ایسے حالات میں شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز اور روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں، وہ تو قرآن وحدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں اور ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ نماز بیٹھ کر لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کر دی گئی ہے، روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں، قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے

اس کے تحت یہ صورت آتی نہیں اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا، اس لئے فقہاء امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں، مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے، ان کی دلیل ''صحیح بخاری'' کی یہ حدیث ہے: "إن الله لم يجعل شفاء كم في ما حرم عليكم" (بخاری: الجامع الصحیح) (یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہیں)، لیکن جمہور فقہاء نے اس معاملہ میں واقعہ اہل ''عرینہ'' سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی، مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو، پینے کا معاملہ نہ ہو، ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جاسکتا ہے، مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعدؓ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان ''جنگ کلاب'' میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، مگر اس میں بدبو پیدا ہوگئی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی مسندہ) اس حدیث کو فقہاء ومحدثین نے معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے، حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے، چنانچہ حضرت علی، ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر اس طرح تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا، اور فرمایا: "هذان محرمان على ذكور أمتي وحلال لإناثهم" (اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان، نصب الرایہ ص ۲۵۵، ج ۴) (یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں)۔ حضرت عرفجہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے، دوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہوجائے کہ ناجائز دوا ہی اس کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہوسکتی اور اس بیماری کے ازالہ میں موثر ومفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو (فقہاء کی تصریحات اور شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار وردالمحتار ص ۱۹۴، ج ا، کذا فی جواہر الفقہ ص ۳۲ تا ۳۵، ج ۲)۔

ضرورت وحاجت کے درمیان فرق:

چونکہ بہت سے لوگ غلط فہمی کا شکار ہوکر ہر انسانی حاجت کو ضرورت واضطرار کا درجہ دے دیتے ہیں، حالانکہ اصطلاح قرآن میں ان دونوں میں بڑا فرق ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہوجائے گا، یہی ضرورت اضطرار کی ہے، اسی حالت میں حرام وممنوع چیز کا استعمال جائز ہوجاتا ہے۔

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت وتکلیف شدید ہوگی، یہ صورت اضطرار کی نہیں، اس لئے اس کے واسطے روزے، نماز، طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآن کے تحت حلال نہیں ہوں گی (جواہر الفقہ ص ۲۸، ج ۲)۔

خلاصہ یہ کہ ضرورت واضطرار میں حرام ونجس چیزوں کا استعمال جائز ہوجاتا ہے اور حاجت میں ناجائز نہیں ہوتا بلکہ رعایت اور سہولتیں مل جاتی ہیں۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

امام جصاص رازیؒ ''احکام القرآن'' میں لکھتے ہیں کہ آیت کریمہ میں ضرورت کا معنی حرام نہ کھانے کی صورت میں جان پر یا بعض اعضاء پر اندیشہ ضرر ہے اور اس کے تحت میں دو معنی ہیں: (۱) یہ ضرورت واضطرار کی حالت ایسے مقام میں پائی جائے جہاں پر مردار اور حرام کے سوا کوئی جائز چیز میسر نہ ہو۔ (۲) اس مقام میں دوسری جائز چیز میسر تو ہے، لیکن اس مردہ اور حرام کھانے پر بایں طور مجبور کیا گیا کہ دھمکی دی گئی کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت جان کا یا بعض اعضاء کے ہلاکت کا اندیشہ ہوگا اور یہ دونوں معنی آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کی مراد ہیں، مجاہد نے آیت کریمہ کی تاویل ضرورت اکراہ سے کی ہے اور اس وجہ سے کہ جب جان بچانے

کے لئے مردہ کی ضرورت کے معنی مراد لے کر مردہ کھانا جائز ہوا تو یہی جان ضرورت اکراہ میں بھی ہے تو جو حکم مردہ کی ضرورت کی صورت میں ہوگا وہی ضرورت اکراہ کی صورت میں بھی ہوگا، لہٰذا دونوں حالتوں میں مردہ کھا کر جان بچانے کا حکم ہوگا، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جس شخص کو مردار کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے نہ کھایا، بنابریں قتل کردیا گیا تو وہ شخص گنہگار ہوگا، علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ وہ ضرورت جو مردار حرام کھانے کو جائز کرنے والی ہے وہ ایسی ضرورت ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں ہلاکت جان کا اندیشہ ہو، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جب جان کا خطرہ ہو، چاہے بھوک کی وجہ سے ہو یا یہ اندیشہ ہے کہ اگر مردار نہ کھائے گا تو چلنے سے عاجز رہے گا اور ساتھیوں اور قافلہ سے کٹ جانے کی وجہ سے ہلاک ہوجائے گا تو مردار کھانا جائز ہے۔

علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں سبب محلل اور شی محلل کی جنس اور اس کی مقدار کے بارے میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔

(۱) **سبب محلل:** وہ کھانے کی ضرورت ہے، یعنی جب کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے تو اب مردار وحرام حلال ہے اور یہ متفق علیہ ہے، تکلیف اور بیماری سے شفا کے واسطے مردار اور حرام کھانے کے سلسلہ میں علماء امت کے درمیان اختلاف ہے تو جن لوگوں نے اس مقصد کے لئے مردار وحرام کھانے کی اجازت دی انھوں نے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کے لئے کھجلی کے مرض کے ازالہ کے واسطے ریشم کے کپڑے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی، اور جو لوگ ناجائز کہتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے۔

(۲) **شی محلل کی جنس:** ہر وہ حرام چیز ہے، جیسے مردار اور اس کے مثل۔

(۳) **حرام کھانے کی مقدار:** علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ حالت اختیار میں مردار کی تحریم پر علماء کا اجماع ہے، اور حالت اضطرار میں کھانے کی اجازت پر اجماع ہے، اور دلیل اللہ تعالیٰ کا قول "إنما حرم عليكم الميتة" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) (اللہ تعالیٰ نے تم پر مردار کو حرام قرار دیا ہے) اور حالت اضطرار میں مردار اور حرام اتنی ہی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو جان کو بچا سکے اور موت سے امن رہے، اس پر اجماع ہے اور اجماع امت ہے کہ آسودگی کی مقدار سے زائد کھانا حرام ہے، اور بقدر آسودگی کھانے کے باب میں دو روایات ہیں:

(۱) اظہر یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور امام مالک کی ایک روایت ہے اور امام شافعی کا ایک قول ہے، حسن بصری کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں کھا سکتا ہے جو اس کو کھڑا رکھ سکے، کیونکہ آیت کریمہ میں مردہ کی حرمت پر دلالت کیا ہے اور حالت اضطرار کو اس سے مستثنیٰ کردیا ہے تو جب جان بچانے کی ضرورت پوری ہوجائے تو اتنی مقدار سے زائد کھانا اس کے لئے حلال نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ جان بچ جانے کے بعد اب وہ مضطر نہیں رہا، لہٰذا اس کے لئے کھانا حلال نہیں ہے۔

(۲) بقدر آسودگی کھانا مباح ہے اس کو شیخ ابوبکر نے اختیار کیا ہے، لیکن یہ مرجوح ہے (اوجز المسالک، ص ۲۰۱، ج ۴)

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل:

جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام ونجس چیزوں کا استعمال کر کے جان بچالینا نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ اس پر لازم کردیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے خود قرآن کریم نے حکم ہے، بشرطیکہ حالت اضطرار کی ہو اور قدر ضرورت سے زیادہ نہ کھائے، اللہ رب العزت کا فرمان ہے: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) (پھر جو شخص بیتاب ہوجائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا)۔

دوسری آیت میں ہے: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم" (سورۂ مائدہ: ۳) (جو شخص شدت بھوک میں بیتاب ہوجائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت کرنے والے ہیں)۔

خلاصہ یہ کہ قرآن کریم نے جس ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت واشارہ سے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے۔ (۲) ناجائز وحرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہوجاتا ہے، اور یہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

ضرورت واضطرار کے وقت محرمات شرعیہ پر اثر انداز ہونے کے لئے جان بچانے کے لئے ضرورت کے اعتبار سے مردار وحرام کھانے پینے کو شریعت اسلام نے ضروری قرار دیا ہے۔ اور ''نورالانوار'' کے احکام مشروعہ کی بحث میں مذکور ہے کہ مضطر ومکرہ کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے، لہذا اگر مضطر ومکرہ شخص اضطرار واکراہ کی حالت میں مردار جانور اور شراب نہ کھائے اور نہ پیئے، بنابریں مرجائے تو وہ گنہگار مرے گا، اور آیت کریمہ: "فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم" (سورۂ مائدہ: ۳) میں مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ جو اضطرار حرام کھانے کی اجازت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے ہوتا ہے اور ممکن ہے حرام کھانا پینا قدر ضرورت سے زائد ہوجائے بغیر اختیار کے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر بغیر اختیار زائد کھاپی لے تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کردے گا رحم کرے گا۔

علمائے امت کے درمیان اس میں اختلاف ہوجاتا ہے کہ اضطرار کی حالت میں حرام کھانا پینا واجب ہے یا مباح؟ اس باب میں علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ کیا مضطر شخص کے لئے حالت اضطرار میں مردہ کھانا واجب ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے، چنانچہ حضرت مسروق فرماتے ہیں کہ واجب ہے، لہذا اگر مضطر مردار نہیں کھائے اور نہ پیئے اور مرجائے تو جہنم رسید ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلكة" (سورۂ بقرہ ۱۹۵) (اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالو) اور اس حالت میں کھانے کے ممکن ہونے کے باوجود نہ کھانے میں اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "ولا تقتلوا أنفسکم" (سورۂ نساء: ۲۹) (اور اپنے کو قتل نہ کرو)، اس لئے کہ وہ اپنی جان بچانے پر قادر ہے وہ چیز کھاکر جو اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے تو اس کو اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو حرام کھانا پینا لازم نہیں، کیونکہ عبداللہ بن حذافہ کو رومیوں نے ایک کمرہ میں قید کرکے ان کے پاس پانی میں ملی شراب اور خنزیر کا گوشت بھنا ہوا رکھ دیا تھا، لیکن انھوں نے نہ کھایا اور نہ پیا، یہاں تک کہ بھوک و پیاس کی وجہ سے ان کا سر ٹیڑھا ہوگیا اور رومیوں کو ان کی موت کا خطرہ ہوگیا تو ان کو قید سے نکالا تو انھوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو میرے لئے مضطر ہونے کی وجہ سے حلال کردیا تھا، لیکن میں تم کو دین اسلام کی مصیبت پر خوش کرنا نہیں چاہتا تھا، اور اس لئے بھی کہ حرام کھانے پینے کی اجازت رخصت کے درجہ میں ہے، لہذا واجب و لازم نہیں، ''فتاویٰ عالمگیری'' میں ہے: جب کسی شخص کو بھوک کی وجہ سے اپنے مرجانے کا خطرہ ہو اور اس کے دوست کے ساتھ کھانا ہو تو ''روضہ'' میں مذکور ہے کہ دوست سے اتنی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو بھوک دور کرسکے اور پھر ضمان ادا کردے گا، اور اگر اکراہ کی وجہ سے قیمت سے نہ لے بلکہ بھوک پر صبر کرلے یہاں تک کہ مرجائے بھوکا تو ثواب دیا جائے گا، ''شرح اقناع'' میں بھی اس حالت اضطرار میں کھانے کے وجوب کی تصریح کی ہے، علامہ بجیری نے کہا ہے کہ یہی یعنی کھانے کا وجوب اصح ہے، عبداللہ بن حذافہؓ کے واقعہ کا جواب یوں ہوگا کہ ان کا یہ عمل کفار کو غصہ دلانے کے لئے ہوا تھا اور اس غصہ دلانے میں کوئی حرج نہیں، لہذا اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم و واجب ہوگا (اوجز المسالک ص ۲۰۱، ۲۰۲، ج ۴)۔

کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو، بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو، یہ سب شرائط قرآن کریم ہی کے ارشادات سے مستفاد ہیں۔

بہر حال ان تین شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہاء امت استعمال حرام جائز ہوجاتا ہے (جواہر الفقہ، ص ۳۰، ج ۲)، نیز یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ حرام کھانے پینے سے لذت اور مزہ لینے کا ارادہ نہ رکھے اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے:...... ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم نے بصورت استثناء ہی بیان کیا ہے۔ "إلا ما اضطررتم إلیه" جیسا کہ صاحب ''نورالانوار'' لکھتے ہیں کہ صرف اضطرار واکراہ کے وقت میں شراب اور مردار جانور کی حرمت باقی نہیں رہتی، بلکہ ساقط ہوجاتی ہے اور ان دونوں حالتوں کے علاوہ حرمت علی حالہا باقی رہتی ہے، ساقط نہیں ہوتی (ص ۱۷۲)۔

ضرورت کے اسباب:

وہ اسباب اور امور جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:

جن مواقع میں قرآن کریم نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے، لہٰذا جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی وجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کر لیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا، جب تک حالات واسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو، مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں، یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا، جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کرتا ہے، لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں، اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا، بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہیے۔

قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جبکہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے، جیسے بھوک پیاس سے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔ (جواہر الفقہ ص ۲۹، ۳۰، ج ۲)

عرف اور عموم بلویٰ:...... علامہ شامی لکھتے ہیں کہ عرف پر احکام مبنی ہوتے ہیں، لہٰذا ہر ملک اور ہر زمانے میں وہاں کے لوگوں کا عرف معتبر ہوگا (ص ۲۱۱، ج ۴) اور عموم بلویٰ کے سبب بھی نجس اور حرام چیزوں کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے کہ ابتلاء عام کی وجہ سے مسلمانوں کا اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے، بغیر اس کے کاروبار و تجارت تعطل کا شکار ہو جاتی ہے۔

ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول:...... علامہ حمویؒ نے ''شرح الاشباہ والنظائر'' میں علامہ ابن ہمامؒ کی ''فتح القدیر'' سے نقل کیا ہے کہ یہاں پانچ درجے ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول۔

ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کلیہ:

ضرورت: اگر کوئی ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاکت یا قریب الموت ہو جائے گا، یہی صورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام وممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے، یعنی انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کر دی جاتی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں۔

کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم وگناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا، مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کر دیا جائے کہ اگر کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت دے دی گئی ہے جب کہ دل اسلام وایمان پر جما ہوا ہو۔

اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مر رہا ہو تو اس کے لئے حرام ونجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچا لینا نہ صرف جائز، بلکہ اس پر لازم کر دیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے قرآن کریم نے اجازت دی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ حالت اضطرار کی ہو اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

حاجت: اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی، یہ صورت اضطرار کی نہیں، اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی (کذا فی جواہر الفقہ)۔

جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہے:...... علاج ومعالجہ کے باب میں جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہو تو تطبیق کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے اور اسی پر مسئلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے، چونکہ وہاں بقول معتمد علیہ ڈاکٹر اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت ہی نہیں ہوتی، لہٰذا وہاں اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہوتا کہ حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا دیا جائے۔

اگر حاجت قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں:...... حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اس حالت میں جب کہ اضطرار کی حالت نہ ہو،

لیکن تکلیف شدید ہوتو ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہوجاتی ہے جبکہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو، جیسے حضرت عرفجہؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور یہ ظاہر ہے کہ یہ علاج دوا کے درجہ میں تھی اور یہ بھی واضح ہے کہ یہاں کوئی اضطرار کی حالت نہ تھی کہ جس میں جان کا خطرہ ہوتا، لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے ثابت ہوجائے کہ یہ ناجائز چیز ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز چیز اس کا بدل نہیں بن سکتی اور اس ناجائز چیز کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر ومفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو۔

محرمات کی اباحت صرف ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا حاجت کی وجہ سے بھی:

قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں، یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام اور ناجائز دوا وغیرہ کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہوسکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، کیا ایسی حالت میں بھی شرعاً حرام ونجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز، روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں، وہ تو قرآن وحدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں کہ نماز بیٹھ کر، لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کردی گئی ہے، روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دے دی گئی۔

لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام وناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت ووضاحت کے ساتھ مذکور نہیں اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے، اس کے تحت یہ صورت نہیں آئی اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا، اس لئے فقہائے امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام وناجائز کا استعمال جائز نہیں، مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے، ان کی دلیل "صحیح بخاری" کی یہ حدیث ہے: "إن اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم" (یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہے)، لیکن جمہور فقہاء نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی۔

مگر واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو، پینے کا معاملہ نہ رہا ہو، ان حالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جاسکتا، مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعدؓ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگالی مگر اس میں بدبو پیدا ہوتی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا، کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے، (اخرجہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی مسندہ) فقہاء محدثین نے اس کو معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے، حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے، چنانچہ حضرت علی اور ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا دوسرے میں سونا اور ارشاد فرمایا: "ہذان محرمان علی ذکور أمتی وحلال لإناثہم" (اخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان، نصب الرایہ، ص ۲۲۵، ج ۴)

حضرت عرفجہؓ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے کہ علاج ودوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت میں نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا (جواہر الفقہ، ۳۳، ۳۴، ج ۲)۔

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں جب تکلیف شدید ہوتو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جبکہ اس کے سوا علاج کی کوئی صورت نہ ہو، شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہوجائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہوسکتی اور اس دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر ومفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو، واضح ہوگیا کہ حاجت کو بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ:

افراد واشخاص کے لئے کبھی کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جانا جائز ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجت اس درجہ کو پہنچ جائے کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے اور قرار دینا چاہیے اور اس باب میں انہیں دلائل سے استدلال کیا جانا چاہئے جن سے استدلال کرکے افراد واشخاص کے لئے حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے، کیونکہ ان دلائل میں خصوص پر کوئی دلیل نہیں، لہٰذا انہیں عام رکھنا چاہیے۔

ضرورت وحاجت کی فقہی حیثیت

مولانا محمد صدر الحسن ندوی مدنی[1]

فقہاء کرام نے استثنائی احکام کے سلسلہ میں حالات کی رعایت کرتے ہوئے ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول پانچ صورتیں لکھی ہیں، جن میں ضرورت کی غیر معمولی اہمیت ہے، اس لئے قدرے تفصیل کے ساتھ ان پر بحث کی ضرورت ہے۔

۱۔ ضرورت کا مفہوم لغت میں:

''الضرر ضد النفع أو بالفتح مصدر وبالضم اسم. ضره وبه وأضره وضاره مضارة وضرارا والضاروراء القحط والشدة والضرر سوء الحال۔ ج۔ أضراء والاسم الضرة والضرورة الحاجة'' (قاموس المحيط: ۲.۷۵)۔

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں، بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوزی ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

ضرورت کی قسمیں:

ضرورت کے اس شرعی مفہوم کی وضاحت کے بعد امام شاطبی نے ضروریات کی پانچ قسمیں کی ہیں:

''والضروريات خمسة، هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل'' (الموافقات، ج۲، ص۲)۔

(اطلاق کے اعتبار سے ضروریات کی پانچ قسمیں ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت)۔

ضروریات کی درج بالا تقسیم کے بعد امام شاطبی نے اس بات کو واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ ضروریات کا تعلق جس طرح عبادات سے ہے اسی طرح ضروریات کا تعلق عادات سے بھی ہے، اور عادات وعبادات کی طرح اس کا تعلق معاملات اور جنایات سے بھی ہے۔

''وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات'' (الموافقات، ۲.۸)۔

(ضروریات کا تعلق عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سبھوں سے ہے)۔

(۱) ''ففي أصول العبادات مثال الإيمان والنطق بالشهادتين والصلوٰة والصيام لحفظ الدين'' (الموافقات ۲.۹)۔

عبادات میں ضرورت کا تعلق ایمان، شہادتین، نماز اور روزہ سے ہے تاکہ دین کی حفاظت ہو سکے۔

(۲) ''وفي أصول العادات كأصل تناول الماكولات والملبوسات والمسكونات وأما أشبه ذلك لحفظ النسل والعقل''۔

(عادات میں ضرورت کا تعلق ماکولات، ملبوسات، مسکونات اور ان جیسی چیزوں سے ہے تاکہ نسل انسانی اور عقل کی حفاظت ہو سکے)۔

(۳) ''وفي أصول المعاملات كأصل النكاح والبيع وما ذلك لحفظ النسل والمال''۔

---

[1] جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم اورنگ آباد، مہاراشٹر

(اصول معاملات میں جیسے نکاح، خرید وفروخت اور اس طرح کے دوسرے معاملات، نسل اور مال کی حفاظت کے لئے)۔

(۴) ''وفی أصول الجنایات کحد القتل للمرتد لحفظ الدین والقصاص والدیات لحفظ النفس وحد الشرب لحفظ العقل وحد الزنا لحفظ النسل والقطع والتضمین لحفظ المال''۔

(اصول جنایات میں جیسے مرتد کو حد کے طور پر قتل کرنا دین کی حفاظت کے لئے، قصاص اور دیت کا وجوب جان کی حفاظت کے لئے، شراب نوشی پر حد کا جاری کرنا عقل کی حفاظت کے لئے، اور زنا پر حد کا نفاذ نسل کی حفاظت کے لئے، اور چوری کی صورت میں ہاتھ کا کاٹا جانا، اسی طرح ضمان کا واجب کرنا مال کی حفاظت کے لئے)۔

امام شاطبی نے ضرورت کی یہ تعریف بیان فرمائی کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح صورت میں باقی نہ رہیں، بلکہ اس میں فساد پیدا ہو جائے اور پھر ضروریات کی متعین پانچ صورتیں بیان فرمائیں۔

(الف) دین کی حفاظت (ب) نسل کی حفاظت (ج) جان کی حفاظت (د) مال کی حفاظت (ھ) عقل کی حفاظت

امام شاطبی اور دیگر فقہاء عظام کی تصریحات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ضرورت کا اطلاق مذکورہ پانچ امور پر ہوگا۔

قرآن کریم میں اضطرار اور ضرورت کا استعمال:

قرآن کریم میں اضطرار کا استعمال متعدد مواقع پر کیا گیا ہے۔

(الف) إنما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه إن الله غفور رحیم۔ (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) (اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو مقصد تقرب سے غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو، پھر جو شخص بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ قدر حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا، واقعی اللہ تعالیٰ ہیں بڑے ہی غفور رحیم)۔

(ب) وما لکم ألا تاکلوا مما ذکر اسم الله علیه وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه (سورۂ انعام: ۱۲۰)

(اور تم کو کون سا امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا، ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں)۔

(ج) إنما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل لغیر الله به فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه إن الله غفور رحیم۔ (سورۂ نحل: ۱۱۵) (تم پر تو صرف مردار کو حرام کیا ہے اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور جس چیز کو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے)۔

قرآن پاک کی درج بالا آیات میں مجبوری کی حالت میں جبکہ جان کے لالے پڑ رہے ہوں، اشیاء محرمہ کے استعمال کی اجازت بطور اکل دی ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء کرام کے نزدیک حالت اضطرار میں اگر نہ کھائے پئے اور شدت بھوک کی وجہ سے اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل کیا جائے گا، کیونکہ اس نے قرآن پاک کے حکم پر عمل نہیں کیا۔

مسئلہ اضطرار اور فقہاء کرام:

عن مسروق التابعی من اضطر إلی میتة أو لحم خنزیر أو دم ولم یأکل ولم یشرب دخل النار (شامی، ۵٫۸۲)۔

فقہاء کرام نے آیات قرآنی سے مسئلہ مستنبط کرتے ہوئے فرمایا: ''ضرورتیں اشیاء ممنوعہ کو حلال کر دیتی ہیں، یہی سبب ہے کہ شدت بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلو گیر لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا، اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا اور مال غیر کا ضائع کرنا ضرورت کے پیش نظر جائز ہیں'' (الاشباہ والنظائر: ۱۰۸)۔

''میتۃ (مردار) کا کھانا بعض حالات میں واجب ہوجاتا ہے جبکہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہو'' (تفسیر ابن کثیر ۲۲/۲)۔

علامہ احمد بن محمد حموی شارح ''الاشباہ'' رقمطراز ہیں: ''ضرورت نام ہے اس کا اس حد تک پہنچ جانا کہ اگر شی ممنوع استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور یہ حالت حرام کو حلال کردیتی ہے'' (الاشباہ والنظائر ۱۰۸)۔

''اکراہ کی بعض قسمیں جو طبعی طور پر موجب اضطرار ہوتی ہیں، جیسے قتل، قطع و برید یا ضرب شدید جس سے جان یا اعضاء کے تلف ہوجانے کا قوی اندیشہ ہو'' البدائع الصنائع: ۱۷۵/۴)۔

۲۔ حاجت کا مفہوم لغت میں: ......الحوج السلامة حوجا لك أى سلامة والاحتياج وقد حاج واحتاج وأحوج وأحوجته بالضم الفقر والحاجة الحوجاء وتحوج طلبها۔ ج۔حاج وحاجات وحوج وحوائج (القاموس ۱۸۴/۱)۔

حاجت کا مفہوم شرع میں:

''حاجت یہ ہے کہ جس کی حاجت لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی، بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی جتنی ضرورت کے فقدان کی وجہ سے ہوتی ہے، جیسے سلم، استصناع اور مزارعت ومساقات کی اباحت'' (الموافقات ۱۰/۲)۔

ضرورت اور حاجت کی تعریف ومثال کے بعد اب ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جاسکتا ہے؟

تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جاسکتا ہے۔ ''الاشباہ والنظائر'' میں علامہ جلال الدین سیوطی تحریر فرماتے ہیں: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (الاشباہ والنظائر ۱۶۰) (حاجت، ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص)۔

اسی طرح اس عبارت: "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة" (الاشباہ والنظائر، ص ۱۶۹) سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے کہ اگر حاجت عام ہوجائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے، ابن نجیم نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے۔ "ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۹۴/۱)

حاجت کی صورت میں بعض امور کی حلت کے سلسلہ میں کتب فقہ میں جو مثالیں ہیں ان میں سے چند ذکر کی جارہی ہیں:

(۱) بیع الوفاء: ......علماء کرام نے اہل بخارا کی حاجت کی بناء پر بیع وفا کے جواز کا فتویٰ دیا ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے: ''یعنی جب اہل بخارا پر دین کی کثرت ہوگئی تو علماء کرام نے بیع وفاء کے صحیح ہونے کا فتوی صادر کیا'' (الاشباہ ۲۹۴/۱)۔

(۲) استصناع: ......استصناع کے جواز کا فتویٰ لوگوں کی حاجت کو پیش نظر رکھ کر ہی دیا گیا ہے، کیونکہ اگر اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کو یک گونہ مشقت ہوگی، حالانکہ اس کے جواز پر ضروریات خمسہ کے تحقق کا دارومدار نہیں ہے (قاضی خان، ۴۴۹/۱)۔

(۳) سورۂ فاتحہ کی تعلیم: ......عورت کا عام حالات میں غیر محرم کے سامنے آنا جائز نہیں ہے، لیکن کیا تعلیم کی غرض سے عورت غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے، یہ ایک مسئلہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ عورت تعلیم کی غرض سے غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے، یعنی حاجت تعلیم کے سبب ایک ناجائز امر کو امام نووی نے جائز قرار دیا ہے، اور علامہ سبکی کا قول نقل کیا ہے: ''قد كشفت المذاهب فإنما يظهر منها جواز النظر للتعليم فيما يجب تعلمه وتعليمه كالفاتحة'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۱۸۱)۔ (کتب مذاہب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں کی تعلیم وتعلم کے لئے جو واجب ہیں جیسے سورۂ فاتحہ، غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے)۔

(۴) ضمان درک:

بعض فقہاء نے حاجت کے پیش نظر خلاف قیاس ضمان درک کے جواز کا فتویٰ دیا ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۱۸۰)۔

فقہی اصطلاح میں ضمان درک کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری بائع سے بیع کے علاوہ مزید ضمانت حاصل کرے کہ اگر فروخت کردہ شی پر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ کیا تو وہ اس سامان کی قیمت وصول کر لے گا۔

۳۔ **منفعت:** ......منفعت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا استعمال بدن انسانی کے لئے تقویت کا باعث ہو، لیکن عدم استعمال کی صورت میں ہلاکت یا کسی سخت تکلیف کا اندیشہ نہ ہو۔

۴۔ **زینت:** ......زینت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے بدن انسانی کو کوئی خاص تقویت نہیں پہنچتی، بلکہ اس کا استعمال وہ محض تفریح طبع کے طور پر کرے۔

۵۔ **فضول:** ......انسان جب زینت کی حد سے بڑھ جائے تو اس پر فضول کا اطلاق ہوگا۔

درج بالا تصریحات سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شریعت مطہرہ نے ضرورت اور حاجت دونوں کا اعتبار کیا ہے اور ضرورت وحاجت کے وقت بعض ایسی چیزوں کی اجازت دی ہے جن کی عام حالات میں اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ حرام ہیں چونکہ شریعت کا مقصد مصالح کی تکمیل ہے، اس لئے اجازت دی گئی ہے۔

''إن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها'' (فتاوی ابن تیمیہ، ۲۰،۴۸)۔

(شریعت اس لئے بھیجی گئی ہے کہ اس سے مصالح کی تحصیل وتکمیل ہو اور مفاسد کی تقلیل اوران کی بیخ کنی ہو)۔

شریعت مطہرہ نے کتنی آسانی پیدا کردی ہے کہ اضطرار و مجبوری اور ضرورت کی صورت میں شی حرام سے ضرورت کی تکمیل ہو رہی ہے، لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں کوئی مواخذہ نہیں۔

عام علماء کرام نے ضرورت واضطرار کی صورت میں حرام شی کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن اگر کوئی شخص حرام شی کا استعمال نہ کرے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دیدے تو وہ شخص قابل مواخذہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس پر عمل کرنا رخصت ہے عزیمت نہیں ہے، لیکن حضرت مسروق تابعی کے نزدیک وہ شخص گنہگار ہوگا اور جہنم کا مستحق ہوگا۔

''من اضطر فلم يأكل ولم يشرب ثم مات دخل النار'' (تفسیر ابن کثیر ۱،۲۰۷)۔ (جو شخص مضطر ہو اور نہ کھائے اور نہ پئے اور اسی حال میں اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا)۔

اسی طرح بعض علماء وفقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں کہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہو اور ہلاکت کا قوی اندیشہ ہو تو تناول میتہ واجب ہوگا۔ (تفسیر ابن کثیر ۲/ ۲۲، فتاویٰ عالمگیری ۵۹۱/۳)

قرآن پاک کی تصریح اور علمائے کرام کے اقوال سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ کوئی شی حرام اس وقت حلال ہوگی جب اس میں تین شرطیں پائی جائیں:

(الف) اضطرار کی حالت ہو کہ عدم استعمال کی صورت میں جان کا خطرہ درپیش ہو۔

(ب) خطرہ یقینی ہو، موہوم نہ ہو۔ (ج) حرام کے استعمال سے جان کا بچنا یقینی ہو موہوم نہ ہو۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگی کہ ضرورت پر بھی مبنی حکم صرف ضرورت کے ساتھ خاص ہے، اگر ضرورت نہ ہو تو اس حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس پر عمل کا تعلق نصوص وشرعی قواعد کی استثنائی صورتوں سے ہے۔

کتب فقہ کی تصریحات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تعامل ورواج اور عموم بلویٰ بھی حاجت کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔(قاضی خان ۱/ ۴۹۹)

''ومنها الافتاء بصحة بيع الوفا حين كثير الدين على أهل بخارى'' (الاشباہ لابن نجیم ۱،۲۹۳)۔

''بیع وفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو متعینہ قیمت یا دین کے بدلہ اس شرط پر بیچے کہ بیچنے والا جب قیمت لوٹادے یا اس پر جو دین ہے وہ ادا کردے تو خریدار یہ چیز واپس کردے'' (مرشد الحیر ان الی معرفۃ احوال الانسان، ص ۴۳)۔

''بائع مشتری سے کہتا ہے کہ تمہارا جو قرض میرے ذمہ ہے اس کے بدلہ یہ چیز بیچتا ہوں اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں گا تو یہ چیز میری ہوجائے گی'' (البحر الرائق ۶/ ۸)۔

'بائع مشتری سے کہتا ہے کہ میں تم سے یہ چیز اس قرض کے بدلہ بیچتا ہوں جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں تو یہ چیز میری ہوجائے گی'' (ردالمحتار مطلب فی بیع الوفاء، ص ۳۸۱)۔

علامہ شامی نے بیع الوفاء کی وجہ تسمیہ ان الفاظ میں بیان کی ہے: ''اس بیع میں چونکہ خریدار کی طرف سے وعدہ پورا کرنے کا عہد پایا جاتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کو واپس کردے جب بیچنے والا قیمت لوٹائے اس بناء پر اس کو بیع وفا کہتے ہیں'' (ردالمحتار: ۳۸۱)۔

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں بھی بیع الوفاء کے جواز کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دفعہ ۲۹۶: ''كما أن للبائع وفاء له أن يرد الثمن ويأخذ المبيع كذلك للمشترى أن يرد المبيع ويسترد الثمن''۔ (بائع اور مشتری دونوں کے لئے وفاء عہد ضروری ہے، بائع قیمت لوٹا کر مبیع لے لے اور مشتری مبیع لوٹا کر قیمت واپس لے لے)۔

(مجلۃ الاحکام العدلیہ: اس مجلہ کو ۱۲۸۶ھ مطابق ۱۸۸۳ء۔ میں منتخب علماء کے بورڈ نے مرتب کیا اور۔ ۱۲۹۳ھ میں ایک فرمان کے ذریعہ پوری مملکت ترکیہ کا قانون قرار دیا گیا۔)

بعض معاصر علماء نے اس کی صحت پر فقہاء حنفیہ کا اجماع نقل کیا ہے (عقد التامین: ۶۷، مصطفی الزرقاء)

گذشتہ سطور میں جن امور پر بحث کی گئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد اور اشخاص کی شخصی ضرورتوں تک محدود رکھا جائے یا امت کی اجتماعی حاجات بھی اس میں شامل کی جاسکتی ہیں، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ جس طرح اشخاص وافراد کے سلسلہ میں مشقت کی بناء پر حکم میں نرمی برتی گئی ہے، اسی طرح اگر امت کی اجتماعی حاجت ہوں تو عموم بلویٰ کے سبب ضرورت عامہ کو سامنے رکھتے ہوئے حکم میں نرمی برتی جائے گی۔

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامه كانت أو خاصة" (الاشباہ والنظائر، ص ۱۰۰) (حاجت ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص)

"الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة" (الاشباہ للسیوطی، ص ۱۷۹)۔ (حاجت اگر عام ہوجائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے)۔

مشقت اور حاجت کا پیمانہ کیا ہو، اس کا انحصار، مقام، حالات، عادات اور مختلف علاقوں کے رواج وتعامل پر ہوگا، مشقت وحاجت کا کوئی ایسا پیمانہ نہیں بنایا جاسکتا ہے جس کا یکساں طور پر ہر ایک پر اطلاق کیا جاسکے۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

مولانا محمد عزیر اختر[1]

ضرورت کا مصداق:

علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے، ضرورت کے پانچ درجے ہیں: اضطرار، حاجت، منفعت، زینت اور فضول۔ ان قسموں میں سے وہ صورت کہ جس صورت میں فقہاء کرام کے یہاں حرام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں وہ صرف ضرورت، بمعنی اضطرار ہی ہے۔ اس کے علاوہ باقی قسموں میں حرام چیزیں مباح نہیں ہوتی ہیں، گویا کہ ضرورت کا مصداق صرف پہلی قسم ہے، چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے ''بوادر النوادر'' میں اس سوال کے جواب میں کہ غیر مسلم حکومت کی ماتحتی میں عدالتی عہدے قبول کرنا ازروئے شرع کیا ہے، جواب تحریر فرماتے ہوئے آگے لکھتے ہیں کہ ''البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے، سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسم ہے: ایک تحصیل منفعت، خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ، سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں، مثلاً محض قوت ولذت کے لئے حرام دوا کا استعمال ومثل ذلک، اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے، مثلاً دفع مرض کے لئے حرام دوا کا استعمال جب کہ حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو، کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا''۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ضرورت کا مصداق فقہاء کرام کے یہاں وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو، کیونکہ بقول حضرت تھانوی یہی ضرورت شرعیہ ہے اور اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوسکتا۔

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال:

فقہاء کرام نے حاجت کے مواقع استعمال کی یوں تحدید فرمائی ہے کہ ہر وہ حالت کہ جس میں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن انسان سخت پریشانی اور مصیبت میں گرفتار ہوجائے تو ایسی حالت میں حرام چیزیں حلال تو نہیں کی جاتی ہیں، البتہ کچھ رخصتیں حاصل ہوجاتی ہیں، جیسے کوئی شخص سفر میں ہو تو اس کے لئے روزہ میں تخفیف ہوجاتی ہے کہ روزہ نہ رکھے بلکہ افطار کرلے، یعنی حاجت کی وجہ سے وقتی طور پر فرائض موخر کئے جاسکتے ہیں کیونکہ وہ مشقت اور تنگی جو تیسیر کا سبب بنتی ہے اولاً اس کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔ عموماً جس سے کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی (۲)۔ جو عبادتوں میں عموماً نہیں پائی جاتی ہے، پہلی قسم اسقاط حکم میں قطعاً غیر موثر ہے، یعنی اس کی وجہ سے کوئی تخفیف نہ ہوگی، دوسری قسم کی تین صورتیں ہیں: (۱) مشقت عظیمہ: یعنی جس میں جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یقینی خطرہ ہو، اس صورت میں بہرحال اصل حکم میں تخفیف ہوجائے گی، کیونکہ جان کی حفاظت، اسی طرح اعضاء کی حفاظت مقدم ہے جو ضرورت کے تحت آچکی ہے۔ (۲) مشقت خفیفہ: یعنی جس میں کوئی خاص مشقت ودشواری نہ ہو، مثلاً انگلی میں غیر معمولی درد ہو تو اس کی وجہ سے شرعی حکم میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔ (۳) مشقت متوسطہ: یعنی جو نہ عظیمہ جیسی مہلک ہو اور نہ خفیفہ جیسی معمولی ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مشقت عظیمہ سے اقرب ہو تو موجب تخفیف ہے اور اگر خفیفہ سے اقرب ہو تو اصل حکم میں تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ حاجت کا استعمال فقہ میں ان تمام جگہوں میں کیا جائے گا جہاں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو، لیکن سخت مشقت اور تنگی میں مبتلا ہونے کا خطرہ یقینی ہو، اور اس کی جگہ رفع مشقت کے لئے کوئی نص صریح نہ ہو، جیسے کہ علامہ ابن نجیم نے ''الاشباہ'' میں تحریر فرمایا ہے "المشقة والحرج إنما يعتبران في موضع لا نص فيه وأما مع النص فلا" (ص ۸۳)، نیز جیسے ضرورت کے اندر یہ عموم تھا کہ اس کا استعمال عبادات، عادات، معاملات اور جنایات وغیرہ میں ہوسکتا ہے، لیکن حاجت کے استعمال میں یہ عموم نہ ہوگا، بلکہ اس کا استعمال تاخیر عبادات میں ہوگا، اور اسی طرح معاملات میں اس کا استعمال کیا جائے گا،

[1] محمود العلوم دملہ، کھتول، مدھوبنی

عبادت کی مثال، جیسے روزہ میں سفر کی وجہ سے تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے کہ حالت سفر میں افطار کرسکتا ہے، اسی طرح سلم، استصناع، مزارعت اور مساقات جیسے معاملات کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے ہلاکت جان کا خطرہ تو نہیں ہے، لیکن انسان تنگی اور دشواری میں مبتلا ہوجائے گا اور یہ بھی مطلقاً حاجت کی وجہ سے نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مشہور فقہی قاعدہ: "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة" کی وجہ سے ہے۔

حاجت کا مصداق:

علامہ ابن نجیم کے "الاشباہ والنظائر" کی شرح مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے کی جس میں انھوں نے محقق ابن ہمام سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں پانچ مرتبے ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول۔ پھر اس کے بعد ہر ایک کی تعریف بھی تحریر فرمائی ہے کہ ضرورت نام ہے ایسی صورت کا جس میں ہلاک ہوجانے یا قریب بہ ہلاکت پہنچ جانے کا یقینی خطرہ ہو، اگر ممنوع شی استعمال نہ کرے، اس صورت میں حرام حلال ہوجاتا ہے۔ حاجت کہتے ہیں اس سے کم درجہ کی مجبوری کو جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہوتا مگر سخت پریشانی اور مصیبت میں مبتلا ہونے کا گمان ہوتا ہے، حاجت کی وجہ سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی ہے، البتہ روزہ (رمضان میں) نہ رکھنے کی اجازت ہوجاتی ہے، یعنی اس کی وجہ سے فرائض وقتی طور پر موخر ہوجاتے ہیں۔ منفعت: جیسے کسی کو گیہوں کی روٹی کی خواہش ہو یا بکرے کے گوشت یا چربیلے کھانے کی۔ زینت: جیسے کوئی میٹھا یا حلوا پسند کرے۔ فضول: یعنی مشتبہ اور حرام کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرے، آخر کی تینوں قسموں میں شرعی طور پر کوئی تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت کا مصداق مذکورہ بالا صورتوں میں سے دوسری صورت ہے کہ جس میں حرام حلال تو نہیں ہوتا، البتہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت ہوتی ہے۔

۳۔ ضرورت وحاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں اور حاجت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال نہیں ہوتیں، جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ ضرورت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، ایسی صورت میں حرام چیز حلال ہوجاتی ہے، اور حاجت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے جس کا انسان محتاج ہو، تنگی و مشقت کو دفع کرنے کے لئے اور جب یہ فوت ہوجائے تو انسان ہلاک تو نہ ہو بلکہ سخت تنگی اور مصیبت میں مبتلا ہوجائے، اور حاجت کی وجہ سے کوئی حرام حلال نہیں ہوتا، بلکہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت دی جاتی ہے، ضرورت اعلیٰ ہے اور حاجت اس سے کم تر درجہ کی چیز ہے۔

ضرورت اور حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ دونوں بعض جگہ جمع ہوجاتی ہیں اور بعض جگہ ایک صورت ہوتی ہے تو دوسری نہیں اور بعض جگہ دوسری صورت ہوتی ہے پہلی نہیں۔ جیسے علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (ص۱۹)۔

لہٰذا یہاں ضرورت وحاجت دونوں جمع ہوجائیں گی، مثلاً اجارہ، سلم، ضمان درک اور استصناع وغیرہ کا جواز ضرورت اور حاجت دونوں وجہ سے ہے، اور حفاظت نفس کی وجہ سے اکل میتہ کی حرمت ختم ہوجاتی ہے، جیسے کوئی مخمصہ کی حالت میں ہو کہ اگر وہ مردار شی نہ کھائے تو ہلاک ہوجائے گا تو یہ ضرورت کی وجہ سے ہوگا، حاجت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں ہے: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم" (سورۂ مائدہ: ۳) اور فقہ کا مشہور قاعدہ ہے "الضرورات تبيح المحظورات ومن ثم جاز اكل الميتة عن المخمصة" (الاشباہ والنظائر، ص۹۵) اس لئے ضرورت کی وجہ سے مردار کا استعمال جائز ہوجائے گا لیکن حاجت اس جگہ نہیں پائی جاتی ہے۔

پھر ضرورت شرعی کی ایک صورت اکراہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) یہ ہے کہ انسان کا اختیار اور اس کی رضا دونوں ختم ہوجائے، جسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے، کیونکہ اس میں ہلاک ہونے یا کسی عضو انسانی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ممنوع اشیاء کا استعمال ضروری اور ترک حرام ہوجاتا ہے، اور اگر کوئی شخص حرام کے استعمال سے رکا رہے اور قتل کردیا جائے تو گنہگار ہوگا۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ مکرہ کی رضامندی نہ ہو لیکن اختیار باقی رہے، جیسے کسی کو لمبی مدت تک قید کردیئے جانے یا ایسی سخت پٹائی کی دھمکی دی جائے جس سے جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ رضامندی اور اختیار دونوں باطل نہ ہو، جیسے کسی کو یہ دھمکی دی جائے کہ تیری بیوی کو یا بیٹے کو قید کردوں گا، یہ دونوں قسمیں اکراہ غیر ملجی کہلاتے ہیں، پھر اکراہ کی یہ تینوں قسمیں فرض، ممنوع، مباح اور رخصت کے درمیان دائر ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں: "ففي بعض المقام العمل به فرض كأكل الميتة إذا أكره

علیه بما یوجب الإلجاء، فإنه یفترض علیه ذلك ولو صبر حتی یموت عوقب علیه،لأنه ألقی نفسه إلی التهلكة'' (نور الانوار لملاجیون)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہی ہوتی ہے اور بعض جگہ صرف اباحت، یعنی نفی گناہ ہی نہیں، بلکہ رفع حرمت بھی ہوتی ہے، اور بعض جگہ ضرورت کا اثر ممنوع اشیاء کے استعمال کو فرض بنا دیتا ہے، اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہوتا، بلکہ جیسے قبل سے وہ شی حرام تھی، ضرورت کے لاحق ہونے کے بعد بھی بدستور حرام رہے گی اور کوئی تخفیف بھی نہیں ہوگی، جیسے کہ زنا کرنے کے لئے جبرواکراہ کیا جائے تو بھی اس کی حرمت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۷۔ضرورت معتبرہ کے حدود وشرائط:

ضرورت معتبرہ کی شرطیں: مفتی محمد شفیع صاحب نے معارف کی پہلی جلد میں آیت کریمہ: ''فمن اضطر غیر باغ الخ'' کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس شخص کو جان کا خطرہ ہو تو وہ شخص جان بچانے کے لئے حرام چیزیں استعمال کرسکتا ہے۔(جیسا کہ آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے) مگر آیت مذکورہ ہی کے اشارہ سے اس میں چند شرطیں معلوم ہوتی ہیں:

اول یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو، جان جانے کا خطرہ ہو، کیونکہ معمولی تکلیف اور بیماری کا یہ حکم نہیں، دوسری شرط یہ ہے کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز علاج ودوا (اور ازالہ ضرر وحرج) کے لئے موثر نہ ہو یا مقدور نہ ہو، جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء اسی وقت ہے جب کہ کوئی حلال غذا موجود نہ ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام شی کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یقینی ہو، جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ چنانچہ اگر کوئی حرام دوا ایسی ہو کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفا یقینی نہیں، تو ایسی حرام دوا کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہ ہوگی، اس کے علاوہ دو شرطیں منصوص طور پر ثابت ہیں جو اسی مذکورہ آیت کے بعد ذکر کی گئیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، دوسری شرط یہ ذکر کی گئی ہے کہ قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

ضرورت معتبرہ کے قواعد وضوابط:

عموماً انسان کو پانچ چیزوں کے حفاظت کی ضرورت پیش آتی ہے، کیونکہ جان، مال، نسل، عقل اور دین کی حفاظت ہر انسان کے لئے از حد ضروری ہے، چنانچہ اگر ان میں سے کوئی چیز خطرہ میں اس طرح پڑ جائے کہ بغیر حرام شی کے استعمال کے اس خطرہ سے نجات مشکل ہو تو ایسی ضرورت کو شریعت کی نگاہ میں ضرورت معتبرہ کہا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے حرام چیزوں کے استعمال کی کم از کم رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ضرورت کی وجہ سے کونسی حرام شی مباح ہوتی ہے اور کونسی حرام شی مباح نہیں ہوتی ہے، تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ وہ شی کہ جن کا کرنا شریعت کی نگاہ میں ممنوع ہے، اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) یہ ہے کہ نہ اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ (۲) یہ ہے کہ حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ (۳) یہ ہے کہ حرمت ختم تو نہیں ہوتی، البتہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ (توضیح وتلویح ص ۵۱۳)

تو پہلی قسم میں ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہ ہوگا، جیسے کہ کوئی شخص زنا پر مجبور کیا جائے یا کسی مسلم کو ناحق قتل کرنے پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا اور یہ حرام چیزیں کبھی بھی حلال نہ ہوں گی اور نہ اس کی رخصت حاصل ہوگی، دوسری قسم میں بلا اختلاف اباحت حاصل ہو جائے گی، جیسے اکل میتہ حالت مخمصہ میں اور اساغۃ لقمہ خاصہ کے لئے شراب کا پینا جائز ہو جاتا ہے، اور یہی نہیں، بلکہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شی کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص حالت مخمصہ یا حالت اکراہ میں میتہ نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عند اللہ گنہگار ہوگا۔

تیسری قسم کی دو قسم ہیں، ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو، جیسے ایمان باللہ، تو یہ کسی بھی حالت میں مباح نہ ہوگا کہ انسان اللہ کا انکار کردے، ہاں صرف اس قدر اجازت ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرے بشرطیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ، کیونکہ قرآن میں ارشاد فرمایا گیا ''إلا من أکرہ وقلبه مطمئن بالإیمان'' (سورہ نحل:۱۰۶) جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور حقوق اللہ ہی سے متعلق دوسری صورت عبادات کی ہے کہ اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے ادا نہ کرنے کی حرمت ساقط نہیں ہوگی، البتہ کچھ تخفیف حاصل ہوگی، پھر تخفیف کی چند قسمیں ہیں (کما فی الاشباہ)۔

لہٰذا مذکورہ تیسری قسم کی صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل نہ ہوگی۔

حقوق العباد سے متعلق محرمات میں ضرورت کا حکم وہی ہے جو اوپر کی دوقسموں کا حکم ذکر کیا گیا ہے، اگر کسی کو مجبور کیا جائے اکراہ ملجی کے ساتھ تو ایسے شخص کے لئے ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوگی، یعنی حرمت ختم نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا شخص کسی کے مال کو ہلاک کردے تو اس کو رخصت حاصل ہے اکراہ ملجی کی بنا پر، اس کا ضمان بھی دینا پڑے گا صرف اسی وجہ سے کہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوئی تھی۔

۸۔ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحب کے قول (تفسیر معارف القرآن، ج ا، ص ۴۲۴) سے واضح ہوتا ہے، اور علامہ احمد الحموی کے قول (حاشیہ اشباہ لابن نجیم) سے بھی ثابت ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے محقق ابن ہمام کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استثنائی احکام کے سلسلہ میں فقہاء عظام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ صورتوں کا پتہ چلتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کوئی مستقل دلیل نہیں ہے کہ جب کسی شی کو ایک مرتبہ ضرورت کی وجہ سے مباح کردیا جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے مباح ہوجائے اور کبھی اس کی اباحت ختم نہ ہو، بلکہ ایسے احکام غیر مستقل اور عارضی ہوا کرتے ہیں، لہذا جب ضرورت کا عارضہ کسی انسان کو لاحق ہو اس وقت حرام شی اپنی شرطوں کے ساتھ مباح رہے گی اور جب یہ عارض ختم ہوجائے تو وہ حرام شی اپنی اصل حالت پر لوٹ آئے گی، چنانچہ ''الاشباہ لابن نجیم'' میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ ''ماجاز لعذر بطل بزوالہ'' کہ جو شی کسی عذر کی بنا پر مباح ہو وہ زوال عذر کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے، اور ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے، اسی وجہ سے یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر وہ شی جو ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی، "ما أبیح للضرورۃ یقدر بقدرھا" (الاشباہ)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہے، مستقل نہیں ہے۔

۹۔ ضرورت کے وہ اسباب جو داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کیا جائے اور اس کی وجہ سے حرام شی کی اباحت کا حکم دیا جائے پانچ ہیں اور ان پانچ چیزوں کی حفاظت ضروری ہے، اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک بھی خطرہ میں پڑ جائے تو یا تو دنیوی مصالح فاسد ہوجائیں یا آخرت کے مصالح، حالانکہ دنیوی واخروی دونوں قسم کے مصالح کی حفاظت ضروری ہے، لہذا کہا جائے گا کہ وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ پانچ قسم کی حفاظت ہے، جان، مال، نسل، عقل اور دین کی حفاظت۔ چنانچہ صاحب ''موافقات'' کے حوالہ سے ''مجلہ فقہ اسلامی'' میں یہ لکھا ہے: "الضروریات خمسۃ وھی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جو اس بات کے داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کرکے شی ممنوع کی اباحت کا حکم دیا جائے، چنانچہ انہیں پانچ چیزوں کی رعایت کرتے ہوئے عادات، عبادات، معاملات اور جنایات میں ضرورت کا اعتبار کرکے حرام چیزوں کو مباح کردیا جاتا ہے، لیکن تفسیر ''احکام القرآن'' میں ضرورت کے دو اسباب کا تذکرہ ملتا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ "للضرورۃ سببان الجوع والإکراہ" اور حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا پانچوں چیزوں کو انہی دو وجہوں سے خطرہ لاحق ہوتا ہے، اس لئے اب تحقیق ویقین کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ گرچہ تفصیلی طور پر پانچ ذکر کئے گئے ہیں لیکن حقیقت کے اعتبار سے صرف دو ہیں، الجوع والاکراہ۔

عرف اور عموم بلوی:

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے اور یہ مستقل دلیل و مستقل اصل ہے اور اس کی وجہ سے بھی محرمات شرعیہ میں رخصت حاصل ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ عرف اور شرع کا تعارض ہونا معتبر مانا گیا ہے، اور بوقت تعارض عرف کو شرع پر مقدم مانا گیا ہے، چنانچہ ''الاشباہ'' میں لکھا ہے: "إذا تعارضا قدم عرف الخ" (ص ۹۶) چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فراش پر نہ بیٹھے گا، تو زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، حالانکہ قرآن نے زمین کو بھی فراش کہا ہے لیکن عرف میں فراش زمین کو نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے عرف کو مقدم مانتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو ایسا شخص مچھلی کھانے کی وجہ سے اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن نے مچھلی کو بھی گوشت کہا ہے "لتاکلوا منہ لحماً طریاً" لیکن عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے عرف کو مقدم رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ ایسی قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا، علی ہذا القیاس کسی نے یہ قسم کھائی کہ سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا۔ تو اگر یہ شخص سورج سے روشنی حاصل کرے تو اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن میں سورج کو سراج کہا گیا ہے: "وجعل الشمس سراجاً" نیز تعارض کے لفظ ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح قرآن وحدیث وغیرہ مستقل اصل اور دلیل ہیں، اسی طرح عرف بھی ایک مستقل دلیل ہے۔

اسی طرح عموم بلوی بھی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر ترئیح تر پائجامہ کو پہنچ جائے تو پائجامہ ناپاک نہ ہوگا، اور اس کے علاوہ بہت سے

مسائل لکھے ہیں کہ جس میں عموم بلوی کی وجہ سے تخفیف حاصل ہوجاتی ہے، جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کی مستقل حیثیت ہے، ضرورت کا اس کے اعتبار کرنے میں کوئی دخل واثر نہیں ہے۔

نیز علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل ودلیل ہے، فرماتے ہیں: "اعلم أن اعتبار العادة والعرف یرجع إلیه فی الفقه فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذلك اصلاً" نیز عبداللہ ابن مسعودؓ کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے: "مارآہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن (الاشباہ والنظائر ص۹۳) ان مذکورہ تصریحات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل اور دلیل ہے۔

مذکورہ باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت اور عرف وعموم بلویٰ کے درمیان عموم خصوص مِن وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے، اور دو چیزوں کے درمیان نسبت کا پایا جانا اس کے استقلال کی دلیل ہوتی ہے، کیونکہ قاعدہ لکھا ہے کہ نسبت دو کلیوں کے درمیان ہوتی ہے اور کلی ایک مستقل چیز ہے، اس لئے جن دو چیزوں کے درمیان کوئی نسبت ہوگی وہ دونوں چیزیں بھی کلی ہوں گی جزئی اور تابع نہ ہوں گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرف اور عموم بلویٰ مستقل اصل اور دلیل ہیں اور اس کے اور ضرورت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔

الغرض مذکورہ اصول وضوابط کے تحت جتنی صورتیں آسکتی ہیں ان سب صورتوں میں ضرورت کی بنا پر رخصت واباحت حاصل ہوگی سوائے چند صورتوں کے جس میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو، چونکہ اس کی حرمت مؤبدہ ہے اس لئے اس میں کوئی اباحت نہ ہوگی، بعض صورتوں میں صرف رخصت حاصل ہوگی اور بعض صورتوں میں رخصت بھی حاصل نہ ہوگی، جیسے اکراہ علی الزنا وعلی قتل المسلم بغیر حق کی صورت میں، اور حقوق العباد میں سے جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہوجاتا ہے اس میں ضرورت کا اثر ہوگا مگر بشرط ضمان، اور جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے سے بھی اباحت نہیں حاصل ہوتی اس میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا۔

یہ ساری تفصیلات مندرجہ ذیل چند قاعدوں کے تحت آتی ہیں: پہلا قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات بشرط عدم نقصانھا" دوسرا قاعدہ "ماجاز لعذر بطل بزواله" تیسرا قاعدہ "الغرر لایزال بالضرر" چوتھا قاعدہ "الضرر العام لا یتحمل لضرر خاص" پانچواں قاعدہ "اذا تعارض المفسدتان لا یتحمل احدھما لاجل دفع الاخر" اور چھٹا قاعدہ "درء المفاسد اولی من جلب المنافع" وغیرہ۔ یہ وہ قاعدے ہیں کہ جن کے تحت آنے والی تمام صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے اباحت ورخصت حاصل نہ ہوگی، باقی تمام صورتوں میں اباحت ورخصت حاصل ہوگی۔ خواہ وہ عبادت سے متعلق ہوں یا معاملات وعقوبات سے۔

۱۴۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، لیکن عام حالات میں نہیں، بلکہ بعض احوال میں، جیسے علامہ سیوطی نے "الاشباہ" میں تحریر فرمایا کہ "الحاجة إذا عمت کانت کالضرورة" (صفحہ ۱۷۹) یعنی جب کبھی حاجت درجہ عموم کو پہنچ جاتی ہے تو حکم میں ضرورت کی طرح ہوجاتی ہے اور ضرورت کی طرح مبیح محظورات ہوتی ہے، جیسے بینکنگ سسٹم ایک انسانی حاجت ہے، کیونکہ بینک اس زمانہ میں بہت سے فرائض کی ادائیگی کے لئے لازم وضروری ہوگیا ہے، چنانچہ حج کی ادائیگی کے لئے کرایہ جہاز وغیرہ بذریعہ بینک ہی وصول وادا کئے جاتے ہیں، تجارت ومعاملات میں بھی رقم عموماً بذریعہ بینک ہی اداووصول کئے جاتے ہیں، نیز بذریعہ بینک ادائیگی اور وصول یابی میں سہولت بھی ہے، کیونکہ نقد ادا کرنے میں بہت ساری دشواریوں کے ساتھ خطرہ جان جانے کا بھی ہے، حالانکہ بینک کے ذریعہ رقم کی ادائیگی اور وصولی بہر صورت ربوا سے خالی نہیں ہے اور ربوا کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، مگر بایں ہمہ جب اس حاجت انسانی نے عموم کا درجہ اختیار کرلیا تو اس حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جائے گا اور اس حاجت کی وجہ سے بینک کے ذریعہ رقوم کی ادائیگی اور وصولی کو ربوا کے باوجود جائز ومباح قرار دیا جائے گا، لیکن یہ اباحت صرف اباحت ہی کی حد تک رہے گی، وجوب کا درجہ کبھی حاصل نہ کرسکے گی۔

لیکن اس کے برخلاف علامہ ابن نجیم نے فرمایا: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت أو خاصة" (ص ۹۱) یعنی حاجت عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسے اجارہ کی اباحت، ایسی ہی حاجت کی بنا پر خلاف قیاس ثابت ہے اسی طرح بیع سلم، استصناع اور استقراض بالربح کی اباحت دفع حاجت ہی کی وجہ سے ہے، اب سوال یہ ہے کہ کن حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے۔

حضرت تھانوی اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی قانون سے حرام ہیں، لیکن شریعت نے ضرورت کے وقت اس کی اجازت دی ہے، خواہ نصاً یا اجتہاداً، جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ میں، البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے، سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ

ضرورت عرفی کی دو قسمیں ہیں: ایک تحصیل منفعت، خواہ دینی ہو یا دنیوی، دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ، سو تحصیل منفعت کے لئے ایسے افعال کی اجازت نہیں، مثلاً تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال وشل ذلک اور دفع مضرت کے لئے جائز ہے، جب کہ وہ ضرورت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے، مثلاً دفع مرض کے لئے حرام دوا کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو، کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا تفصیلی بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ دفع ضرر ودفع حرج کے لئے شریعت نے حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور یہیں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی جگہ ضرورت شرعیہ کا تحقق نہ ہو صرف حاجت شرعی ہی پائی جائے تو عبادات میں تو رخصت حاصل ہوگی، لیکن دیگر ابواب فقہ میں اباحت ورخصت حاصل نہ ہوگی، لیکن اگر ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہے اور دفع مشقت کے لئے کوئی حلال چیز یا حلال طریقہ میسر ومقدور نہیں ہے اور اشیاء حرام کے لئے ذریعہ مشقت شدیدہ سے نجات حاصل ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہو گیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت، خواہ خاصہ ہو یا عامہ ضرورت کے قائم مقام ہو کر مبیح محظورات قرار دی جائے گی، جیسے حج کرنے کا صرف دریائی راستہ ہی ہو اور دریائی راستہ میں سلامتی کم اور ہلاکت زیادہ ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے اور اس حاجت کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (الاشباہ: ۹۱) علی ہذا القیاس جب انسان بیماری کی وجہ سے مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو اور حرام دواؤں کے علاوہ کوئی حلال دوا میسر اور مقدور نہ ہو اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض میں دواء حرام ہی مفید ہے تو ایسے حالات میں گرچہ ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہوتا، لیکن حاجت کا تحقق ضرور ہے، لہذا اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کر کے مبیح محظورات قرر دیا جائے گا اور ایسے مریض کے لئے حرام دوا کا استعمال مباح ہوگا۔ جیسا کہ ماقبل میں بحوالہ ''درمختار'' نقل کر چکا ہوں کہ متاخرین فقہاء کرام کے نزدیک بغیر حالت اضطرار کے حرام دوا کا استعمال جائز ہے، کیونکہ اگر چہ ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہوتا صرف حاجت ہی ہوتی ہے، مگر اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام حالات حاضرہ کی بنا پر کرتے ہوئے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا، کیونکہ موجودہ دور میں حرام وناپاک دواؤں کی کثرت ابتلائے عام اور عوام کے ضعف کی وجہ سے ایسے حالات پیدا ہو گئے کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو گیا اور اس مشقت شدیدہ سے نجات کے لئے کوئی حلال چیز مقدور نہیں، لہذا اس کے سوا کوئی حلال دوا یا حلال طریقہ کے مطابق نہ ہونے اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم کے اطلاع دینے کی وجہ سے کہ حرام دوا ہی اس کے لئے مفید ہے، کی بنا پر حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرتے ہوئے تمام امور میں مبیح محظورات مانا جائے گا، البتہ یہ خیال رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت کی وجہ سے اباحت ہی حاصل ہوگی، حرام اشیاء کا استعمال فرض نہ ہوگا، جیسا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض احوال میں بعض چیزوں کا استعمال فرض ہو جاتا ہے۔

۱۵۔ چونکہ محرمات کی اباحت ورخصت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ وہ حاجت کسی وجہ سے ضرورت کے قائم مقام ہو جائے، یہ اور بات ہے کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت ورخصت کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا، اس لئے جب اباحت ورخصت کا ثبوت ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے تو علاج ومعالجہ کے باب میں جو کچھ رخصتیں ملتی ہیں کہ جہاں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں صرف حاجت ہی پائی جاتی ہے تو تطبیق کی کوئی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ اوپر ثابت کیا گیا ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے تو اب کوئی تعارض ہی نہیں ہے کہ تطبیق دی جائے۔

۱۸۔ وہ حاجت جو ضرورت کا درجہ حاصل کرتی ہے جیسا کہ قاعدہ لکھا ہے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" (الاشباہ، ص ۹۱، مطبوعہ بیروت) وہ افراد واشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ جس طرح شخصی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرتی ہے اسی طرح اجتماعی حاجات میں بھی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے، جیسے الاشباہ لابن نجیم میں ہی مذکورہ قاعدہ کے بعد لکھا ہے ''خاصة کانت أو عامة'' جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے وہ صرف شخصی اور انفرادی حاجتوں تک ہے کہ متاخرین نے تداوی بالحرام کی اجازت دی ہے تو وہ اس بنا پر کہ حاجت خواہ شخصی ہو یا اجتماعی، ضرورت کے مقام کو حاصل کر کے مبیح محظورات ہو جاتی ہے اور اسی وجہ سے کہ حاجت خواہ شخصی ہو یا اجتماعی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ بیع سلم، استصناع اور استقراض بالربح کی اجازت اجتماعی ضرورت کی بنا پر دی گئی ہے (الاشباہ لابن نجیم ص ۹۱)۔

ضرورت کے متعلق تمام سوالوں کے جواب کا خلاصہ:

(۱) ضرورت باعتبار لغت حاجت اور ضرر کو کہتے ہیں۔ باب ''نصر'' سے استعمال ہوتا ہے نقصان دینا، اور بصلہ الی مجبور کرنا۔

ضرورت باعتبار شرع: مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع چیزوں کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے۔

مواقع استعمال: ضرورت کا استعمال کسی خاص فقہ کے باب کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ ضرورت کے مواقع استعمال ہیں اور تمام ابواب فقہ میں ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزوں میں اباحت ورخصت حاصل ہوگی۔

ضرورت کا مصداق: وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو، کیونکہ اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

(۲) حاجت باعتبار لغت خواہش، آرزو۔

حاجت باعتبار شرع: وہ شی ہے کہ انسان اس کا محتاج تو ہو لیکن اس کے نہ ہونے کی وجہ سے انسان ہلاک نہ ہو، بلکہ سخت مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہوجائے۔

مواقع استعمال: عمومی حالت میں حاجت کا استعمال عبادات میں ہوگا کہ حاجت کی وجہ سے عبادات میں کچھ رخصتیں حاصل ہوجائیں گی اور اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجائے تو ایسی حالت میں بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں حاجت کا اثر ہوگا۔

حاجت کا مصداق: حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلہ میں فقہاء کرام سے جو پانچ چیزوں کا ثبوت ملتا ہے اس میں سے دوسری چیز حاجت کا مصداق ہے کہ اس کی وجہ سے عام حالات میں کوئی حرام شی حلال نہیں ہوتی، البتہ کچھ رخصتیں عبادات میں حاصل ہوجاتی ہیں۔

(۳) ضرورت وحاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کا اثر اباحت ورخصت کے سلسلہ میں تمام ابواب فقہ میں ہوتا ہے اور حاجت کا اثر عام حالات میں تمام ابواب فقہ میں نہیں ہوتا ہے۔

ضرورت وحاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اس کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے کہ بعض حالات میں صرف ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور بعض جگہ صرف حاجت کا اور کبھی دونوں کا ایک ساتھ وجود ہوتا ہے، یہ اور بات ہے کہ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے تو دونوں کے درمیان تساوی ہوجاتا ہے، لیکن پھر دونوں میں فرق ملحوظ ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزیں واجب الاستعمال ہوجاتی ہیں، لیکن حاجت کی وجہ سے کوئی چیز واجب الاستعمال کبھی نہیں ہوتی۔

(۴) شریعت میں ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے اور یہ اعتبار صرف چند ابواب فقہ ہی میں نہیں، بلکہ بعض مستثنیٰ صورتوں کی تفصیل بصورت اصول کلیہ قرآن وحدیث میں بھی ملتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حرام ہونا ثابت کرنے کے بعد حالت مخمصہ میں حلال کردینا اور مردوں کے لئے سونے کا استعمال حرام ہونے کے باوجود حضرت عرفجہؓ کے لئے سونے کی ناک بنوانے کا جواز خود حدیث سے ثابت ہے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ شریعت نے بہت حد تک ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔

(۵) محرمات کی صاحب ''توضیح وتلویح'' کے بیان کے مطابق اولاً تین قسمیں ہیں، اس میں سے پہلی قسم کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل واثر نہ ہوگا اور قسم ثالث میں جو دو قسمیں ہیں، ان میں سے پہلی قسم یعنی جو حقوق اللہ سے متعلق ہو اس میں اباحت ضرورت وغیرہ کی وجہ سے ثابت نہ ہوگی، ہاں اس میں کچھ رخصتیں حاصل ہوجائیں گی، اور قسم دوم، یعنی وہ حقوق جس کا تعلق بندوں سے ہے تو اگر وہ حق صاحب حق کی اجازت سے غیر کے لئے مباح الاستعمال ہوجاتا ہے تو اس میں ضرورت کا بھی اثر ہوگا کہ ضرورت کی وجہ سے مباح ہوجائیں گی، اور وہ حق جو صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح الاستعمال نہیں ہوتا اس کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل واثر نہ ہوگا، اور محرمات کی دوسری قسم میں پوری طرح ضرورت کا دخل واثر ہوگا۔

(۶) ضرورت کے اعتبار کا حکم محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں یہ ہے کہ محرمات کی قسم ثانی کا استعمال حالت اکراہ میں واجب ہوجاتا ہے کہ اگر حالت اکراہ میں محرمات کی قسم ثانی کا استعمال نہ کرے اور ہلاک ہوجائے تو عند اللہ گنہگار ہوگا اور حالت مخمصہ میں میتہ کا استعمال مباح ہوجاتا ہے کہ اگر استعمال کرلے تو کوئی گناہ نہ ہوگا، اور اگر کسی شخص کو اجراء کلمہ کفر یا ترک نماز وغیرہ پر ''الجاء'' کی حد تک مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں رخصت حاصل ہوگی کہ اجراء کلمہ کفر وغیرہ کی حرمت تو ختم نہیں ہوگی، البتہ اگر ایسی حالت میں کلمہ کفر کو زبان سے جاری کرے بشرطیکہ دل مطمئن ہو یا نماز وروزہ ترک کردے تو گناہ نہ ہوگا لیکن اس کی قضا لازم ہوگی۔

(۷) ضرورت معتبرہ کی پانچ شرطیں ہیں: (۱) اضطرار کی حالت کا ہونا، (۲) حرام چیزوں کے علاوہ کسی حلال چیز کا موثر نہ ہونا، (۳) حرام شی سے ضرر کا ازالہ یقینی طور پر ثابت ہونا، (۴) حرام اشیاء کے استعمال سے حصول لذت نہ ہونا، (۵) قدر ضرورت سے زائد کا استعمال نہ کرنا، اور ایک شرط کا اضافہ کردیا جائے تو بہتر ہوگا

وہ یہ کہ ضرورت کا ضرورت ہونا کسی دیندار، پابند شرع اور متقی شخص کے قول سے ثابت ہوا ہو اور اس کا اعتبار کر کے کسی قاضی یا مفتی نے فیصلہ کیا ہو یا فتویٰ دیا ہو۔

ضرورت معتبرہ کے لئے چند ضابطے ہیں: (۱) ضرورت کی وجہ سے ممنوع اشیاء کی اباحت حاصل ہوگی، (۲) یہ ضرورت کی بنا پر حاصل شدہ اباحت دائمی نہ ہوگی، (۳) ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں میں اباحت، بعض میں رخصت حاصل ہوگی اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا، جیسے کہ کسی شخص کو زنا کرنے پر مجبور کیا جائے تو کسی طرح زنا جائز نہ ہوگا، (۴) ضرورت کی وجہ سے بعض اشیاء کا استعمال واجب ہوجاتا ہے، (۵) ضرورت کا مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں اثر ہوتا ہے، (۶) جب دو قسم کی ضرورت جمع ہوجائے تو اعلیٰ کا اعتبار کیا جائے گا، (۷) دفع مضرت جلب منفعت سے اولیٰ اور بہتر ہے وغیرہ۔

ضرورت معتبرہ کے حدود:

اس کی حد کم سے کم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے رخصت حاصل ہوجاتی ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں کا استعمال واجب اور ترک باعث گناہ ہوجاتا ہے، لیکن بعض چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں اباحت کا کوئی اثر ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا لہٰذا اس میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جاسکتی ہے۔

(۸) ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

(۹) ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں وہ بقول جصاص دو ہیں: (۱) الجوع، (۲) الاکراہ۔

(۱۰) عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور عرف اور عموم بلویٰ ایک مستقل اصل ہے، جیسا کہ ''الاشباہ'' کی عبارت ''حتی جعلوا ذلک أصلا'' سے سمجھ میں آرہا ہے۔

(۱۱) صاحب ''توضیح وتلویح'' کی بیان کردہ تفصیل وتقسیم کے مطابق قسم اول، یعنی جو محرمات کی تین قسمیں ہیں ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور قسم ثالث کی صورت اول میں رخصت حاصل ہوگی قضا کی شرط کے ساتھ اور قسم ثالث کی صورت ثانی میں اگر صاحب حق کی اجازت سے وہ حق غیر کے لئے مباح ہوجاتا ہے تو اس میں ضرورت کا اثر ہوگا اور اگر صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح نہ ہو تو ضرورت کا بھی کوئی دخل واثر نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ باقی تمام محرمات کے حق میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوگی، چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل نہیں ہیں۔ مذکورہ بالا بیان سے ان کی اصولی تحدید بھی ہوجاتی ہے کہ کس حرام شی پر ضرورت کی وجہ سے اباحت ورخصت کا اثر ہوگا اور کہاں اثر نہ ہوگا۔

(۱۲) حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہوجاتے ہیں تو اس کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہوگا، اور وہ حق کہ جس کو اگر صاحب حق مباح کر بھی دے تب بھی اباحت حاصل نہیں ہوتی تو اس جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ معاملات کے مسائل میں بلا فرق وامتیاز ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوگی۔

(۱۳) وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے بعض صورتوں اور قسموں کے علاوہ تمام محرمات متاثر ہوتی ہیں مگر اس لحاظ کے ساتھ کہ ایسی حاجت سے جو اباحت ہوگی وہ صرف مباح ہی رہے گی، کبھی بھی واجب نہ ہوگی، لیکن اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ بعض دفعہ ضرورت کی بنا پر حرام اشیاء کا استعمال واجب اور ترک حرام ہوجاتا ہے، اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لحاظ مذکور کے ساتھ۔

(۱۴) جب ایسے احوال پیدا ہوجائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوجائے اور حرام اشیاء کے علاوہ کے ذریعہ اس مشقت شدیدہ سے نجات ممکن نہ ہو، حرام شی کا دافع مشقت ہونا یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔

لہٰذا جہاں جہاں اباحت ورخصت ضرورت کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان تمام جگہوں میں ایسی حاجت سے بھی اباحت ورخصت حاصل ہوگی اور جہاں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہو وہاں ایسی حاجت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا، البتہ دونوں کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کا لحاظ ضروری ہوگا۔

(۱۵) چونکہ اباحت ورخصت جس طرح ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے ایسے ہی حاجت سے بھی اباحت ورخصت ثابت ہوتی ہے، دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے فقہاء کرام کی تصریحات ''تداوی بالحرام فی غیر موضع الاضطرار'' کے جواز کی جو صراحت ملتی ہیں ان کو تطبیق دینے کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ تطبیق تو وہاں دی جاتی ہے جہاں تعارض ہو اور یہاں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۱۶) ضرورت سے متعلق قواعد وضوابط کا بیان یہ ہے: (۱) الضرورات تبیح المحظورات (۲) ما جاز لعذر بطل بزواله (۳) إذا تعارض المفسدتان روعی أعظمهما وغیرہ جس کی تفصیل سوال نمبر ایک سے بارہویں سوال کے جواب میں دیکھا جاسکتا ہے۔ حاجت سے متعلق قواعد وضوابط کا بیان یہ ہے: (۱) حاجت عبادات کی رخصت میں موثر ہے، دوسری چیزوں میں نہیں، (۲) حاجت کی وجہ سے عبادات کے ترک پر گناہ نہ ہوگا لیکن اس کی حرمت باقی رہے گی، اس لئے اس کی قضا لازم ہوگی، (۳) حاجت کبھی کبھی ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے تو مبیح محظورات ہوجاتی ہے۔

(۱۷) فقہاء کرام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلہ میں بعض صورتوں کا پتہ چلتا ہے، ان میں سے پہلی قسم مبیح محظورات ہوتی ہے، دوسری قسم کی وجہ سے صرف عبادات میں رخصت ملتی ہے اور آخر کی تین قسمیں نہ کسی اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا سبب بنتی ہیں۔

(۱۸) حاجت جو کبھی کبھی ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے وہ شخصی وانفرادی حاجتوں تک ہی منحصر نہیں، بلکہ امت کی اجتماعی حاجت بھی ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے، اور جب امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔



ضرورت وحاجت

مولانا آل مصطفی مصباحی [1]

ضرورت وحاجت کی بنا پر قابل اباحت اور متحمل رخصت ممنوعات میں شریعت طاہرہ کی جانب سے ''اباحت''، ''رخصت'' اور تخفیف وتیسیر کا ملنا ایک طے شدہ امر ہے، جن مواقع اور مواضع میں حکم امتناعی کی وجہ سے ہلاکت یا حرج بیّن اور مشقت شدیدہ میں پڑنا ناگزیر ہوجائے تو ان جگہوں میں شریعت ہمیں اباحت ورخصت عطا فرماتی ہے، شریعت اسلامیہ بندوں کے ساتھ آسانی چاہتی ہے، دشواری وتنگی نہیں چاہتی، قرآن فرماتا ہے:

''وما جعل علیکم فی الدین من حرج'' (پارہ ۱۷ رکوع ۱۶)۔ (اور تم پر دین میں تنگی نہ رکھی)۔

''یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر'' (پ ۲، ۶)۔ اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔

حدیث میں فرمایا گیا: ''لا ضرر ولا ضرار'' (نہ ضرر لو نہ ضرر دو)۔

ایک اور دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لو لا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک'' (اگر میری امت پر شاق نہ گذرتا تو میں انہیں مسواک کا حکم دے دیتا)۔

انہیں وجوہات کی بنا پر فقہائے احناف نے مسلمہ ضابطہ مقرر فرمایا: ''الضرورات تبیح المحظورات'' (ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں)۔

''المشقة تجلب التیسیر'' ''مشقت آسانی لاتی ہے'' (الاشباہ والنظائر ص ۱۴۰)۔

فقہ کے یہ وہ اصول وقواعد ہیں جن کے گرد سیکڑوں جزئیات گردش کرتے ہیں، جن کی قدرے تفصیل آنے والے جوابات کے ذیل میں ہم پیش کریں گے۔

جوابات:

(۱) ''ضرورت'' لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال اور مصداق؟

ضرورت کا لغوی معنی حاجت، احتیاج، ناچاری وغیرہ ہے۔ (مصباح اللغات، فرہنگ آصفیہ) اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جس کے بغیر گذر نہ ہوسکے، بلفظ دیگر دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی کسی فعل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہوجائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہوجائے گا، علامہ سید احمد ابن محمد حموی حنفی ''غمز العیون'' میں علامہ ابن ہمام سے ناقل ہیں: ''الضرورات بلوغه حدا إن لم یتناول الممنوع هلك أو قارب'' (الاشباہ والنظائر، ص ۱۴۰)۔

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال ومصداق: ...... فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال میں وہ تمام مواقع ومواضع داخل ہیں جو ضرورت کے معنی مذکور کا مصداق اور کسی بھی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوجاتے ہوں۔

۲۔ حاجت کا مفہوم لغوی وشرعی؟

ارباب لغت کے نزدیک حاجت کا معنی ضرورت، غرض، مطلب وغیرہ ہے اور اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتا ہے، یعنی جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو، لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج یا مشقت لاحق ہو، اس کے مواقع استعمال ومصداق میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن

[1] جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

کے ترک پر یا تو ضرر لاحق ہو، جیسے گرمی، جاڑے اور برسات کی تکلیفوں سے بچنے کے لائق مکان، کہ اگر آدمی کے پاس اتنا مکان بھی نہ ہو تو ضرور باعث ضرر ہے، یا اس کا ترک حرج ومشقت کا باعث ہو، جیسے بھوک اتنی ہو کہ اگر کھانا نہ کھائے تو جان تو نہ جائے گی مگر حرج ومشقت میں پڑ جائے گا تو ایسے بھوکے شخص کے لئے اتنا کھانا جس سے اس کا جہد ومشقت جاتا رہے اس کی حاجت میں داخل ہے۔"غمز العیون" میں علامہ سید حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

"الحاجة كالجائع لو لم يجد ما يأكله ليهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة" (الاشباہ والنظائر، ص ۱۴)۔ (حاجت اس کی مثال اس بھوکے شخص کی ہے جو کھانے کی چیز نہ پانے کی صورت میں ہلاک تو نہ ہو، البتہ مشقت وپریشانی میں مبتلا ہو جائے)۔

۳۔ضرورت وحاجت کے درمیان بنیادی فرق اور اس کا باہمی تعلق؟:

ضرورت اور حاجت کی اصطلاحی تعریفوں سے ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق بخوبی واضح ہو جاتا ہے، ضرورت کے دائرۂ مفہوم میں صرف وہ چیزیں داخل ہیں جو دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں کسی کا موقوف علیہ ہو کہ بغیر اس کے یا تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، جبکہ حاجت کا دائرہ مفہوم اتنا تنگ وتاریک نہیں ہوتا، بلکہ اس کے اندر قدرے وسعت ہوتی ہے، حاجت کے مفہوم میں ہلاک ہونے یا قریب بہ ہلاک ہونے کے قید نہیں ہوتی، اس کے مفہوم میں وہ تمام مواقع اور مواضع داخل ہیں جن میں صرف باعث مشقت وحرج اور لحوق ضرر کے عناصر پائے جاتے ہوں، بلفظ دیگر ضرورت وحاجت کا باہمی تعلق اور دونوں کا بنیادی ومنطقی فرق یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت خاص ہے اور حاجت عام ہے، ہر ضرورت کے اندر حاجت کا مفہوم داخل ہے، لیکن ہر حاجت کے اندر ضرورت کے عناصر نہیں پائے جاتے، ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت کا اعتبار مواضع نص میں بھی ہوتا ہے اور اس کی صورت نصوص سے استثنائی ہوتی ہے جبکہ نصوص میں حاجت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

الاشباہ والنظائر میں ہے: "المشقة والحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا" (ص ۱۲۸)۔
(مشقت وحرج کا اعتبار امور غیر منصوصہ میں ہوتا ہے، اور مواضع نص میں اگر حاجت نص کے متصادم ہو تو حاجت کا اعتبار نہ ہوگا)۔

۴۔شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت طاہرہ نے "ضرورت" کا اعتبار کیا ہے۔ضرورت کی بناء پر اکثر ممنوعات میں شریعت اباحت یا رخصت عطا فرماتی ہے۔ہم ذیل میں چند جزئیات پیش کرتے ہیں جن سے اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت ہو جائے گی:

(۱) مردار کے گوشت کھانے کی حرمت نص سے ثابت ہے، لیکن اگر بھوک سے کسی کی جان جارہی ہو اور سوائے مردار کے گوشت کے کوئی چیز میسر نہ ہو، ایسے شخص کے لئے مردار کا گوشت کھانا بقدر ضرورت جائز ہے۔یونہی پیاس کی شدت سے جان جانے کا خوف صحیح ہو اور شراب کے علاوہ کچھ میسر نہیں تو ایسے مضطر کے لئے بقدر ضرورت شراب پینا جائز ہے، اسی طرح اگر کلمہ کفر کے تلفظ نہ کرنے میں جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو تو جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر کلمہ کفر کے تلفظ کی رخصت ہے بشرطیکہ دل میں ایمان وتصدیق باقی رہے۔"الاشباہ والنظائر" میں "الضرورات تبيح المحظورات" کے ذیل میں ہے:

"ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه" (ص ۱۴۰ الفن الاول)۔ (مخمصہ کے وقت مردار کھانے اور لقمہ شراب لینے کا جواز، نیز بوقت اکراہ کلمہ کفر کے تلفظ کا جواز، اسی فقہی ضابطہ سے ماخوذ ہے) ہدایہ میں ہے:

"اگر مردار کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ہوا، اگر یہ اکراہ حبس یا مار پیٹ یا قید کرنے کی تخویف سے ہے تو ان چیزوں کا استعمال حلال نہ ہوگا، ہاں اگر اکراہ سے جان جانے یا کسی عضو بدن کے تلف ہو جانے کا خوف صحیح ہو، تو ایسی صورت میں مکرہ اشیاء پر اقدام درست ہے۔خون اور خنزیر کے گوشت کے سلسلہ میں بھی یہ حکم ہوگا، ان کے ماسوا میں محرم پائے جانے کے باوجود ان حرام اشیاء کا کھانا پینا مخمصہ وغیرہ کی حالت میں بوقت ضرورت ہی

مباح ہوتا ہے اور ضرورت کا تحقق اسی وقت ہوگا جب جان جانے یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو'' (ہدایہ، ج ۳ ص ۳۴ کتاب الاکراہ)۔

درمختار میں ہے: ''اگر مردار کھانے، یا خون پینے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ملجی ہوا، مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے یا ضرب کاری لگانے کی دھمکی دی گئی تو ان اشیاء کا استعمال نہ صرف جائز، بلکہ فرض ہوجائے گا'' (درمختار د ر ۹۲، کتاب الاکراہ)۔

یونہی جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر پڑھے اور جو بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکے وہ لیٹ کر پڑھتے اور اگر لیٹ کر بھی نہ پڑھ سکے تو اشارہ سے پڑھے ان احکامات کی بنا ضرورت ہے۔

۵۔ بعض محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت دخیل وموثر ہوتی ہے اور یہ وہ محرمات ہیں جو کسی نہ کسی حال میں اباحت یا رخصت کے حامل ہوتے ہیں، رہے وہ محرمات شرعیہ جو کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت نہیں ہوتے، ضرورت ان میں دخیل وموثر نہیں ہوسکتی، جس کی قدرے تفصیل ہم سوال نمبر ۱۱ کے ذیل میں پیش کریں گے۔

۶۔ ضرورت محرمات پر کہیں تو رفع حرمت تک اثر انداز ہوتی ہے اور کہیں صرف نفی گناہ کی حد تک، اسی طرح کبھی تو صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور کبھی وجوب کی حد تک، ذیل میں ہر ایک کو مثالوں سے واضح کیا جاتا ہے۔

۱۔ وہ محرمات جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت بھی ہوتی ہے اور ان کا استعمال واجب بھی ہے۔

مثلاً بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں بقدر ضرورت مردار یا سور کا گوشت کھانا اور پیاس کی شدت کے وقت شراب پینا (جبکہ ان کے علاوہ جان بچانے کے لئے دوسری حلال چیز موجود نہ ہو)، شریعت نے مباح قرار دیا ہے۔ یونہی اکراہ ملجی کے وقت بھی ان چیزوں کو شریعت نے حلال ومباح قرار دیا ہے، ضرورت کے وقت ان چیزوں کے استعمال سے نہ صرف یہ کہ گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایسے وقت میں حرمت بھی اٹھالی جاتی ہے، یونہی ان چیزوں کے کھانے پینے کی محض اجازت نہیں ہوتی بلکہ ان حالات میں ان کا کھانا پینا فرض ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اضطرار ومخمصہ کے وقت یا اکراہ ملجی کے وقت صبر وشکیب کا دامن تھامے رہے اور ان چیزوں کو نہ کھائے پیئے اور مرجائے تو گنہگار ہوگا۔ ''تنویر الابصار ودرمختار'' میں ہے:

''اگر مردار کھانے یا خون پینے یا سور کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر حبس کرنے، مارنے یا قید کرنے کی تخویف سے اکراہ غیر ملجی ہوا تو ان چیزوں کا کھانا پینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں ''ضرورت'' نہیں پائی جاتی، اور اگر قتل یا قطع عضو یا کاری زخم کی تخویف سے اکراہ ملجی پایا گیا تو ان چیزوں کا استعمال جائز، بلکہ فرض ہوگا، اور اگر مکرہ نے صبر کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہگار ہوگا، جیسا کہ مخمصہ کی صورت میں حکم ہے'' (ج د، ص ۹۲، کتاب الاکراہ)۔

۲۔ وہ محرمات جہاں ضرورت کی وجہ سے صرف نفی گناہ ہوتا ہے:

جن محرمات میں ضرورت کی بنا پر صرف نفی گناہ ہوتا ہے وہاں بالعموم ان کے استعمال کرنے کی صرف اجازت ہوتی ہے، فقہاء کرام نے ''کتاب الاکراہ'' میں اس تعلق سے چند جزئیات بیان فرمائے ہیں، مثلاً کفر کرنے پر کسی کو مجبور کیا گیا اور مار ڈالنے اور عضو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دی گئی تو ایسے شخص کو شریعت اجازت ورخصت عطا فرماتی ہے کہ وہ اپنی جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر محض بظاہر کلمہ کفر کا تلفظ کرے یا ظاہری طور پر کفر کا ارتکاب کر ڈالے گا، مگر دل میں ایمان وتصدیق علی حالہ باقی رہے، یا رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے پر مجبور کیا گیا تو محض ظاہری طور پر اس کے کرنے کی اجازت ورخصت ہے، یعنی رفع اثم ہوتا ہے، کفر کرنے یا گستاخی کرنے کی حرمت ختم نہیں ہوتی۔ جان بچانے یا عضو محفوظ رکھنے کی ضرورت کے پیش نظر مکرہ کے حق میں صرف نفی گناہ ہے جو محض اجازت کی حد تک محدود ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص صبر کرے، کفریہ یا گستاخانہ کلمات زبان سے نہ نکالے اور مار ڈالا جائے تو ایسا شخص شرعاً اجر کا مستحق ہوگا۔ ''درمختار'' میں ہے:

''اگر کفر کرنے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر قطع عضو، یا قتل کی تخویف سے اکراہ ہوا تو ایسے شخص کے لئے صرف زبان سے ان چیزوں کے اظہار کی رخصت دی گئی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ توریہ سے کام لے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، اور اگر صبر کرے تو اجر پائے گا کیونکہ

ارتکاب حرام سے وہ باز رہا ہے'' (درمختار ۵/ ۹۳)۔

علامہ شامی ''ردالمحتار'' میں فرماتے ہیں: ''لفظ محرم لانے کا مفاد، مسئلہ دائرہ اور ماسبق والے مسئلہ کے درمیان بیان فرق ہے، کیونکہ مسئلہ اولیٰ میں حرمت زائل ہوچکی ہے، اگر صبر کرنے کی وجہ سے مارڈالا جائے تو گنہگار ہوگا''۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط؟

ضرورت معتبرہ پانچ چیزوں کے گھیرے میں ہے۔ (۱) دین (۲) عقل (۳) نفس (۴) نسب (۵) مال۔

ضرورت معتبرہ کی چند شرطیں ہیں: (۱) ضرورت کے متبادل کوئی حلال اور جائز چیز موجود نہ ہو۔ (۲) اگر موقوف علیہ کو نہ اپنائے تو جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہوجانے کا صحیح اندیشہ ہو۔ (۳) ضرورت کا وجود فی الحال ہو۔ (۴) بقدر ضرورت استعمال ہو۔ (۵) موقوف علیہ (حرام) کے استعمال سے جان یا عضو کا بچ جانا اور صحیح سالم رہنا یقینی یا مظنون بظن غالب ہو۔ (۶) موقوف علیہ کے ارتکاب سے کسی ایسے امر کا ارتکاب نہ کرنا پڑے جس کا فساد شی موقوف کے برابر یا اس سے زائد ہو۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بعض صورتوں میں استثناء کی ہوتی ہے اور یہ وہ صورتیں ہیں جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت ہوتا ہے، لہٰذا ان صورتوں کو نصوص اور قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے، صاحب ''ہدایہ'' مردار کھانے پر اکراہ کے تحت فرماتے ہیں:

''حالة الاضطرار مستثنی بالنص وهو تكلم بالنص بعد الثنيا فلا محرم فكان إباحة لا رخصة'' (هدایه، ج۳، ص۳۴، کتاب الاکراه)۔

نص قرآنی میں استثناء کی صراحت موجود ہے، ارشاد ہے: ''وما لكم أن لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه، وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه (سورۂ انعام: ۱۲۰)۔ (اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا اور وہ تم سے مفصل بیان کرچکا وہ جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمہیں اس سے مجبوری ہو)۔

رہی وہ ضرورت، جہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے تو ان پر مبنی حکم کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ کفر پر اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان پر جاری نہ کرنا اور مارڈالا جانا شرعاً باعث اجر ہے، اس کی وجہ صاحب ''ہدایہ'' نے یہی بیان فرمائی ہے کہ یہاں حرمت باقی رہتی ہے، استثناء کی صورت میں نہیں ہوتی، وہ رقمطراز ہیں: ''یعنی صورت مذکورہ میں حرمت باقی ہے اور دین کے اعزاز کی خاطر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کرنا عزیمت پر عمل کرنا ہے'' (ہدایہ ۳/ ۳۴۹)۔

ماسبق والی صورت (مردار کھانے اور شراب کھانے پر اکراہ) کے برخلاف کہ وہاں نص سے استثنائی صورت ہے، ''درمختار'' میں ہے:

''إن أكره على أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير أو شرب خمر بقتل أو قطع حل الفعل''

''ردالمحتار'' میں ہے: ''(حل الفعل) لأن هذه الأشياء مستثناه عن الحرمة في حال الضرورة والاستثناء عن الحرمة حل'' (ج۵، ص۹۲)۔

۹۔ ضرورت کے اسباب:

پانچ امور ہیں جو ضرورت کے اسباب کے داعی بنتے ہیں: (۱) حفظ دین (۲) حفظ عقل (۳) حفظ نسب (۴) حفظ نفس (۵) حفظ مال۔ کتب فقہ واصول میں اس کی تصریح نہیں ملی، تاہم فقہاء کرام کے جزئیات سے پتہ چلتا ہے کہ ضرورت انہیں پانچ اسباب وامور میں دائر ہے، ماضی قریب کے ایک عبقری فقیہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الٰہیہ کہتے ہیں، دین وعقل ونسب ونفس ومال عبث محض کے سوا تمام افعال انہیں میں دورہ کرتے ہیں۔ (فتاویٰ رضویہ دہم نصف آخر ص ۱۹۹)

۱۰۔ عرف اور عموم بلویٰ مستقل اصول ودلائل ہیں، ان کا درجہ ''ضرورت'' سے کم ہے۔ان پر مبنی احکام کو اسباب ستہ مشہورہ میں دوسرے سبب (دفع حرج) میں شامل کیا جاتا ہے، عرف پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت کے تحت اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ:

(الف) عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا، ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے: إنما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ

(ب) عرف اگر نص کے معارض ہو تو ناقابل قبول ہوتا ہے، اور عموم بلویٰ مختلف فیہ مسائل میں باعث تخفیف ہوتا ہے، البتہ متفق علیہ امور میں سے صرف باب طہارت ونجاست میں فقہاء نے باعث تخفیف مانا ہے اور ضرورت ان سب سے بالاتر ہے، وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے۔

۱۱۔ ضرورت کی بنا پر تمام محرمات میں اباحت یا رخصت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ ضرورت بعض محرمات پر تو اثر انداز ہی نہیں ہوتی، اور بعض پر ہوتی ہے جس کی دو شکلیں ہیں: (۱) اباحت (۲) رخصت، جس کے چند مخصوص ابواب ہیں، علامہ ابن عابدین شامی نے محرمات پر اکراہ کی جو چند انواع بیان فرمائی ہیں، ان سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کس نوع میں شریعت اسلامیہ نے ''ضرورت'' کا کس حد تک اعتبار کیا ہے:

(۱) ایک نوع تو ان محرمات کی ہے جنہیں اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کے پیش نظر شریعت نے کرنے کی رخصت عطا فرمائی ہے، جیسے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں مغلظات بکنا، نماز چھوڑنا۔

(۲) دوسری قسم ان محرمات کی ہے کہ سخت ضرورت پیش آنے پر بھی جن کا کرنا حرام وگناہ ہے، جیسے کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنا یا انہیں سخت مار مارنا اور زنا کرنا۔

(۳) ان محرمات کی ہے جن کا کرنا مباح (بلکہ واجب) اور نہ کرنا گناہ، جیسے اکراہ یا مخمصہ کی صورت میں شراب نوشی، علامہ شامی فرماتے ہیں:

''گناہ پر اکراہ کی چند صورتیں ہیں۔ایک صورت تو یہ ہے کہ ارتکاب معصیت کی رخصت ہوتی ہے اور ترک پر ثواب ملتا ہے، جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے، نبی کو گالی دینے اور نماز چھوڑنے پر اکراہ کی صورت میں، نیز ہر اس شی کے اکراہ پر جو کتاب اللہ سے ثابت ہے، دوسری قسم یہ کہ کرنا حرام اور ارتکاب پر گناہ، جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنے یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنے یا اسے کاری ضرب لگانے یا گالی دینے یا تکلیف پہنچانے یا زنا کرنے پر اکراہ کی صورت میں، تیسری قسم یہ کہ ارتکاب مباح اور ترک پر گناہ، جیسے شراب نوشی پر اکراہ کی صورت میں'' (ردالمحتار ۵ر۹۲)۔

اصولی نقطۂ نظر سے ان کی تحدید وتفصیل کچھ اس طرح ہوگی، واضح رہے کہ اکراہ ملجی کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اگر مکرہ اس فعل کو انجام نہ دے تو یا تو ہلاک ہوجائے گا یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا، علمائے اصولیین نے محرمات کی چار انواع بیان فرمائی ہیں، اور ان میں اکراہ کی بھی چار صورتیں نکل آتی ہیں:

پہلی نوع۔اکراہ خطر:......وہ محرمات ہیں جن کی نہ تو حرمت ہی ساقط ہوتی ہے اور نہ ہی اکراہ کی صورت میں رخصت ملتی ہے، گویا یہاں ضرورت اثر انداز ہوتی ہی نہیں، اسے اکراہ خطر کہا جاتا ہے، جیسے کسی عورت سے زنا کرنے یا کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنے کی حرمت کہ یہ اکراہ (جان بچانے یا عضو بچانے) کے عذر سے بھی حلال نہیں ہوسکتی۔

دوسری نوع۔اکراہ فرض:......وہ محرمات ہیں جن کی حرمت بالکلیہ ختم ہوجاتی ہے اور اضطرار یا اکراہ ملجی کے وقت ان کا استعمال نہ صرف حلال بلکہ فرض ہوجاتا ہے، جیسے شراب، مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت، کہ یہاں ضرورت محرمات پر اثر انداز ہوکر مباح کردیتی ہے کہ سرے سے ان کی حرمت ہی باقی نہیں رہتی۔

تیسری نوع۔اکراہ رخصت (الف):......وہ محرمات جن کی حرمت تو ساقط نہیں ہوتی، لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے، جیسے کفریہ کلمہ کا زبان پر جاری کرنا، کہ یہ فی حد ذاتہ قبیح ہے اور اس کی حرمت کسی حال میں ساقط بھی نہیں ہوتی، تاہم اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر شریعت رخصت دیتی ہے۔

چوتھی نوع۔ اکراہ رخصت (ب):

وہ محرمات جن کی حرمت سقوط کا احتمال تو رکھتی ہے، لیکن اکراہ کا عذر ان کی حرمت کو ساقط نہیں کرتا، تاہم رخصت مل جاتی ہے، اس نوع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے، جیسے غیر کا مال کھا جانا، کہ عام حالت میں حرام ہے مگر اجازت کی صورت میں اس کی حرمت باقی نہیں رہتی، لیکن اگر کوئی شخص کسی غیر کے مال کو کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس سے اس مال کی حرمت اس شخص کے حق میں ختم نہ ہوگی، ہاں شرعاً مکرہ کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ اپنی جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر غیر کا مال کھالے پھر مالک کو ضمان دیدے، نور الانوار میں ہے:

''حرمت کی مختلف صورتیں ہیں: (۱) اکراہ کی صورت میں حرمت ختم نہ ہو اور رخصت بھی نہ ملے، جیسے عورت سے زنا، کیونکہ یہ اکراہ کے عذر سے بھی کبھی حلال نہیں، اور یہ صورت اکراہ خطر میں داخل ہے اور مسلمان کو قتل کرنا، کہ اس کی حرمت بھی ختم نہیں ہوتی۔ (۲) دوسری وہ حرمت جو اکراہ اور اس قسم کے عذر سے بالکلیہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور اس کا استعمال مباح ہو جاتا ہے، یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے، جیسے شراب، مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت، کیونکہ ان چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہے جبکہ اختیاری حالت ہو، اضطراری نہیں۔ (۳) تیسری وہ حرمت جو ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی، لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے، جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا، کیونکہ یہ قبیح لذاتہ ہے جس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی، البتہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت مل جاتی ہے، تو یہ نوع رخصت میں داخل ہے۔ (۴) چوتھی وہ حرمت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی اگر چہ رخصت کا بھی احتمال رکھتی ہے، جیسے غیر کا مال کھانا کہ یہ از روئے نص حرام ہے، لیکن مالک سے اجازت مل جانے کی صورت میں حرمت کے ساقط ہو جانے کا احتمال رکھتی ہے، ہاں اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی، البتہ دفع شر کے لئے رخصت مل جاتی ہے اور اس کا حکم مباح کی طرح ہو جاتا ہے'' (نور الانوار ر ۳۱۸، مبحث الاہلیہ)۔

فائدہ۔ اباحت ورخصت کے درمیان فرق:

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت ختم نہیں ہوتی، صرف ''رفع اثم'' ہوتا ہے، جبکہ اباحت میں حرام شی کی حرمت ہی ختم ہو جاتی ہے، ''نور الانوار'' میں ہے۔

''اباحت ورخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام شی مباح نہیں ہوتی، بلکہ حرمت باقی رہتی ہے، ہاں گناہ نہ ہونے میں مباح کی طرح ہو جاتی ہے اور اباحت میں حرمت باقی نہیں رہتی''۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر بسا اوقات رخصت تو ملتی ہے، لیکن اس سے اباحت حاصل نہیں ہوتی۔

۱۳۔ حرج ومشقت میں شدت کی بنا پر کبھی ''حاجت'' کو ''ضرورت'' کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے بعض حالات میں محرمات کی اباحت ورخصت میں ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوا کرتی ہے، جس کی طرف علماء اصولیین کا بیان کردہ ضابطہ رہنمائی کرتا ہے: ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة'' (الاشباہ والنظائر، ص ۱۴۹) اس قاعدے کے تحت علامہ ابن نجیم مصری نے جو جزئیات نقل فرمائے ہیں وہ گو کہ حاجت کے دائرہ میں آتی ہیں، لیکن شدت مشقت وحرج کی بنا پر وہ حاجتیں ضرورت بن گئی ہیں اور انہیں ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے، مثلاً (۱) شرعی حاجت کے وقت نفع کے ساتھ قرض لینا، ''قنیہ'' اور ''بغیہ'' کے حوالے سے ''اشباہ'' میں ہے: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ غمز العیون میں علامہ حموی لکھتے ہیں:

''یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح وذلك نحو أن يقرض عشرة دنانير مثلا ويجعل لربها شيئا معلوما في كل يوم ربحا'' (حموی، ص ۱۴۹)۔ (سودی قرض لینا محتاج کے لئے جائز ہے، مثلاً دس دینار کسی سے قرض لے اور مقروض کے لئے یومیہ بطور سود کچھ مال متعین کردے)۔

(۲) بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود غریبوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے خلاف قیاس اس بیع میں رخصت کا ماننا (الاشباہ ۱۴۹)۔

(۳) ''مصرو بخاری'' میں حاجت شدید داعی ہونے پر ''بیع وفا'' کے جواز کا فتویٰ دیا جانا، اسی میں ہے:

(۴) بیمار کا مردار یا پیشاب پینا، جبکہ مسلمان طبیب یہ بتائے کہ مریض کی شفا اسی میں ہے۔ غمز العیون میں ہے:

''تمر تاشی نے شرح جامع صغیر میں تہذیب سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مریض کے لئے مردار کھانا، خون پینا، پیشاب پینا جائز ہے، جب کہ مریض کو کسی مسلمان طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض کی شفا فلاں حرام چیز کے استعمال میں ہے، نیز حرام چیز کے قائم مقام کوئی حلال چیز نہ ہو'' (غمز العیون ۱۴۰)۔

۱۴۔ اس کا مدار حرج ومشقت کی شدت پر ہے، اگر حرج ومشقت اتنا شدید ہے کہ ضرورت کے قریب پہنچ چکا ہے، تو ایسی حالت میں اسے ضرورت کا قائم مقام کر دیا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص کو قرض کی شرعی حاجت درپیش ہے، اگر وہ قرض نہ لے تو ظاہر ہے کہ وہ ہلاک یا ہلاکت کے قریب نہیں پہنچے گا، لیکن اگر اس کی یہ حاجت اتنی شدید ہو کہ بے قرض لئے شدید مشقت وحرج کا باعث بن جائے گا تو اسے ہلاکت کے مرادف قرار دے کر ضرورت کا درجہ دیا جائے گا اور محرمات میں اباحت یا رخصت مل جائے گی۔

۱۵۔ جب یہ تاثیر اس لحاظ سے ضرورت کے ساتھ خاص نہیں کہ حاجت کو بھی بسا اوقات اس کے قائم مقام قرار دے کر محرمات کی اباحت یا رخصت میں موثر مانا جاتا ہے، خواہ معاملات ہوں یا علاج ومعالجہ، تو عدم تطبیق کی شکل ہی پیدا نہ ہوگی کہ اعتراض وارد ہو۔

۱۶۔ ضرورت سے تین مشہور ومعروف قواعد کلیہ متعلق ہیں:

(۱) "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں۔

(۲) "ما أبیح للضرورة یتقدر بقدرها" جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ جیسے اضطرار کی حالت میں مردار کھانا یا شراب پینا اتنا ہی جائز ہے جتنے سے جان بچ جائے، اس سے زیادہ جائز نہیں، طبیب کو علاج ومعالجہ کے سلسلہ میں بوقت ضرورت ستر کی جگہوں کا صرف وہ حصہ دیکھنا جائز ہے جس کے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(۳) "ما جاز بعذر بطل بزواله" جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار پاتی ہے اگر عذر زائل ہو جائے تو اس کا جواز بھی ختم ہو جاتا ہے، مثلاً اگر پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم جائز ہے، لیکن جب قادر ہو گیا تو تیمم باطل ہو گیا۔

۱۷۔ ظاہر ہے کہ جب فقہاء کرام نے مشقت شدیدہ کی صورت میں افراد واشخاص کی بھی حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دیا ہے اور اسے "مبیح محظورات" قرار دیا ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات مشقت شدیدہ کا روپ اختیار کر لیں تو ایسی صورت میں بدرجہ اولیٰ حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جائے گا۔ علمائے اصولیین نے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا ہے "عامة أو كانت خاصة" جس میں دونوں صورتیں داخل ہیں۔



ضرورت اور حاجت سے متعلق

چند اہم فقہی سوالوں کے جوابات

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی

''ضرورت'' لغت میں:

ضرورۃ اور ضارورۃ یہ دونوں ہم معنی لفظ ہیں، الضارورۃ لغتہ فی الضرورۃ.(ضرورت ہی کے معنی میں ایک لغت ضارورۃ بھی ہے)(نہایہ ابن الاثیر) اور ضارورۃ بمعنی ضرر کے آتا ہے، الضارورۃ: الضرر، (منجد) اور ضرر کے معنی ہیں نقصان، تنگی، سختی، بدحالی کے. والضرر: ج ضرار، ضد النفع الشدۃ والضیق، وسوء الحال والنقصان، (منجد) لہذا ضرورت کے معنی تنگی، سختی، بدحالی کے ہوئے۔

علامہ جرجانی کی ''کتاب التعریفات'' میں ہے: "الضرورۃ مشقۃ من الضرر وھو النازل مما لا مدفع لہ" یعنی لفظ ضرورت جو ضرر سے مشتق ہے ایسی سخت مصیبت اور تنگی کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو۔ضرورت کا لفظ حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے۔ "الضرورۃ الحاجیۃ" (قاموس للفیروزآبادی) ''المعجم الوسیط'' میں ہے کہ ضرورت: حاجت، مشقت اور اس شدت کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو اسی سے ضرورت شعری بھی ہے، جس میں شعر کے اندر ناگزیر حالت کے باعث ایسی بات کا ارتکاب کرلیا جاتا ہے جس کا ارتکاب نثر میں جائز نہیں ہوتا۔

''المنجد'' میں ہے کہ ضرورت حاجت کو کہتے ہیں، اسی سے فقہ کا مشہور قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" بھی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ شدید بیقراری اور بیتابی کی حالتیں ممنوعات شرعیہ کو مباح بنادیتی ہیں، یعنی ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی چیز کا اتنا شدید محتاج ہوجائے کہ یہ احتیاج اس کو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب کی طرف مضطر و مجبور کرکے لے جائے۔علامہ فیومی کی ''المصباح المنیر'' میں ہے: "الضرورۃ اسم من الاضطرار" یعنی مجبوری، بےقراری اور بیتابی کی حالت کو ضرورت کہتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ضرورت اور اضطرار دونوں ایک ہی حالت کی دو تعبیریں ہیں اور اصطلاح شرع میں ضرورت اضطرار ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے، محدث ابن اثیر نے ضرورۃ اور ضارورۃ کی تفسیر اضطرار ہی سے فرمائی ہے۔

''النہایہ'' میں لکھتے ہیں: ''وفی حدیث سمرۃ لا یجزی من الضارورۃ صبوح أو غبوق. الضارورۃ لغۃ فی الضرورۃ أی إنما یحل للمضطر من المیتۃ أن یأکل منھا ما یسد الرمق غذاء أو عشاء ولیس لہ أن یجمع بینھما''

(حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ ''بیتابی و بیقراری کی حد تک ضرورت تنگی میں مبتلا انسان کے لئے محرمات میں سے صبح یا شام کا کھانا پینا کافی ہے اور حدیث میں لفظ ضارورت ضرورت ہی کے معنی میں ہے، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ مردار کی طرف مضطر اور بیقرار انسان کے لئے بقدر قوت لایموت، یعنی اتنی ہی مقدار کی اجازت ہے جو زندگی کی آخری سانس کو باقی رکھ سکے، اب اتنی مقدار، خواہ صبح کو کھاپی لے، خواہ شام کو، دونوں وقت جمع کرنا جائز نہیں)۔(نہایہ ص ۸۳، ج ۳)۔

ضرورت اصطلاح شرع میں:

ما لا بد منہ فی بقائہ (التعریفات الفقہیۃ للشیخ محمد عمیم الاحسان المجددی) جس کے بغیر آدمی کی بقاء مشکل ہو اسے ضرورت کہتے ہیں۔

''الضرورۃ: بلوغہ حدا إن لم یتناول الممنوع ھلک أو قارب وھذا یبیح تناول الحرام'' (شرح الاشباہ والنظائر

للعلامة السيد احمد بن محمد الحموی الحنفی، ص۱۰۸) آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الموت ہوجائے، اس سے معلوم ہوا کہ ہر انسانی حاجت کو ضرورت واضطرار کا درجہ دینا صحیح نہیں ہے۔

''الضرورة هي خوف الضرر بترك الأكل إما على نفسه أو على عضو من أعضائه (احکام القرآن للجصاص الرازی، ص۱۲۰، ج۱) ضرورت یہ ہے کہ نہ کھانے پینے کی وجہ سے آدمی کی جان پر بن آئے یا اس کے کسی عضو پر ضرر کا اندیشہ پیدا ہوجائے۔

مولانا ظفر احمد تھانویؒ ''اعلاء السنن'' میں لکھتے ہیں: ''المضطر شرعا إنما هو الخائف على نفسه فلا يلحق به إلا من هو مثله لا من هو دونه'' (اعلاء السنن، ص۲۰۶، ج۱۷) مضطر اور صاحب ضرورت شرعاً وہ شخص ہے جس کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہوجائے، لہذا مضطر کے حکم میں وہی آئے گا جس کا یہ حال ہو اس سے کم درجہ کی حالت میں مضطر قرار نہیں دیا جائے گا۔

شیخ احمد الزرقاء ''شرح القواعد الفقہیہ'' میں لکھتے ہیں: ''ثم الضرورة هي الحالة الملجئة إلى مالا بد منه۔ ضرورت اس حالت کو کہتے ہیں جو آدمی کو ایسی چیز کی طرف مجبور وبیقرار کردے جس کے بنا کوئی چارہ نہ ہو (شرح القواعد الفقہیہ، للشیخ بن الشیخ محمد الزرقی، لغات القرآن، مولانا عبد الرشید نعمانی ۱/ ۵۵)۔

فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال ومصداق:...... فقہاء نے ان مواقع پر ضرورت کا لفظ استعمال کیا ہے، مثلاً بھوک کی شدت سے بیتاب ہوکر مردار کھالینا، حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کی گھونٹ سے اتارنا، اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے کہنا، جن مواقع میں ضرورت کی بنا پر فقہاء نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے: "ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه" (الاشباہ والنظائر مع شرح الحموی، ص۱۰۸) (اسی طرح ضرورت کی وجہ سے شدت کی بھوک میں مردار کھالینا اور حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتارلینا، اور اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہہ دینا جائز ہے)۔

حاجت لغت میں:...... الحاجة: ما يفتقر إليه الإنسان ويطلبه (المعجم الوسيط) جس کی طرف انسان کی طلب اور احتیاط ہو اسے حاجت کہتے ہیں۔

حاجت شرع میں:...... الحاجة ما يفتقر الإنسان إليه مع أنه يبقى بدونه (التعريفات الفقهية للمجددی) (حاجت شرع میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج تو ہو، لیکن اس کے بغیر وہ ہلاک نہ ہو اور اس کی بقا خطرے میں نہ پڑے)۔

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال ومصداق:

مشقت اور تکلیف شدید کے مواقع ہیں جو از روئے شرع عبادات وغیرہ میں موجب تخفیف ہوتے ہیں، مبیح محظورات نہیں ہوتے۔ جیسے وہ بھوکا آدمی جو کھانا نہ ملنے کی وجہ سے ہلاک تو نہ ہو مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے (الاشباہ: ۱۰۸)۔ الا یہ کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں آجائے تو مبیح محظورات بھی ہوگی، جیسے بیع الوفاء۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء لکھتے ہیں: ''جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے، اس لئے کہ اس کا مقتضا عدم جواز ہے، یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلہ میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے، یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملہ کی شرط لگائی جاتی ہے، گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کردی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن واپس لے کر آؤں تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت کردینا اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعاً جائز ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رہن قرار دیا گیا جس کے اندر شی مرہون کے منافع اور ثمرات سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو، گویا بربناء حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعاً رہن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے'' ۔ (القواعد الفقہیة، ص۲۱۰)۔

حاجت سے متعلق تیسیر وتخفیف کے مسائل "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی لاتی ہے) کے تحت آتے ہیں جس کو ''الاشباہ والنظائر میں القاعدۃ الرابعۃ'' (قاعدہ چہارم) کے تحت ذکر فرمایا گیا ہے اور اس قاعدہ کے لئے مندرجہ ذیل نصوص اصل واساس کے طور پر ذکر کی گئی ہیں:

قال تعالیٰ: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (سورۂ بقرہ:۱۸۵) (اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ (احکام میں) آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری کرنا منظور نہیں)۔

قوله تعالى: ''وما جعل عليكم في الدين من حرج'' (سورۂ حج:۷۸) (اور اس نے تم پر دین کے احکام میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

وفي الحديث: ''أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة'' (حدیث) سب (دینوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پیارا دین سہل اور آسان دین ہے)۔

''قال العلماء يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته'' علماء نے فرمایا ہے کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور آسانیاں اسی قاعدہ کی بنا پر ہیں)۔(الاشباہ والنظائر،ص ۹۵)

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق؟

ضرورت اور حاجت دونوں کے اندر مشقت پائی جاتی ہے، لیکن مشقت دون مشقت (ایک مشقت دوسری مشقت کی غیر ہوتی ہے) کے اعتبار سے دونوں دو چیزیں قرار دی گئیں پھر مثبت حکم کی حیثیت سے بھی دونوں میں اشتراک ہے، لیکن چونکہ حاجت کا حکم مستمر ہوتا ہے اور ضرورت کا حکم قیام ضرورت کی مدت کے ساتھ موقت ہوتا ہے اس اعتبار سے دونوں میں افتراق پایا جاتا ہے۔

اگر چہ حاجت کی وجہ سے ثابت شدہ حکم مستمر اور دائمی ہوتا ہے اور بربنائے ضرورت ثابت شدہ حکم موقت اور محدود وقت تک کے لئے ہوتا ہے، یعنی جب تک ضرورت باقی رہتی ہے حکم باقی رہتا ہے، اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے جو حکم پایا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت ہی باقی رہتا ہے۔ (شرح القواعد الفقہیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء، ص ۲۰۹) پھر یہ کہ حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے اور ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں یہ امور ملحوظ نہیں ہوتے۔

چنانچہ ''فتح القدیر'' میں ہے: حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے:

(۱) یہ کہ کوئی مجوز (جائز کرنے والی) نص آئی ہو۔ (۲) یا تعامل پایا جائے۔ (۳) یا نص مجوز اور تعامل میں سے کوئی امر تو نہ پایا جائے اور جواز سے مانع کوئی نص بھی موجود نہ ہو، لیکن نظائر شرعیہ میں اس کی کوئی ایسی نظیر موجود ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہو تو ایسی صورت میں اس کی نظیر ملحق بہ میں جو کچھ وارد ہوا ہو گا وہ سب اس ملحق میں بھی وارد مانا جائے گا۔

(۴) نصف مجوز بھی نہ ہو، تعامل بھی نہ ہو اور نص مانع بھی نہ ہو، اور نظائر شرعیہ کے اندر کوئی ایسی نظیر بھی نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے، لیکن اس حاجت میں نفع اور مصلحت پائی جائے، جیسے صدر اول میں دواوین کی تدوین ہوئی، دراہم پر ٹھپے لگائے گئے اور خلافت کی وصیت وغیرہ، یہ سب باتیں ایسی تھیں کہ نہ تو ان کے بارے میں کوئی حکم شرع وارد ہوا تھا اور نہ ہی شرع میں ان سے منع کیا گیا تھا اور پہلے سے ان کی کوئی نظیر بھی نہیں تھی لیکن حاجت اور مصلحت کی بناء پر ایسا کرنا پڑا۔

الحاصل: حاجت کے مثبت حکم ہونے کے لئے امور مذکورہ کا ملحوظ ہونا ضروری ہے برخلاف ضرورت کے کہ اس کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں ان مذکورہ باتوں میں سے کسی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا۔

(۵) وہ حاجت جس کے مجوز ہونے کے بارے میں کوئی نص نہ آئی ہو اور نہ ہی امت کا تعامل موجود ہو اور کوئی ایسی نظیر شرعی بھی موجود نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے اور اس میں کوئی کھلی ہوئی عملی مصلحت ومنفعت بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ظواہر شرع کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا عدم جواز ہی بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ جو حاجت اس پوزیشن میں ہو وہ مقاصد شرع پر منطبق نہیں ہو سکتی، علامہ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ حکم شرعی کی نفی کے لئے مدرک شرعی (دلیل شرعی) کی نفی کافی ہے۔

(۶) جس موقع میں خاص طور پر کوئی نص مانع وارد ہوگئی ہوتو اس موقع میں عدم جواز بالکل واضح ہے، خواہ اس میں کتنی ہی مصلحت سمجھ میں آئے سب کو وہم قرار دیتے ہوئے ناقابل اعتبار قرار دیا جائے گا (فتح القدیر باب شروط الصلاۃ، شرح القواعد الفقہیۃ ۲۱۰ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقا، المتوفی ۱۳۵۷ھ، دار القلم دمشق، الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۹ھ)

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

شریعت اسلامی کا سب سے نمایاں عنصر اور اس کی سب سے بڑی خصوصیت ''یسر وسہولت'' ہے جس کی وجہ سے اس کا ایک لقب ''السمحہ'' بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ ''السمحہ'' وہ دین ہے جس کی تعلیم میں رہبانیت اور ناقابل برداشت مجاہدات نہ ہوں اور اس میں ایسی رخصتیں بھی موجود ہوں جو بوقت ضرورت بشری ضعف کو نبھالیں (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۸)۔

چونکہ ہماری شریعت ''السمحہ'' ہے، اس لئے اس میں ضرورت کا اعتبار ناگزیر تھا، ضرورت کے اعتبار کے لئے قرآن وحدیث سے مندرجہ ذیل نصوص ملاحظہ ہوں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه'' (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔ (جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا)۔

''وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه'' (سورۂ انعام: ۱۱۹)۔ (پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں)۔

احادیث نبویہ: ''عن أبي واقد اللیثی أنهم قالوا: إنا بأرض تصیبنا بها المخمصة فمتی تحل لنا بها المیتة؟ فقال: إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبطوا ولم تحتفؤا بها بقلا فشأنکم بها'' تفرد به أحمد من هذا الوجه وهو اسناد صحیح علی شرط الصحیحین''۔ (حضرت ابوواقد اللیثی سے مروی ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم ایسی جگہ رہتے ہیں کہ وہاں ہمیں فقر وفاقہ کی نوبت آجاتی ہے تو ہمارے لئے مردار کا کھالینا کب جائز ہو جاتا ہے؟ آپ نے فرمایا جب صبح وشام کھانا نہ ملے اور نہ کوئی سبزی ملے تو تمہیں اختیار ہے) (ابن کثیر صفحہ ۱۴ ج ۲)۔

''ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال وحرام کا سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ کل پاکیزہ چیزیں حلال اور کل خبیث چیزیں حرام، ہاں جبکہ ان کا محتاج ہو جائے تو انہیں کھا سکتا ہے جب تک کہ تو ان سے غنی نہ ہو جائے'' (ابن کثیر صفحہ ۱۴، ج ۲)۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا کیا حکم ہے؟ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک، نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

اصول السرخسی میں ہے: ''وقد ظهر تأثیر الضرورة فی إسقاط حکم الحرمة أصلاً بالنص'' (سخت ضرورت کے وقت حرام چیز کی حرمت کا حکم ساقط کردینے میں نص کی بناء پر ضرورت کی تاثیر بالکل ظاہر ہے) (اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۸۷)۔

''تفسیر قرطبی'' میں ہے: ''أن الضرورة ترفع التحریم فیعود مباحا'' (سخت ضرورت کی وجہ سے حرمت اٹھ جاتی ہے اور چیز مباح ہو جاتی ہے)۔ (تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۱۵۳)

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے: جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔

ایک دوسری آیت میں یوں ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔ (سورۂ انعام: ۱۲۰)

پھر یہ بھی ارشاد باری ہے: پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔ (سورۂ مائدہ: ۳)

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان فرمایا ہے اور ان میں سے آیت (وقد فصل لکم) میں ضرورت پائے جانے کی وجہ سے بدون کسی شرط وصفت کے اباحت کا اطلاق فرمایا ہے، بنا علیہ یہ آیت اس بات کو مقتضی ہوئی کہ جب بھی ضرورت پائی جائے گی اباحت ضرور پائی جائے گی۔

''الميتة عند الضرورة بمنزلة المزكى في حال الإمكان والسعة''

اضطرار اور بیتابی کی حلت میں مردار کا کھانا ایسے ہی حلال ہوتا ہے جس طرح اختیار اور آسانی کی صورت میں ذبیحہ، یعنی مردار ایسی حالت میں ذبیحہ کے درجہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح مزید لکھتے ہیں: ألا ترى أنه لو امتنع من أكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصيا لله تعالیٰ''۔ (دیکھو پاس میں مباح کھانے کی موجودگی میں اگر کوئی بھوک سے تڑپ تڑپ کر مرجائے تو ایسا شخص اللہ کا نافرمان ہو کر مرے گا)۔

یہ سب عبارتیں رفع تحریم اور وجوب اباحت پر دلالت کرتی ہیں، لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ''تفسیر ''معارف القرآن'' میں لکھتے ہیں کہ ''یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا، بلکہ (لا إثم عليه) فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں، مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کردیا گیا، حلال ہو جانے اور گناہ کر دینے میں بڑا فرق ہے، اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کر دینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کر دینا کافی تھا مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفاء کر دینے کے بجائے (فلا إثم عليه) کا اضافہ فرما کر اس نکتہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کر دیا گیا (دیکھئے تفسیر معارف القرآن، ص ۴۲۵، ج ۱)۔

اب رہا یہ سوال کہ ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ تاثیر نہ تو صرف اجازت کی حد تک ہے، نہ وجوب کی حد تک، بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت واجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب عزیمت کی حد تک، بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت واجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب وعزیمت کی حد تک، اپنے اپنے موقع میں دونوں ہی چیزیں ثابت ہیں۔

علامہ ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے "التقرير والتحبير" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے، فرماتے ہیں: ''وفي مبسوط خواهر زاده الأصل في تخريج هذه المسائل أن ما حرمه النص حالة الاختيار ثم أبيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز أن يرد الشرع بإباحة كأكل الميتة ولحم الخنزير. وشرب الخمر. وإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض إذا امتنع من ذلك حتى قتل كان أثما. لأنه أتلف نفسه لا لإعزاز دين الله ... الخ'' (التقرير والتحبير، ص ۱۷۲، ج ۲)۔ (مبسوط خواہر زادہ میں ان مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ غیر اضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کر دیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ آیا ان کی باحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا، مردار کھانا، شراب پینا، رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے، بنا علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کر دیا گیا تو وہ گنا ہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا۔

ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط

کسی حرام چیز کا حلال ہونا مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

(۱) حالت اضطرار کی ہو، یعنی جان کا خطرہ ہو اور یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو، بلکہ یقینی ہو، مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات واسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو، مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان بچا نہیں سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

(۲) اس حرام سے جان بچ جانا تجربتاً وعادتاً یقینی ہو۔

(۳) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

(۴) قدر ضرورت سے زائد اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

ان مسائل کی تخریج کے لئے مندرجہ ذیل قواعد کو سامنے رکھنا ہوگا:

الف:۔ ''الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف''۔ (شدید ضرر کا دفعیہ خفیف ضرر کے ذریعہ کیا جائے)۔

ب: ''الضرر يزال بمثله'' (ایک ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے کیا جا سکتا ہے)۔

ج:۔ ''الضرر يدفع بقدر الإمكان''۔ (حتی الامکان ضرر کو دفع کیا جائے)۔

د:۔ ''الضرر يزال''۔ (ضرر کا ازالہ کیا جائے)۔

ھ:۔ ''الضرورات تبيح المحظورات''۔ (شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں)۔

و:۔ ''الضرورة تقدر بقدرها''۔ (شدید ضرورت کی بنا پر ثابت شدہ حکم بقدر ضرورت ہی رہے گی)۔

ز:۔ ''إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما''۔ (جب آدمی دو مفسدوں سے دو چار ہو تو ان دونوں میں ہلکے ضرر والے مفسدہ کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر والے مفسدہ سے بچے)۔

ح:۔ ''من ابتلي ببليتين وهما متساويتان يأخذ بأيتهما شاء، وإن اختلفا يختار أهونهما. لأن مباشرة الحرام لاتجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة'' (نیز دیکھئے الاشباہ والنظائر وشرحہ للحموی شرح القواعد الفقہیہ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء)۔

(اگر آدمی دو ایسے مفسدوں سے دو چار ہو جو ضرر کے اعتبار سے مساوی ہوں تو ان میں سے بوقت ضرورت کسی کا بھی ارتکاب کر سکتا ہے، لیکن اگر دونوں ضرر کے اعتبار سے کم وبیش ہوں تو بوقت ضرورت خفیف ضرر والے مفسدہ ہی کو اختیار کرنا ہوگا، اس لئے کہ حرام کا ارتکاب بدون ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہوتا اور ابھی بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی ضرورت نہیں پائی گئی)۔

ط:۔ ''التحريم المخفف أولى أن يقتحم من التحريم المثقل كما لو أكره أن يطأ أخته أو أجنبية وطئ الأجنبية. لأنها تحل له بحال، وهذا هو الضابط لهذه الأحكام'' (تفسیر قرطبی، ج۲، ص۱۴۵)۔

(بوقت ضرورت تحریم غلیظہ کی بہ نسبت تحریم خفیفہ کا ارتکاب زیادہ قابل ترجیح ہے، مثلاً اگر کسی کو کسی اجنبیہ یا بہن سے وطی پر مجبور کیا جائے تو اجنبیہ کی وطی کا ارتکاب کرلے، اس لئے کہ اجنبیہ تو بعض حالات (نکاح وغیرہ) میں جائز بھی ہو جاتی ہے، لیکن بہن تو کسی بھی حال میں جائز نہیں، ان احکامات کے سلسلہ میں یہی شرعی ضابطہ ہے)۔

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں، مندرجہ ذیل چیزوں کی اباحت اسی قاعدہ کی بنا پر ہے: مردار کھانے کا جواز، اسی طرح حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کا شراب سے اتارنا، اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے نکالنا، اور کسی کے مال کو تلف کرنا، دین کی ادائیگی سے انکار کرنے والے کا

مال بدون اس کی اجازت کے لے لینا، حملہ آور کو دھکا دے کر دفع کرنا، خواہ اس سے اس کا قتل ہی کیوں نہ واقع ہو جائے، شوافع نے اضطرار کی صورت میں مردار کے مباح ہونے کے لئے "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدہ میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ کہ میت نبی نہ ہو، اس لئے کہ نبی کی لاش کو اضطرار کی حالت میں بھی کھانا جائز نہیں، اس لئے کہ شریعت میں نبی کے لاش کی حرمت مضطر کی جان سے بھی بڑھی ہوئی ہے (ص ۱۰۸، طبعہ ہندیہ مع شرح الحموی)۔

مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنے رسالہ "تنشيط الأذهان في الترفع بأعضاء الانسان" میں لکھتے ہیں:

مسئلہ: اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردیتا ہوں تو یہ حالت اگر چہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں، کیونکہ دونوں کی جان یکساں محترم ہے، البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے، کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہوسکتا ہے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ فقہاء رحمہم اللہ کی تصریحات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں:

۱۔ کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسے شخص کی جان لے جو حرمت میں اس کی جان کے مساوی ہو، یعنی مسلمان ہو، مثلاً اگر یہ دھمکی دی گئی کہ فلاں مسلمان کو قتل کرو ورنہ تمہیں قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں مسلمان کا قتل جائز نہیں (شرح السیر الکبیر، ص ۶۲۹، ج ۳، مطبوعہ دکن)۔

۲۔ اگر کسی مریض سے طبیب حاذق یہ کہہ دے کہ تمہاری شفاء اس میں ہے کہ تم خون اور پیشاب پی لو اور مردار کھالو اور ان چیزوں کی متبادل چیزیں علاج کے لئے نہ مل سکیں تو مریض کے لئے خون، پیشاب، مردار کا کھانا پینا جائز ہے، لیکن اگر طبیب یہ کہے کہ ان چیزوں سے شفا جلد حاصل ہوجائے گی تو اس میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

۳۔ حاملہ عورت کے پیٹ میں بچہ پھنس گیا اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نہ نکالا گیا تو ماں کی جان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں اگر بچہ مردہ ہے تب تو اس کے ٹکڑے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اگر بچہ زندہ ہے تو اس کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں، خواہ ماں کی جان بچے یا جائے، اس لئے کہ ایک جان لے کر دوسری جان بچانا شریعت کا قانون نہیں، اور اسی کتاب (تکملہ بحر الرائق) میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ مضطرب ہو کر حرکت کر رہا ہو تو اگر گمان غالب اس بات کا ہو کہ واقعی بچہ زندہ ہے تو ماں کا پیٹ چاک کردیا جائے، اس لئے کہ اس میں اگر چہ میت کی تعظیم کے منافی کام ہو رہا ہے، لیکن ایک محترم جان کا ہلاکت سے بچانا یہ اس تعظیم سے کہیں زیادہ اہم ہے (البحر الرائق ۸/ ۲۳۳)۔

۴۔ اگر کوئی بھوک سے بیتاب ہوجائے اور کھانے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھا سکتا ہے؟ اس میں دو قول ہیں: ابواسحاق فرماتے ہیں کہ جائز ہے، اس لئے کہ ایک عضو کی حرمت کے مقابلے میں جان بچانے کی اہمیت زیادہ ہے جیسے کسی عضو میں عضو کو سڑا دینے والی بیماری پیدا ہوجانے کی صورت میں جان بچانے کے لئے اس عضو کو کاٹ کر جسم سے الگ کردینا جائز ہے" (شرح المہذب، ج ۹ ص ۴۱)۔

۵۔ اباحت کا سبب ہلاکت سے جان کے تحفظ کا مسئلہ اور اس کی مصلحت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مصلحت نجاسات سے اجتناب اور حرام وخبیث چیزوں کے کھانے پینے سے تحفظ وصیانت کی مصلحت سے مقدم اور اہم ہے (المغنی لابن قدامہ، ج ۸ ص ۵۹۶)۔

ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟...... شریعت کے عام اصول الگ ہوتے ہیں، اور استثنائی احکام الگ ہوتے ہیں، ضرورت بھی استثنائی احکامات میں سے ہے، لہذا اس کی وجہ سے ثابت شدہ حکم کی حیثیت بھی استثنائی ہی ہوگی۔

ضرورت کے اسباب:...... شریعت میں ضرورت کے اعتبار کا داعی فقط ایک امر ہے اور وہ ہے حفظ النفس عن الهلاك

عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟...... اگر سوال عرف کے بارے میں ہے تو عرض ہے کہ اس کا ضرورت سے کوئی تعلق

نہیں، وہ خود ایک مستقل قاعدہ ہے۔ اس لئے کہ ضرورت منصوص میں معتبر ہوتی ہے جب کہ عرف منصوص میں غیر معتبر ہے۔ "إنما العرف غير معتبر في المنصوص والتعامل بخلاف النص لا يعتبر" یعنی امر منصوص میں عرف غیر معتبر ہے، اسی طرح وہ تعامل بھی غیر معتبر ہے جو نص کے برخلاف ہو (الاشباہ والنظائر ص ۱۱۷، مع شرح الحموی)۔

اور اگر سوال "عسر" کے بارے میں ہے جو "یسر" کی ضد ہے اور سوال میں غلطی سے عرف چھپ گیا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ سوال عسر وعموم بلوی کے بارے میں ہوگا، اس لئے کہ فقہاء عموم بلوی کے ساتھ عسر کا لفظ ذکر کرتے ہیں، جیسا کہ "الاشباہ والنظائر" میں ہے: "السادس العسر وعموم البلوى" تو عرض ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق بھی ضرورت سے نہیں اس لئے کہ ضرورت کا اعتبار حفظ النفس عن الهلاك کے لئے ہوتا ہے اور عموم بلویٰ کا تعلق صرف طہارت ونجاست کے مسائل سے ہوتا ہے اور بس، جیسا کہ "الاشباہ والنظائر" میں ہے:

"چھٹی چیز عسر اور عموم بلویٰ ہے، جیسے نجاست غلیظہ میں سے ایک درہم سے کم اور نجاست خفیفہ میں سے ربع ثوب سے کم معاف شدہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا۔ اسی طرح اس معذور کی نجاست کا بھی مسئلہ ہے جو اس کے کپڑے میں لگتی رہتی ہے کہ ادھر وہ دھوتا ہے ادھر وہ خارج ہوتی ہے" (الاشباہ والنظائر ۹۶)۔

اس لئے کہ عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بارے میں "الاشباہ والنظائر" کے اندر یہ صراحت موجود ہے کہ "ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النص"۔

امام صاحب کے نزدیک موضوع نص میں بلویٰ کا اعتبار نہیں جب کہ ضرورت کا اعتبار نص میں ہوتا ہے۔

پھر بایں وجہ بھی عموم بلویٰ ضرورت سے الگ ہے کہ ضرورت مسقط حرمت ہوتی ہے اور عموم بلویٰ موجب تخفیف ہوتا ہے، جیسا کہ "الاشباہ والنظائر" میں ہے "وما عمت بليته خفت قضيته" (جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے اس کا مسئلہ اور آسان ہوتا ہے (الاشباہ والنظائر ص ۱۰۷)۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

سوال: جہاں ہزاروں مسلمان سود کھاتے ہیں وہاں عموم بلویٰ کی وجہ سے اس کی حلت کا حکم دیا جائے گا یا نہیں:

احادیث میں مطلقاً سود کی حرمت وارد ہوئی ہے اور عموم بلویٰ طہارت اور نجاست میں اثر کرتا ہے نہ کہ حلت اور حرمت میں (مجموعۃ الفتاوی، ص ۱۵۳، ج ۲)۔

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید ہونی چاہیے

ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی، بلکہ مندرجہ ذیل چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں، یعنی یہ چیزیں ضرورت کی وجہ سے بھی مباح نہیں ہوتیں۔

علامہ شامی "ردالمحتار" میں لکھتے ہیں: "وقسم يحرم فعله ويأثم باتيانه كقتل مسلم أو قطع عضوه أو ضربه ضربا متلفا أو شتمه وأذيته والزنا" (ردالمحتار کتاب الاکراہ ص ۱۱۶، ۱۱۳، ج ۵) (اور معاصی کی ایک قسم وہ ہے کہ ضرورت واکراہ کی حالت میں بھی ان کا کرنا حرام ہے۔ ضرورت کی حالت میں بھی جو ان کا ارتکاب کرے گا گناہ گار ہوگا، جیسے مسلمان کا قتل، اس کے کسی عضو کا قطع، اس کو جان لیوا مار مارنا، اس کو سب وشتم کرنا (سب وشتم اور افتراء مسلم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے (اور اذیت پہنچانا اور زنا کرنا)۔

لہٰذا ان مستثنیات کے علاوہ جتنے ابواب فقہیہ از قبیل حقوق ومعاملات وغیرہ ہیں وہ سب ضرورت کی تاثیر کا محل بن سکتے ہیں۔

حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے تحت حقوق العباد معاملات کے مسائل میں اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے، "الاشباہ والنظائر" میں

ہے:''من ذلك جواز السلم على خلاف القياس لكونه بيع المعدوم دفعا لحاجة المفاليس''۔

بیع سلم کا جواز ابواب بیع کے اصول وقواعد کے برخلاف، یعنی مبیع کے معدوم ہونے کے باوجود محض غریبوں کی حاجت روائی کے خیال سے اسی یعنی حاجت کے بمنزلہ ضرورت تسلیم کر لئے جانے کی بنا پر ہے۔

آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا، یعنی بننے سے پہلے اس چیز کی بیع کا جواز دفع حاجت کے لئے ہے۔

''ومنها الافتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخارى وهكذا بمصر''۔ (اور اسی کی بنیاد پر اہل بخاری اور اسی طرح مصر والوں پر جب دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بیع الوفاء کی صحت کا فتویٰ دینا پڑا)۔

''وفى القنية والبغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح'' (الاشباه والنظائر، ص۱۱۵)۔ (اور قنیہ وبغیہ میں اسی بنیاد پر محتاج کو سود پر قرض لینے کی اجازت دی گئی ہے)۔

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کے مدنظر ایک وضاحت:

''الاشباہ والنظائر'' میں قنیہ اور بغیہ کے حوالہ سے مندرجہ ذیل جزئیہ موجود ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کی اباحت اس حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جس کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ درحقیقت ایسی حاجت بس نام کی حاجت رہتی ہے، حقیقت اور معنی کے اعتبار سے وہ ضرورت ہی کے معنی میں یا اس سے قریب تر ہوتی ہے۔

''وفى البغية والمنية للمحتاج الاستقراض بالربح'' (الاشباه والنظائر، ص۱۱۵) (قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ سخت محتاج کو سود پر قرض لینا جائز ہے)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے: اضطرار اور حد درجہ کی مجبوری کی حالت میں جب کہ ہلاکت نفس کا خوف ہو جس طرح بقدر ضرورت مردار کھا کر اپنی جان بچانے کی اجازت ہے اسی طرح فقہاء نے اضطرار اور حد درجہ کی احتیاج اور شدید مجبوری کی صورت میں جب کہ قرض وغیرہ ملنے کی بھی امید نہ ہو بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے ضرورت سے زیادہ لینا درست نہیں۔ ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے:''وفى القنيه والبغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح'' (الاشباه والنظائر، ص۱۱۵) (البحر الرائق، ص۱۲۶، ج۶، باب الربوا)۔

اس موقع پر یہ بات مکمل طور پر پیش نظر رہنا چاہیے کہ سودی قرض لینے کی اجازت حد درجہ مجبوری اور شدید احتیاج کی صورت میں ہے، زیب وزینت اور اپنی خواہش پوری کرنے کو ضرورت اور احتیاج کا عنوان دینا سخت دھوکہ دہی اور بے ہودہ تاویل ہے (فتاویٰ رحیمیہ ص۴۶۱، ج۶)۔

کیا حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد واشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات بھی مبیح محظورات ہوتی ہیں:

شخصی اور اجتماعی دونوں حاجتوں کا حکم ایک ہے۔

''الحاجة تنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' (شرح القواعد الفقهية للشيخ احمد بن الشيخ محمد الزرقاء، ص۲۰۹)۔ (حاجت محظورات شرعیہ کے اندر ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، خواہ شخصی ہو یا اجتماعی)۔

دونوں کی مثالیں ماسبق میں ذکر کی گئیں ہیں۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت اور مواقع استعمال

مولانا تنویر عالم قاسمی [1]

ضرورت کی لغوی اور شرعی تعریف:

"الضر والضُر والضرر" (نقصان، تنگی، سختی بدحالی)، جمع اضرار۔ الضراء: سختی، قحط، جانی ومالی نقصان۔ الضرة: جانی ومالی نقصان۔

حرام چیز استعمال نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت واتلاف یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا یقین یا ظن غالب ہوجائے تو اسے باصطلاح شرع ضرورت کہتے ہیں جس کی متعدد شکلیں ہیں:

ضرورت کے اقسام مع احکام:

پہلی شکل یہ ہے کہ حلال رزق میسر نہ ہونے پر نفس موت کی دہلیز پر آجائے، یعنی حلال رزق کا اس وقت کوئی نظم وانتظام نہیں، اور اندیشہ ہے کہ اگر اشیائے محرمہ کا استعمال نہ کیا جائے تو زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ ایسی حالت کو مخمصہ اور اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا حکم یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت کے لئے بقدر ضرورت حرام چیز کھانا اور استعمال کرنا ضروری ہے، بصورت دیگر گنہگار ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان: "فمن اضطر" کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مردار اور اس کے علاوہ خنزیر اور شراب کھانے پینے کے لئے بے بس ہوجائے تو بالا جماع اس کے لئے تمام چیزوں کا کھانا حلال ہے، خواہ یہ بے بسی بھوک وپیاس کی شدت کی وجہ سے ہو یا اکراہ یا اس کے علاوہ کی وجہ سے ہو، امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے موقع پر اشیاء محرمہ کا کھانا مبتلی بہ پر لازم وضروری ہے، ورنہ گنہگار ہوگا۔ اللہ کے فرمان: "قد فصل لکم" کی وجہ سے، یعنی اللہ نے حرام چیزوں کو کھول کھول کر بیان کردیا ہے، مگر یہ کہ تم حرام چیزوں کے استعمال پر مجبور ہوجاؤ، اس لئے کہ "ما اضطررتم الیہ" کو محرمات سے مستثنیٰ فرمایا ہے، لہذا مستثنیٰ اپنے اصل پر مباح ہو کر باقی رہا (اور قاعدہ ہے) کہ ہلاکت کے وقت مباح کا کھانا واجب ہے اور مباح کو بطور مجاز کے رخصت بھی کیا گیا ہے (تفسیر مظہری، ج۱ص ۱۷۱، ہدایہ ج ۳ص ۳۳۲)۔

نیز (شامی جلد ۵ ص ۹۲) میں مذکور ہے کہ سخت بھوک وپیاس کے وقت اس نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور صبر کیا تو وہ شخص گنہگار ہے، اس سے اللہ کے فرمان "إلا ما اضطررتم" کی طرف اشارہ ہے، جو صورت اکراہ ملجی کو شامل ہے۔ کیونکہ اکراہ ملجی کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے اگرچہ نص مخمصہ کے ساتھ مخصوص ہے پھر بھی اکراہ کی صورت بطریق دلالت النص ثابت ہے۔

ضرورت کی دوسری شکل یہ ہے کہ نفس یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ اس طور پر لاحق ہو کہ حلال رزق میسر ہونے کے باوجود بادشاہ وقت یا چوڑا کو حرام چیز کے کھانے پر جبر واکراہ کریں، جسے باصطلاح شرع "اکراہ ملجی" کہتے ہیں، جس کا حکم یہ ہے کہ جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر حرام چیز کا کھانا ضروری ہے، ورنہ گنہگار ہوگا۔

"مبسوط" میں امام مسروق کے حوالہ سے منقول ہے، انھوں نے فرمایا کہ کوئی شخص مردار یا خنزیر کا گوشت یا خون کے استعمال کرنے پر مجبور ہوجائے پھر بھی استعمال نہ کرے اور مرجائے تو گنہگار ہوگا۔

حسامی جلد ثانی کی شرح نامی (جلد ۲ صفحہ ۱۳۹) پر مذکور ہے کہ جس طرح جب قتل کے ذریعہ مردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس وقت اس پر اس کا کھانا فرض ہے اور اگر صبر کرکے جان دے دی تو گنہگار ہوگا، کیونکہ اللہ کے فرمان "الا ما اضطررتم الیہ" کی وجہ سے اس کا کھانا مباح ہے، لہذا اباحت بطریق استثناء ثابت ہوا، اور جس شخص کو مباح پر مجبور کیا جائے تو اس پر اس کا کرگذرنا فرض ہے۔

ضرورت کی تیسری شکل یہ ہے کہ مکرہ ایسے افعال پر جبر واکراہ کرے جس میں دوسرے کی جان یا عزت وآبرو سے کھیلنا لازم آتا ہو، مثلاً مکرہ شخص یہ کہے کہ تو

[1] اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی (بہار)

فلاں کو قتل کر، یا یہ کہے کہ فلاں عورت سے زنا کر، ورنہ تجھے یا تیرے عضو کو ہلاک کر دوں گا، یہ بھی اکراہ ملجی ہی کی صورت ہے، لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کی خاطر دوسرے کی جان یا عزت سے کھیلنا جائز نہیں، یہ افعال ویسے ہی حرام ہیں جیسے اکراہ سے پہلے حرام تھے۔

اور اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی رخصت نہیں دی جائے گی اور ''نور الانوار'' میں ہے کہ اکراہ میں بعض عمل حرام ہے جیسے زنا اور بے گناہ نفس کا قتل کرنا، کیونکہ یہ سبھی افعال اکراہ ملجی میں حرام ہیں (نور الانوار، ص ۳۱۱)۔

ضرورت کی چوتھی شکل یہ ہے کہ کلمات کفریہ شرکیہ کے اقرار پر سرکشوں کی طرف سے اس قدر جبر واکراہ ہو کہ کلمات کفریہ نہ بولنے پر جان یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ لاحق ہے، یہ بھی اکراہ ملجی میں داخل ہے، لیکن حکم یہ ہے کہ ایسے مجبور وبے بس شخص کے لئے یہ اختیار ہے کہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کی خاطر کلمات کفریہ استعمال کرلے تو شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں بشرطیکہ کلمات کفریہ استعمال کرتے وقت قلب کی دنیا ایمان سے مطمئن ہو، اور اگر کلمات کفریہ استعمال نہ کرے تو بھی کوئی مواخذہ نہیں، بلکہ عند اللہ ثواب عظیم کا مستحق ہوگا۔

اگر مکرہ نے اللہ کے انکار پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر قتل اور عضو کی ہلاکت کے ذریعہ مجبور کیا تو اس کے لئے یہ حرام کے ارتکاب کرنے کی اجازت ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ قلب ایمان سے مطمئن ہو، اگر محرمات کے ارتکاب پر اقدام کرنے سے صبر کیا تو اجر سے نوازا جائے گا، سارے ہی حقوق اللہ کا یہی حال ہے، جیسے افساد صوم وصلوٰۃ اور حرم شریف کے شکار کو قتل کرنا یا حالت احرام میں شکار کرنا، اور ہر وہ چیز (کا یہی حکم ہے) جس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے (درمختار، ج ۵، ص ۹۲)۔

ضرورت کی پانچویں شکل یہ ہے کہ اگر مکرہ دوسرے کے مال کو تلف اور ضائع نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت متیقن ہے تو ایسی صورت میں مکرہ کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کے مال کو بغیر اجازت استعمال نہ کرے، گرچہ جان چلی جائے تو عند الشرع کوئی مواخذہ نہیں، اور یہ بھی اختیار ہے کہ حفاظت نفس یا عضو کے واسطے دوسرے کے مال کو برباد کردے۔

اور اگر مکرہ مال مسلم ضائع کرنے پر ایسے امر سے مجبور کرے جس سے نفس یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال ضائع کردے، کیونکہ بربنائے ضرورت غیر کا مال مباح ہے، جس طرح مخمصہ، یعنی بھوک وپیاس کی شدت میں دوسرے کا مال مباح ہے اور صاحب مال ضائع شدہ مال کا ضمان مکرہ کو ٹھہرائے، کیونکہ مکرہ کے لئے ایسا آلہ ہے جو آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (ہدایہ، ج ۳، ص ۳۳۳)۔

مذکورہ بالا ضرورت کے اقسام اور مثالوں کو مدنظر رکھ کر یہ بات واضح ہو چکی کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے چار حصوں، یعنی فرض، حظر رخصت اور اباحت میں منقسم ہے "انہ متردد بین فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ" جیسا کہ ہر ایک کو ضرورت کے حکم میں بیان کیا جا چکا ہے۔

یہ مانا کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے متعدد ہے، لیکن ضرورت کی تمام قسموں میں یہ بات مشترک ہے کہ ضرورت نام ہے ایسے لاحق شدہ اور درپیش مجبوری کا جس میں اگر ممنوعات ومحظورات شرعیہ کو استعمال نہ کیا جائے تو نفس یا عضو کے تلف یا شدید قسم کی ایذائے جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو۔

مباح اور رخصت کے مابین فرق:

ضرورت کی پہلی اور دوسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز ہے، اور تیسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال نفس یا عضو کی ہلاکت کے باوجود ناجائز رہا۔ چوتھی شکل میں حرام چیز کا استعمال رخصت ہو کر ہوا ہے اور پانچویں شکل میں دوسرے کے سامان کی ہلاکت اباحت کے درجہ میں رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ مباح اور رخصت کے درمیان کیا فرق ہے؟

رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مباح میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور رخصت میں حرمت باقی رہتی ہے صرف گناہ ختم ہو جاتا ہے (النامی، ج ۲، ص ۳۹)۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت باقی رہتی ہے، صرف حرام چیز کا گناہ اٹھ جایا کرتا ہے اور مباح میں حرام چیز کی حرمت اثم کے ساتھ ختم ہو جایا کرتی ہے۔

ضرورت کے سبھی قسموں کے شرائط:

حالت مخمصہ...... کسی حرام چیز کا استعمال چار شرط کے ساتھ مشروط ہے:

(۱) یہ کہ حالت اضطرار کی ہو، حرام چیز استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو، بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے پر عادۃً یقینی جیسا ہو۔

(۳) یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادۃً یقینی ہو۔

(۴) یہ کہ حرام اتنا ہی استعمال کرے جس سے جان بچ جائے اس سے زائد ہرگز استعمال نہ کرے۔

اکراہ ملجی۔ چار شرط کے ساتھ حرام کا استعمال کرنا جائز ہے:

(۱) مکرہ نفس کے ہلاک کرنے پر قدرت رکھے۔

(۲) مکرہ کو یہ غلبہ ظن ہو کہ جس چیز سے دھمکایا جارہا ہے وہ فی الحال چور یا ڈاکو کو واقع کردے۔

(۳) مکرہ کے نفس یا عضو یا شدید قسم کی ایذا جسمانی کا اندیشہ ہو۔

(۴) مکرہ اکراہ سے قبل حرام کے استعمال سے رکا ہوا تھا (درمختار ۸۹/۵)۔

ضرورت محض ایک استثنائی صورت:

جب شریعت کے احکام فرائض محرمات، محظورات کی طرف نظر اٹھاتے ہیں تو شریعت کے عمومی احکام جو ہر انسان پر لازم ہے اس کا تارک فاسق وفاجر کی فہرست میں آتا ہے یا وہ احکام جو حرام لعینہ ہونے کی وجہ سے اس کا ترک لازم ہے جس کا مرتکب بھی فاسق وفاجر کی فہرست میں آتا ہے۔

غرض کہ شریعت کے جو بھی احکام عمومی طور سے ہر ایک مسلمان پر ضروری ہیں ان سبھی احکام میں بعض خاص خاص صورتوں اور ناگزیر حالتوں میں استثنائی طور سے وہ حرام حلال ومباح ہوجایا کرتا ہے، اور اس خاص موقع میں فریضہ کا ترک صحیح اور درست ہوجایا کرتا ہے، بلکہ بعض صورتوں میں تو ضروری اور لازمی ہوجاتا ہے، شریعت نے انسانی کمزوری کو ملحوظ رکھ کر اپنے سبھی احکامات میں کسی نہ کسی مقام پر لچک ضرور رکھی ہے۔

پیچھے ہم نے ضرورت کی پانچ قسمیں بیان کیں، جس کا اجمالی خاکہ اور مختصر جامع انداز میں یوں تعبیر اور تصویر کشی کرسکتے ہیں جس کا خلاصہ یہ کہ احکام شرعیہ کی بنیادی اعتبار سے دو قسمیں ہیں: مامورات، منہیات۔

(الف) مامورات شرعیہ جیسے ایمان، نطق بالشہادتین، صلوٰۃ وصوم کو بوقت ضرورت ترک کرنے کی رخصت، یعنی اجراء کلمہ کفر، فساد صوم وصلوٰۃ، قتل صید فی الحرم یا فی الاحرام وغیرہ ملا کرتی ہے، ویسے عزیمت یہی ہے کہ ایسے مامورات کے ترک پر اقدام نہ کرنا ہی اولیٰ ہے۔

(ب) منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ ہی سے متعلق ہیں، جیسے لحم خنزیر، میتۃ اور دم وغیرہ کو بوقت ضرورت استعمال کرنا ہی عزیمت ہے، یہ محرمات بوقت ضرورت حلال ومباح ہیں، ورنہ تلف نفس یا عضو پر قصوروار اور عند الشرع مجرم ہے۔

جس وقت انسان حرام کے استعمال پر بے بس اور بے قابو ہوجائے تو وہ حرام اپنے اصل پر مباح ہوکر باقی رہتا ہے اور مباح کا استعمال ہلاکت کے وقت واجب ہے۔ (مظہری، ج۱ ص۱۷۱)

(ج) اگر منہیات شرعیہ ایسے ہوں جو صرف حقیقتاً اور حکماً حقوق العباد ہی سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول نہیں تو ایسے افعال کو کرنے کی اجازت بوقت ضرورت ہرگز نہیں دی جائے گی، جیسے قتل نفس معصوم اور زنا وغیرہ۔

(د) اگر منہیات شرعیہ صرف حقیقتاً حقوق العباد سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول ہے، جیسے اتلاف مال غیر تو بمقام ضرورت اس منہیات شرعیہ کے ارتکاب کی اجازت دی جائے گی۔

حقوق العباد میں ضرورت کا اثر:

فقہاء کی عبارت سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے دائی اور اس کے اسباب پانچ ہیں:

(۱) حفاظت دین، (۲) حفاظت نفس (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت مال (۵) حفاظت عقل جو مقاصد خمسہ شرعیہ کہلاتے ہیں۔

ان میں سے بعض کا تعلق حقوق العباد (خواہ حقیقتاً وحکماً یا صرف حقیقتاً ہو) سے ہے اور بعض کا تعلق حقوق اللہ سے ہے۔ انہی امور کی طرف علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معروف کتاب ''الموافقات'' میں اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ضرورت، عبادات، عادات، معاملات، جنایات، سبھی میں جاری ہے، پس اصول عبادات جیسے ایمان، توحید اور رسالت کا اقرار، نماز اور روزہ میں (ضرورت) حفاظت دین کے لئے ہے، ضرورت کا تعلق اصول عادات میں جیسے کھانے پینے، پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے اور اس جیسی چیزیں نفس اور عقل کی حفاظت کے لئے ہیں، ضرورت کا تعلق اصول جنایات میں جیسے مرتد کو قتل کرنے کی حد، حفاظت دین کے لئے ہے، قصاص اور دیات، نفس اور عضو کی حفاظت کے لئے ہے، اور ضمان نافذ کرنا حفاظت مال کے لئے ہے (الموافقات، ج ۱ ص ۱۰)۔

عرف، عموم بلویٰ اور ضرورت:

(۱) ''مبسوط'' کے حوالہ سے شرح بیری میں ہے کہ عرف سے ثابت شدہ چیز ایسی ہے جیسے کہ نص سے ثابت ہو (شامی، ج ۳ ص ۴۱۰)۔

(۲) شارع کے خطاب میں "تخصیص الشی بالذکر نفی الحکم عما عداہ" پر دال نہیں، لیکن عوام کے تفاہم اور عرف وماحول میں اور معاملات اور عقلیات میں "تخصیص الشی بالذکر نفی الحکم عما عداہ" پر دال ہے (شامی، ج ۳ ص ۴۵۶)۔

مذکورہ بالا دونوں روایتوں سے عرف کا قابل اعتبار واستدلال ہونا معلوم ہوا۔

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام، (۲) عرف خاص، عرف عام میں تعامل کی حیثیت زمان ومکان میں عمومی طور سے اور عرف خاص میں تعامل کی حیثیت زمان ومکان میں خصوصی طور سے ہوا کرتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں کون سا عرف قابل اعتبار ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارت سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ عرف عام قابل اعتبار اور قابل استدلال ہے، عرف خاص کے قابل اعتبار ہونے میں فقہاء سے مختلف روایت ہے:

اس لئے کہ تعامل کسی شہر میں اس وقت تک جواز پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ صدر اول سے استمرار نہ ہو (اگر صدر اول سے استمرار ہے) تو وہ ان لوگوں کے لئے تقریر نبی پر دلیل اور حجت ہے، لہٰذا وہ تعامل از قبیل شرع ہے اور جب ایسا نہ ہو تو ان لوگوں کا فعل حجت نہیں، مگر یہ کہ تعامل سارے ہی شہروں میں تمام لوگوں کی طرف سے ہو تو وہ اجماع ہے اور اجماع حجت ہے (شامی، ج ۶ ص ۱۶)۔

کیا بنائے احکام میں عرف عام یا مطلق عرف معتبر ہے گرچہ عرف خاص ہو، پہلا مذہب امام بخاری کی طرف منسوب ہوکر ''بزازیہ'' میں منقول ہے کہ حکم عام، عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور کہا گیا ہے کہ ثابت ہوگا (الاشباہ ص ۱۰۲)۔

حاصل کلام یہ کہ مذہب یہی ہے کہ عرف خاص معتبر نہیں، لیکن بہت سے مشائخ نے عرف خاص کا اعتبار کر کے فتویٰ دیا ہے (الاشباہ ص ۱۰۳)۔

اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ عرف عام اور خاص دونوں کو قابل حجت تسلیم کرلیا جائے، عرف عام کو عام حکم کے حق میں اور عرف خاص کو اسی عرف والے کے یہاں خاص حکم کے حق میں قابل حجت بنالیا جاوے، اس طرح دونوں اپنے اپنے حدود میں بغیر کسی خرابی کے قابل حجت بن سکتے ہیں اور فقہاء کی مختلف رایوں میں مناسب تطبیق بھی ہوسکتی ہے۔

عرف اور نص میں تعارض ہو تو ترجیح نص کو دیں گے، کیونکہ نص عرف کے مقابلہ میں اقویٰ ہے، اور عرف کا قابل اعتبار ہونا وہ نص "ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن" ہی سے ثابت ہے تو پھر تعارض کے وقت عرف کی ترجیح معکوس ہوگی، ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

''فتح القدیر'' میں ہے کہ نص بمقابلہ عرف اقویٰ ہے، کیونکہ عرف میں احتمال ہے کہ عرف باطل چیزوں پر ہو، جیسے ہمارے زمانہ کا عرف، عید کی راتوں میں قبرستان میں شمع اور چراغ روشن کرنا اور نص اپنے ثبوت کے بعد یہ احتمال نہیں رکھتا کہ باطل پر ہو، اور اس لئے کہ عرف کا قابل حجت ہونا ان لوگوں پر ہے جو اسے جانتے پہنچانتے ہوں اور ان لوگوں نے اس کو لازم پکڑا ہو اور نص تو مطلق ہر ایک پر حجت ہے، لہٰذا نص عرف کے مقابلہ میں اقویٰ ہے، اور اس لئے کہ عرف نص یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن" کے ذریعہ قابل حجت ہے (شامی، ج ۴ ص ۲۰۲)۔

جس خدا نے انسان کی ہدایت کے لئے اور زندگی گذارنے کے لئے ضابطہ اور حدود مقرر کیا وہی خدا انسانی کمزوری سے اچھی طرح واقف ہے، انسانی

کمزوری کالحاظ کر کے عمومی ضابطہ سے بعض مسائل میں مخصوص حالتوں میں یسر کا معاملہ فرمایا ہے،اس سلسلہ کی مثالیں شرع میں بہت زیادہ ہیں۔

خدا کا فرمان: "یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (سورۂ بقرہ:۱۸۵)اور "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (سورۂ حج:۷۸)شریعت میں رخصت اوراحکامات میں تخفیف کے لئے واضح دلیل ہیں،اسی قسم کی آیتوں سے فقہاء نے "المشقة تجلب التیسیر" کا اصول مستنبط کیا ہے۔

صاحب الاشباہ والنظائر نے "المشقة تجلب التیسیر" کے پیش نظر تخفیفات فی الشرع کے اسباب سات بتلائے ہیں، ہر سبب پر مثالوں سے الگ الگ گفتگو کی ہے،وہ سات اسباب یہ ہیں:

(۱)سفر(۲)مرض(۳)اکراہ(۴)نسیان(۵)جہل(۶)عسراور عموم بلویٰ(۷)نقص۔

چھٹی قسم عموم بلویٰ کے سلسلے میں صاحب "الاشباہ" نے جس قسم کی گفتگو کی ہے اس سے اندازہ یہی ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق نجاست وطہارت سے ہے، کونسی نجاست کب اور کس صورت میں معاف ہے اور کس صورت میں معاف نہیں،عموم بلویٰ کا تعلق کسی چیز کی حلت وحرمت سے نہیں ہے،اور پچھلے صفحات سے یہ بات معلوم ہوچکی کہ حلت اور حرمت کا تعلق صرف "ضرورت" پر استثنائی طور سے ہے،اس لحاظ سے عموم بلویٰ کا "ضرورت" سے کوئی رشتہ نہیں،عموم بلویٰ تخفیفات شرع کے اسباب میں سے ہے تو اس لحاظ سے عموم بلویٰ کا ضرورت سے صرف سببیت اور مسببیت کا تعلق اور رشتہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

حاجت: ......حاجت اسے کہتے ہیں جس کی طرف لوگوں کی مشقت اور تنگی دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے،حاجت ختم ہونے سے لوگوں کی زندگی مفقود تو نہ ہو، بلکہ اس کے فقدان سے حرج اور مشقت لاحق ہو،لیکن یہ حرج اور مشقت اس اعلیٰ پیمانہ کا نہ ہو جو ضرورت کے فقدان میں فساد متوقع ہوتے ہیں،حاجت کی مثال جیسے بیع سلم، استصناع، مزارعت، اور مساقات کی اباحت (بر بنائے حاجت ہے نہ کہ ضرورت) (الموافقات، ج ۳، ص ۸ تا ۱۰)۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق:

۱۔ پہلا فرق یہ ہے کہ ضرورت میں حرام لعینہ کی اجازت مل جاتی ہے اور حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت ملتی ہے "وما حرم لذاته یباح للضرورة وما حرم سدا للذریعة یباح للحاجة"۔

۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا وقوع عمومی معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے،جبکہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ میں ہوا کرتا ہے۔

محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل واثر:

حالت اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال بلا کسی شبہ کے بالاتفاق جائز وصحیح ہے،لیکن سوال یہ ہے کہ اضطرار سے نیچے ایک درجہ حاجت کا ہے، کیا بوقت حاجت اشیائے محرمہ کا استعمال درست ہوگا؟

حرام چیز کا استعمال نہ کرنے پر مشقت شدیدہ، تکالیف عظیمہ لاحق ہو،نفس اور عضو کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو اسے حاجت کہتے ہیں۔مثلاً مریض کے شفا کے لئے دو قسم کی دوا ہے،ایک حرام نجس دوا، دوسرے حلال پاک دوا، ان دونوں دوا میں فرق یہ ہے کہ حرام دوا شفا میں جلد موثر ثابت ہوکر مریض کو تکلیف اور درد سے نجات دے سکتی ہے اور حلال پاک دوا آہستہ آہستہ دیر سے مفید ثابت ہوسکتی ہے، یا یہ کہ حرام دوا سے بقول ماہر مسلم حکیم وڈاکٹر شفا متیقن یا کالمتیقن ہے اور حلال پاک دوا سے شفا موہوم اور مظنون کے درجہ میں ہے۔

اب ایسے مواقع میں اگر شریعت حرام دوا استعمال کرنے کی اجازت نہ دے، اور حلال دوا ہی کے ذریعہ علاج ومعالجہ کو جائز قرار دے، تو ایسی صورت میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیچارا مریض شخص شفایابی کی امید میں ناقابل برداشت درد اور مصیبت کو جھیلتا رہے،اس لئے ایسے مواقع پر اگر حاجت کو بمنزلہ ضرورت مان کر حرام دوا کی اجازت دی جائے تو کسی قسم کا مضائقہ نہیں ہونا چاہیے،فقہاء لکھتے ہیں:

تداوی بالمحرم میں اختلاف ہے،ظاہر مذہب عدم جواز ہے اور غیر ظاہر مذہب میں رخصت ہے،لیکن شرط یہ ہے کہ اس حرام دوا میں شفا کا علم ہو اور دوسری شرط یہ کہ حلال دوا کا علم نہ ہو جس طرح کہ پیاسے شخص کو شراب پینے کی رخصت ہے (درمختار، ج ا،ص ۱۵۴)۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے "ردالمحتار" جلد ۴ میں "مطلب فی التداوی بالمحرم" کے تحت لمبی گفتگو کی ہے، اشیاء محرمہ سے علاج ومعالجہ کی صحت وعدم

صحت کے بارے میں دو قسم کے قول نقل کئے ہیں، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ساری گفتگو محل حاجت میں ہے نہ کہ محل ضرورت میں، کیونکہ محل ضرورت میں بغیر کسی اختلاف کے حرام لعینہ حلال ہوجاتا ہے۔

جب مسلمان ڈاکٹر یہ بتلاوے کہ اس مرض سے شفا فلاں حرام دوا ہی سے ہوگی تو اس وقت حرام کا استعمال اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ اس حرام دوا کے علاوہ مباح چیز میں شفا نہ ہو، یا اگر ڈاکٹر یوں کہے کہ حرام دوا استعمال کرنے سے شفا جلد ملے گی بمقابلہ دوا کے تو اس صورت میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کے قول ہیں۔

۱۔ سب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ "حاجت" کلی مشکک ہے، اس کے درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ حرج اور مشقت شدیدہ اس انداز سے ہے کہ اس سے آگے مشقت کا اندازہ نہ کیا جائے اور انسان اس مشقت میں اس طرح جکڑ جائے کہ وہ حقیقتاً موت یا تلف عضو کا شکار نہ ہو، لیکن کالموت ضرور ہو یا فی المال موت یا تلف عضو کا شکار ہوسکتا ہو تو صرف اس قسم کی حاجت اشیائے محرمہ کی حالت میں ضرورت کے حکم میں ہے۔

۲۔ حاجت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ جس کے ترک سے مشقت شدیدہ پیدا تو ہو، لیکن یہ مشقت پہلے مشقت سے نیچے ہو، نہ تو فی الحال اور نہ فی المال کسی صورت میں موت کا پیغام دے اور نہ اعضاء پر کسی قسم کا ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

حاجت کی یہ صورت بھی ضرورت تو نہیں، لیکن بمنزلہ ضرورت ہے جس کا تعلق اکثر و بیشتر معاملات وعقود سے ہے، مذکورہ بالا امور کی توثیق وتائید "الاشباہ والنظائر" کی مذکورہ عبارت سے ہوتی ہے:

حاجت کو ضرورت کی جگہ میں رکھا جاتا ہے، خواہ حاجت عام ہو یا خاص، اسی لئے بربنائے حاجت خلاف قیاس اجارہ کو جائز قرار دیا گیا، اور اسی میں سے درک کا ضمان ہے جسے خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا، اور اسی میں سے خلاف قیاس بیع سلم کا جواز ہے، کیونکہ بیع سلم ایسی بیع ہے جو معدوم ہے (پھر بھی جائز ہے) مفلسوں کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے، اور اسی میں سے استصناع کا جواز بربنائے ضرورت ہی ہے (الاشباہ، ص ۹۱)

میرے ناقص خیال میں مذکورہ بالا حاجت کی دونوں قسموں کو علاج ومعالجہ کے باب میں ضرورت کا درجہ دے کر محرمات ومحظورات ادویہ استعمال کرنے کی اجازت دی جائے تو عین حق ہوگا، کیونکہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" مسلمہ قاعدہ ہے۔

خلاصہ جواب

۱۔ رخصت میں حرام کی حرمت باقی رہتی ہے صرف رفع اثم ہوا کرتا ہے اور مباح میں رفع اثم کے ساتھ رفع حرمت ہو کر وہ چیز مباح اور حلال ہوجاتی ہے۔

۲۔ مامورات شرعیہ جیسے ایمان، صلوٰۃ وصوم وغیرہ کے ترک کی اجازت مقام ضرورت میں بطریق رخصت ملتی ہے، ویسے عزیمت یہی ہے کہ ترک مامورات پر اقدام نہ کرے۔

۳۔ منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ سے وابستہ ہے، جیسے اکل لحم خنزیر، میتہ، دم وغیرہ تو مقام ضرورت میں اس کا استعمال کرنا ضروری اور عزیمت ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔

۴۔ اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول نہیں، جیسے زنا، قتل نفس معصوم، تو مقام ضرورت کے باوجود نہ کرنا ہی ضروری ہے۔

۵۔ اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول ہے، جیسے اتلاف مال غیر وغیرہ تو مقام ضرورت میں اقدام کی اجازت ہے، ویسے عزیمت یہی ہے کہ اقدام نہ کرے۔

۶۔ مسائل ضروریہ پر مبنی احکام وہ صرف استثنائی صورت میں ہوتی ہے۔

۷۔ حقوق العباد میں بھی حقوق اللہ کی طرح ضرورت کا دخل واثر عند الشرع معتبر ہے۔

۸۔ موضع حلت وحرمت میں عرف کا ضرورت سے کوئی رشتہ نہیں، ہاں عرف کا ضرورت سے سببیت اور مسببیت کا تعلق ہے۔

۹۔ ضرورت میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے، جبکہ حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت۔

۱۰۔ علاج ومعالجہ کے باب میں مقام حاجت میں بھی حرام لعینہ کی اجازت عند الفقہاء ثابت امر ہے۔

۱۱۔ مقاصد شرعیہ خمسہ کی حفاظت کے لئے مقام حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کے ارتکاب کی گنجائش ملنی چاہیے۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت اوران کے متعلق اصول واحکام

مولانا محمد ابوبکر قاسمی [1]

ضرورت کی تعریف اور مواقع استعمال:

ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہا جاتا ہے کہ جسے دور نہ کیا جاسکے، چنانچہ لغت کی مشہور کتاب ''المعجم الوسیط'' میں ہے:

"الضرورة شدة مالا مدفع لها" (معجم الوسیط، ص۵۳۸)۔ (ایسی دشواری جس کو دفع نہ کیا جاسکے)۔

شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جس کے بغیر دینی ودنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، چنانچہ ''قواعد الفقہ'' میں ہے:

"الضرورة ما لا بد له فی بقائه" (قواعد الفقه، ص۳۵۷)۔ (ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو)، یعنی جس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو،

قواعد الفقہ ہی میں ایک دوسری جگہ ضرورت کی تشریح یوں کی گئی ہے:

"الضرورة مشقة من الضرر وهو النازل مالا مدفع له" (قواعد الفقه، ص۳۵۸)۔ (ضرورت ضرر سے مشتق ہے اور ضرورت ایسے حادثہ کو کہتے ہیں جس کو دفع نہ کیا جاسکے)۔

علامہ شاطبیؒ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب ''الموافقات'' میں ضرورت کے سلسلہ میں بڑی اچھی بحث کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: ''ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ایسا ضروری ہو کہ اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں، بلکہ اس میں فساد وبگاڑ پیدا ہوجائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوز ہونا ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے''۔

علامہ شاطبیؒ نے ضرورت کی اس جامع تعریف کرنے کے بعد اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

''الضروریات خمسة هی: حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل''۔

(ضرورت پانچ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت)۔

مندرجہ بالا تصریحات علماء وفقہاء سے جہاں ضرورت کی تعریف لغوی اور حقیقت شرعی کا علم ہوا وہیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال کیا ہیں، نیز ضرورت کا مصداق کیا ہے، اسی ضمن میں ضرورت کی تقسیم اور اس کے درجات کا بھی علم ہوگیا۔

حاجت کی لغوی واصطلاحی تعریف اور مواقع استعمال:

حاجت لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر انسان پریشان ہو، چنانچہ لغت کی مشہور کتاب ''منجد'' میں ہے:

''الحاجة ما یحتاج إلیه'' (منجد، ص۱۵۵) حاجت وہ چیز ہے جس کی طرف (انسان کو) احتیاج ہو۔

فقہاء کے نزدیک حاجت ضرورت بمعنی اضطرار سے فروتر ہے، یعنی ایسی حالت جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو، لیکن آدمی کسی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو اور وہ تکلیف کسی ممنوع وحرام چیز کے استعمال سے دور ہوسکتی ہو۔ ''قواعد الفقہ'' میں ہے:

''الحاجة ما یفتقر الانسان الیه مع انه یبقی بدونه'' (قواعد الفقه، ص۲۵)۔

---

[1] مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواڑہ، دربھنگہ (بہار)

حضرت علامہ شاطبی نے ''الموافقات'' میں حاجت کی شرعی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: ''حاجت وہ ہے جس کی انسان کو ضرورت ہو، تنگی اور مشقت کو دور کرنے کے لئے اور جس کے فقدان سے اس کی زندگی بالکل ختم تو نہ ہو، البتہ اس کو مشقت و پریشانی لاحق ہو، لیکن یہ پریشانی اس حد تک نہ ہو جس کی توقع ضرورتوں کے فقدان کی صورت میں ہوتی ہے، جیسے سلم، استصناع، مزارعت، مساقات کی اباحت'' (الموافقات، ج ۲، ص ۱۰، بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی، ج ۴، ص ۱۸۲)۔

مذکورہ سطور میں حاجت کا جو مفہوم عرض کیا گیا احادیث نبویہ میں بھی حاجت کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ ''مسلم شریف کتاب الصید والذبائح'' میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ایک حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے:

''نهى رسول الله ﷺ عن أكل الأهلي يوم خيبر وكان الناس احتاجوا إليها'' (مسلم شریف، ج ۲، ص ۱۴۹)۔

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن گھر میں رہنے والے گدھے کے کھانے سے منع فرمایا جبکہ اور لوگوں کو اس کی حاجت تھی)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ گدھا کے کھانے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا: ''عن أبي ثعلبة قال حرم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهلية'' (مسلم شریف، ج ۲، ص ۱۴۹)۔

مذکورہ حدیث نبوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کا لفظ حدیث میں کس مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حاجت کی بنیاد پر محرمات کی اباحت نہیں ہوتی، یاد رہے کہ جمہور کا مسلک تو یہی ہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی، البتہ بعض احادیث نبویہ سے بوقت حاجت بھی محرمات کے استعمال کی اباحت معلوم ہوتی ہے جس کی بنیاد پر بعض حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اباحت نہیں ہوتی، ہاں دفع مضرت کی خاطر بطور دوا وغیرہ کے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہو سکتی ہے (ملاحظہ ہو جواہر الفقہ، ج ۲، ص ۳۴، فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۹۴)۔

ضرورت وحاجت کے درمیان فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے بغیر دینی ودنیاوی مصالح کا قیام ناممکن ومحال ہو جاتا ہے، اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح بگڑ جاتے ہیں اور اپنی صحیح شکل میں باقی نہیں رہ پاتے، اور آخرت میں انسان نجات اور نعمتوں سے محروم ہو جاتا اور صریح گھاٹے میں پڑ جاتا ہے، اس کے برعکس حاجت ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر انسان پریشان اور تکلیف میں تو ضرور مبتلا ہو جاتا ہے، لیکن اس کے فقدان سے دینی ودنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہیں ہو جاتا اور نہ حیات انسانی ہلاکت کا شکار ہو جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حاجت کی وجہ سے حرام کو حلال تو نہیں کیا جاتا، البتہ بہت سے احکام میں سہولت اور رعایت دے دی جاتی ہے۔ ''قواعد الفقہ'' میں حاجت وضرورت کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں غور کرنے سے حاجت وضرورت کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے۔ قواعد الفقہ کی عبارت یہ ہے:

''الحاجة ما يفتقر الإنسان اليه مع أنه يبقى بدونه والضرورة مالا بد له في بقائه'' (قواعد الفقه. ص ۲۵۷)۔

حاجت یہ ہے کہ انسان جس کا محتاج ہو مگر اس کے بغیر باقی رہے، اور ضرورت یہ ہے کہ انسان اپنی بقاء میں اس کا محتاج ہو۔ (بغیر اس کے باقی نہ رہ سکے)۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر:

جو ضرورت اضطرار کے درجہ کی ہو اس کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں ظاہر ہوتا ہے، البتہ کبھی صرف مضطر کے لئے محرمات کی حرمت ختم ہو جاتی ہے، لیکن دوسروں کے لئے حرمت باقی رہتی ہے، اور کبھی مضطر کے لئے بھی محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے صرف اس سے گناہ اٹھا لیا جاتا ہے، اور عارضی طور پر محرمات کے استعمال کی اجازت دے دی جاتی ہے اور وہ بھی بقدر ضرورت ہی، یہی وجہ ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں جہاں یہ اصول درج ہوتا ہے کہ ''الضرورات تبيح المحظورات'' (الاشباہ) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں، وہیں یہ اصول بھی مندرج ہوتا ہے کہ ''الضرورات تتقدر بقدرها'' (الاشباہ) کہ ضرورتیں بقدر ضرورت ہی تسلیم کی جائیں گی، یعنی محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورتوں کا لحاظ بقدر ضرورت ہی ہوگا، چنانچہ حالت مخمصہ (شدت بھوک) میں مردار کھانے کی اجازت بقدر ضرورت ہی ہے، یعنی جتنی مقدار کھانے سے انسان زندہ رہ سکتا ہے بس اتنی ہی مقدار کھانے کی اجازت ہے اس سے زائد نہیں، ورنہ گنہگار ہوگا اور عند اللہ وہ شخص مجرم شمار ہوگا۔ چنانچہ جہاں قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے کہ:

"وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم" (سورۂ انعام:۱۱۹)۔(اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کوتم پر حرام قرار دیا ہے ان کی تفصیل بیان کردی گئی ہے، مگر جب تم مجبور ہوجاؤ، یعنی حالت اضطرار میں حرام چیزوں کوتم استعمال کرسکتے ہو)، وہیں دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم" (سورۂ نحل:۱۱۵)۔(جو شخص بالکل بے قرار ہوجائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ بخش دینے والا اور نہایت مہربانی کرنے والا ہے)۔

سورۂ مائدہ میں حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم" (سورہ مائدہ: ۳)۔(جو شخص شدت کی بھوک میں بے تاب ہوجائے (اس کے لئے مردار کے استعمال کرنے کی اجازت ہے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو)۔

حالت اضطرار میں محرمات کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں سب سے زیادہ تفصیل سبحانہ وتعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں بیان فرمائی:

"إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔(تم پر حرام کیا ہے، مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، جو شخص مجبور ہوجائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کوئی گناہ نہیں۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں)۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے "سورۂ بقرہ" کی مذکورہ آیت کی تفسیر میں "اضطرار و مجبوری کے احکام" کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ میں چار چیزوں کو حرام قرار دینے کے بعد ایک حکم استثنائی مذکور ہے: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم" (سورۂ نحل:۱۱۵)۔

اس حکم میں اتنی آسانی کردی گئی ہے کہ جو بھوک سے بہت ہی بے تاب ہوجائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھالینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہیں ہوگا، بے شک اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں، اس میں مضطر شرعی اصطلاح میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی جان خطرہ میں ہو، معمولی تکلیف یا ضرورت سے مضطر نہیں کہا جاسکتا تو جو شخص بھوک سے ایسی حالت پر پہنچ گیا کہ اگر کچھ نہ کھائے تو جان جاتی رہے گی، اس کے لئے دو شرطوں کے ساتھ یہ حرام چیزیں کھالینے کی گنجائش دی گئی ہے، ایک شرط یہ ہے کہ مقصود جان بچانا ہو، کھانے کی لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو، پیٹ بھر کر کھانا یا قدر زائد سے کھانا اس وقت بھی حرام ہے۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مختلف حالتوں میں ضرورت کے اثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

۶۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کی نوعیت:

جیسا کہ عرض کیا گیا محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے اور مذہب اسلام نے اسے معتبر مانا ہے، لیکن کہیں یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے، جیسا کہ حالت اکراہ کامل میں کلمہ کفر کا تکلم اگر کوئی کرلے تو جائز ہے گنہگار نہیں ہوگا، لیکن نہ کرے تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اس کا یہ فعل قابل ستائش اور محمود ہوگا، لیکن کلمہ کفر کے تکلم کی حرمت حالت اکراہ میں بھی باقی رہتی ہے، اور فقہاء نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ جس طرح کوئی جنایت معاف ہوجائے، تو جنایت تو بہرحال جنایت ہی ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی ہی رہتی ہے، لیکن معاف کردینے کی وجہ سے اس جنایت کے ارتکاب کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا (دیکھئے: اصول الشاشی، ص ۱۰۵)۔

"الاشباہ والنظائر" کے حاشیہ پر علامہ محمد علی رافعی نے بحوالہ "فتح القدیر" لکھا ہے: "قال في الفتح المذهب عندنا في المضطر أنه لا يجب عليه أكل مال الغير مع الضمان" (فتح القدیر میں کہا ہے کہ ہمارا مذہب مضطر کے سلسلہ میں یہ ہے کہ تاوان کے ساتھ اس پر غیر کا مال کھانا واجب نہیں ہے) (حاشیہ الاشباہ، ص ۴۵)۔

فقہاء کرام کی مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات شرعیہ کی جو اباحت ہوتی ہے تو کہیں محرمات کے استعمال سے گناہ نہیں ہوتا لیکن حرمت باقی رہتی ہے، کہیں رفع حرمت ہوجاتا ہے اور محرمات کا استعمال جائز ہوتا ہے، اور کہیں جواز سے بڑھ کر محرمات کا استعمال واجب ہوجاتا ہے، کہیں نہ حرمت ہی رفع ہوتی ہے اور نہ گناہ ہی رفع ہوتا ہے، البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہوجاتی ہے۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود وشرائط:...... جیسا کہ شروع میں علامہ شاطبی کے حوالہ سے عرض کیا گیا ہے کہ انسانوں کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی

ضرورت پڑتی ہے: (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔ اگر مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت جائز ومشروع طریقہ سے ہوجاتی ہے تو بہتر ہے، اور اگر حفاظت کا کوئی جائز طریقہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں بسا اوقات مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت کے لئے محرمات کی اباحت بھی ہوجاتی ہے، مثلاً جان کی حفاظت ایک اہم ضرورت ہے، اگر کسی شخص کے پاس کوئی حلال چیز نہ ہو کہ جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے تو ایسے موقع پر شریعت نے اس شخص کو محرمات کا استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت دی ہے، اسی طرح قصاص کی مشروعیت بھی حفاظت جان کے پیش نظر ہے، نیز ضعیف راویوں کی غیبت کی اجازت حفاظت دین کی خاطر ہے، نیز مرتد کو قتل کردینے کا حکم حفاظت دین کے پیش نظر ہے، اور زنا کی سزا میں مجرم کو کوڑا مارنا یا سنگسار کرنا حفاظت نسل کے پیش نظر ہے۔ مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مذہب اسلام میں اباحت محرمات کے لئے ضرورت معتبرہ کے حدود کیا ہیں اور کس قسم کی ضرورتوں پر مذہب اسلام میں محرمات کی اباحت ہوتی ہے۔

عرف وعموم بلویٰ کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟...... عرف اور عموم بلویٰ کی شریعت میں ایک مستقل حیثیت ہے، بغیر ضرورت کے بھی بسا اوقات عرف اور عموم بلویٰ کی وجہ سے شریعت کے بہت سے احکام ثابت ہوجاتے ہیں، اسی طرح ضرورت کی بھی ایک مستقل حیثیت ہے، جس کی وجہ سے بہت سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے، باوجودیکہ اس کے سلسلہ میں نہ کوئی عرف ہوتا ہے اور نہ عموم بلویٰ، ہاں بعض احکام کے ثبوت میں عرف وعموم بلویٰ اور ضرورت سب کا اجتماع ہوجاتا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: الاشباہ والنظائر لابن نجیم کا پانچواں اور چھٹا قاعدہ)۔

کیا بوقت حاجت بھی محرمات کی اباحت ہوتی ہے:

ضرورت کی بنا پر محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں تو علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ مسئلہ خود قرآن پاک میں مذکور ہے، البتہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء اس صورت میں محرمات کی اباحت کے قائل نہیں ہیں، یعنی محرمات کے استعمال کرنے کو جائز نہیں کہتے، ہاں بعض دوسرے فقہاء اس کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ بغیر اضطراری حالت کے عام بیماریوں میں حرام وناپاک دواء کے استعمال کرنے کے سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے تو یہی ہے کہ جائز نہیں ہے، لیکن فقہائے متاخرین نے موجودہ زمانہ میں حرام وناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرتے ہوئے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجود نہ ہو، چنانچہ "فصل البئر" سے قبل "درمختار" میں مذکور ہے:

"حرام چیزوں کے ذریعہ دوا کرنے کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، ظاہر مذہب میں ممانعت ہے، جیسا کہ بحر کی کتاب الرضاع میں ہے، لیکن مصنف نے وہاں پر اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس کی رخصت دی گئی ہے، جبکہ شفا کا علم ہو (یا غلبہ ظن ہو) اور دوسری دوا کی جانکاری نہ ہو، جیسا کہ پیاسے کو شراب پینے کی رخصت دی گئی ہے اور اسی پر فتوی ہے" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۱/۱۵۴)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت بعض فقہاء کے یہاں بطور دوا کے محرمات کے استعمال کی اباحت ہوجاتی ہے، لیکن احتیاط تو بہر حال احتیاط ہے، خصوصاً جبکہ کوئی شدید ضرورت بھی نہ ہو، خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں علماء وفقہاء کا اتفاق نہیں ہے بلکہ اختلاف ہے، البتہ مفتی بہ قول کے مطابق بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہے، مگر تحرز واحتیاط اولیٰ اور بہتر ہے، چنانچہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بوقت حاجت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں یہی تفصیل درج فرمائی ہے، اس تفصیل سے جہاں روایات حدیث میں تطبیق ہوجاتی ہے وہیں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا مسئلہ بھی واضح ہوجاتا ہے۔

کن حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

گذشتہ بحث سے یہ بات تو عیاں ہوچکی ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت ہوجاتی ہے، لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حکم کس نوع کی حاجت کا ہے، نیز کیا حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، اگر ہوتی ہے تو کن حالات میں، نیز کیا اجتماعی حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا انفرادی حاجت کی صورت میں بھی، تو علامہ سیوطی شافعی علیہ الرحمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ حکم عمومی واجتماعی حاجت کا ہے، یعنی جب عمومی اجتماعی قسم کی حاجت ہو تو اس صورت میں حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محرمات ہوتی ہے، چنانچہ "الاشباہ والنظائر للسیوطی" میں ہے کہ:

"الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة" (کتاب مذکورہ ص ۱۷۹) یعنی جب حاجت عام ہوجائے تو وہ ضرورت کے مانند ہوجاتی ہے، لیکن علامہ ابن نجیم

مصری کی تصریحات اور ''قواعد الفقہ'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت، خواہ اجتماعی قسم کی ہو یا انفرادی قسم کی بہر صورت کبھی کبھی وہ ضرورت کے مانند ہوجاتی ہے، تحریر فرمایا ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة" (الاشباہ، ص ۳۶) (حاجت ضرورت کے درجہ میں ہوجاتی ہے، خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو)، بعینہ یہی عبارت ''قواعد الفقہ'' کے صفحہ (۷۵ پر قاعدہ ۱۰۸) کے تحت درج ہے۔

راقم السطور نے یہاں پر ایک بات عرض کردینا مناسب بلکہ ضروری سمجھتا ہے کہ مذکورہ قاعدہ اگرچہ اپنی جگہ درست ہے، لیکن اپنے ظاہر کے اعتبار سے علمائے ظاہر کے لئے موجب فتنہ ہے، کیونکہ وہ اس قاعدہ سے جہاں چاہیں گے استدلال شروع کردیں گے، حالانکہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے، اس لئے اس کی مختصر توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے:

دراصل احکام شرعیہ دو طرح کے ہیں، ایک کو اصلی اور دوسرے کو عارضی کہنا چاہیے۔ اصلی حکم تو کسی شی کی ذات پر نظر کرکے دیا جاتا ہے اور عارضی حکم ضرورت کے وقت دیا جاتا ہے، چنانچہ شریعت کے اندر بہت سی چیزیں ہیں جو حکم اصلی کے اعتبار سے ممنوع و ناجائز ہیں، لیکن عوارض اور ضرورت کے وقت وہی چیزیں جائز قرار دی گئی ہیں، چنانچہ اسی حقیقت کی طرف شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے اور اس کی ایک مثال تحریر فرمائی ہے:

''الفصد فهو جرح لا يجوز الإقدام عليه من غير حاجة وعند الحاجة يكون دواء'' (مبسوط سرخسی، ۱۳۱/۱۳)۔

(فصد کھلوانا (آپریشن) اصلاً تو زخم لگانا ہے، اس لئے بغیر حاجت کے اس پر پیش قدمی کرنا جائز نہیں ہے، ہاں حاجت کے وقت وہ دواء ہے) (لہذا جائز ہے)۔

اسی طرح جھوٹ بولنا، رشوت دینا وغیرہ شریعت میں سخت ناجائز وحرام ہیں، لیکن عارضی طور پر دفع مضرت کی خاطر اپنا حق حاصل کرنے کے لئے بعض موقع پر خود شریعت نے جھوٹ بولنے اور رشوت دینے کی اجازت دی ہے، چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے ''بوادر النوادر'' میں رقم فرمایا ہے کہ:

''بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں، لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً، خواہ اجتہاداً، جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ میں، البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے، سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں: ایک تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں، مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک، اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے، جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے، مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو، کیونکہ بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا'' (بوادر النوادر، ۷۹۸/۲ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی، ۳۶۷/۴)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی ضرورت کے درجہ میں ہوکر دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہوسکتی ہے، جلب منفعت کے لئے نہیں۔

ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد وضوابط کی تحقیق وتحدید:

گذشتہ صفحات میں عرض کیا جاچکا ہے کہ ضرورت وحاجت سے متعلق مسائل وضوابط قرآن وسنت ہی کی تصریحات سے ماخوذ ہیں، لیکن یاد رہے کہ ضرورت وحاجت سے متعلق جو قواعد وضوابط مشہور ہیں وہ عام نہیں ہیں، بلکہ فقہاء کرام نے ان کی تحقیق وتحدید فرمائی ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے "الاشباہ والنظائر" میں جہاں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "الضرورات تبيح المحظورات" اور پھر اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں، وہیں آگے چل کر اس قاعدہ کی یہ تحدید فرمائی ہے کہ "ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها" یعنی جو چیز ضرورۃً مباح قرار دی گئی ہو تو اس کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور پھر اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں کہ حالت اضطرار میں اکل میتہ کی اجازت جان بچانے کے لئے صرف اس مقدار میں دی گئی ہے کہ جس سے جان بچ جائے، اس سے زائد جائز نہیں، اسی طرح جھوٹی قسم کھانے کی جو بعض خاص موقع پر اجازت دی گئی ہے، اگر تعریض سے کام چل جائے تو صراحۃً جھوٹی قسم کھانی جائز نہ ہوگی، اسی طرح ڈاکٹر علاج کے لئے مریض کی شرمگاہ کو صرف اس مقدار میں دیکھ سکتا ہے جتنے کو دیکھ کر وہ علاج کردے اور اس سے زائد کو دیکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ بوقت علاج ضروری ہوگا کہ موضع علاج کے علاوہ شرمگاہ کے دیگر حصہ کو کپڑا وغیرہ سے چھپادے۔

اسی طرح جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے، جب ضرورت پوری ہوجائے تو پھر اس کی اباحت ختم ہوجائے گی اور اس کی سابق حرمت لوٹ آئے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصریؒ نے اس بات کو اپنے الفاظ میں اسے یوں ذکر کیا ہے، ما جاز بعذر بطل بزواله (الاشباہ والنظائر، ص ۳۲) جو چیز

عذر کی وجہ سے جائز ہو جب عذر زائل ہو جائے وہ چیز باطل ہو جائے گی۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرر کو دور تو کیا جائے گا لیکن دوسرے کو ضرر پہنچا کر نہیں، اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری نے جہاں یہ قاعدہ ذکر کیا کہ "الضرر یزال" وہیں اس کی تحدید کی کہ "الضرر لا یزال بالضرر" (کتاب مذکور ۴۳) عام ہے اور دوسرا ضرر خاص ہے تو اس صورت میں ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے اور ضرر خاص کے ذریعہ ضرر عام کو دور کیا جاسکتا ہے، اسی لئے فقہاء کرام نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ "یتحمل الضرر الخاص لأجل الضرر العام" (الاشباہ والنظائر، ص ۴۳) ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک ضرر کو دوسرے کے ذریعہ رفع کرنا اگر دونوں برابر درجہ کا ہو درست نہیں ہے، ہاں اگر ایک ضرر خاص قسم کا ہے اور دوسرا ضرر عام ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے، اسی لئے فقہاء نے "الضرر لا یزال بمثلہ" والے قاعدہ کو مذکورہ قاعدہ کے ساتھ مقید کیا اور اسی مذکورہ قاعدہ کے ہم معنی یہ قاعدہ بھی ہے جو علامہ ابن نجیم مصری نے "الاشباہ والنظائر" میں ذکر کیا ہے کہ:

"ان الأشد یزال بالأخف" (کتاب مذکور، ص ۴۴) (ضرر اشد کو ضرر اخف کے ذریعہ دور کیا جائے گا)۔

اسی طرح جہاد میں قتل وقتال کا جواز بھی ضرر اشد ہی کو دفع کرنے کی خاطر ہے کیونکہ "ضرر الکفر أعظم من ضرر قتل النفس" (فتاویٰ ابن تیمیہ، ۵۲؍۲)۔

مذکورہ قاعدہ ہی سے نکلا ہوا اور اسی سے مشابہ قاعدہ یہ بھی ہے: "إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتکاب أخفهما" (الاشباہ والنظائر، ص ۴۴)۔ (جب دو مفسدوں یعنی فساد کی دو بنیادوں میں تعارض ہو تو اخف کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر کا لحاظ کیا جائے گا)۔

اسی قاعدہ سے ملتا جلتا یہ قاعدہ ہے: "من ابتلی ببلیتین وهما متساویان یأخذ بأیتهما شاء وإن اختلفا أهونهما" (الاشباہ والنظائر، ص ۴۴)۔ (جو شخص دو تکلیفوں کے ذریعہ آزمایا جائے اور وہ دونوں برابر درجہ کی ہوں تو ان میں جن کو چاہے اختیار کرے اور اگر مختلف درجہ کی ہوں تو اہون (زیادہ آسان) کو اختیار کرے) مثلاً ایک شخص مضطر ہے اور اس کے پاس مردار اور مال غیر دونوں ہے، لیکن مال غیر کا تاوان دینے کی اس کو صلاحیت نہیں تو مردار کھا کر جان بچائے۔

مذکورہ قاعدہ کی نظیر یہ قاعدہ بھی ہے: "درء المفاسد أولیٰ من جلب المنافع" (الاشباہ والنظائر، ص ۴۵)۔

کیا انفرادی واجتماعی ہر حال میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے:

فقہاء کرام نے دفع مضرت کی خاطر حاجت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا ہے، اس میں بظاہر تعمیم ہے، یعنی خواہ وہ حاجت افراد واشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہو، یا امت کی اجتماعی حاجت سے اس کا تعلق ہو، بہر دو صورت اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے، چنانچہ "قواعد الفقہ" اور "الاشباہ والنظائر" کی یہ عبارت اس کی واضح دلیل ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (قواعد الفقہ، الاشباہ والنظائر، ص ۴۶)۔ (حاجت خواہ عام ہو یا خاص ہو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے)۔

لیکن یاد رہے کہ حاجت کو خواہ شخصی ہو یا اجتماعی ضرورت کا درجہ دیا جائے، مگر محض دفع مضرت ہی کی خاطر ہونا چاہیے نہ کہ جلب منفعت کے لئے، ورنہ اس ہوس رانی کے دور میں اسلامی شریعت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور محرمات کا استعمال عام ہو جائے گا جس کے ذمہ دار ہمارے سادہ لوح علماء ہوں گے۔

خلاصہ جوابات بابت ضرورت وحاجت

(۱) ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہتے ہیں جسے دور نہ کیا جاسکے، اور اصطلاح شرع میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر دینی ودنیاوی مصالح کا قیام محال ہو یا ایسے حادثہ کو کہا جاتا ہے جس کو دور نہ کیا جاسکے، فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں، لیکن ضرورت، بمعنی اضطرار ضرورت کا حقیقی معنی ہے۔

(۲) حاجت لغت میں ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے لئے انسان پریشان ہو، اور فقہ میں حاجت کا استعمال مشقت شدیدہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، یا اس کے فقدان سے دینی ودنیاوی مصالح کا قیام محال ہو جاتا ہے، لیکن حاجت میں نہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، نہ اس کے فقدان سے دینی ودنیاوی مصالح کا فقدان محال ہوتا ہے، ہاں اس میں سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کا انسان اپنی بقا کے لئے محتاج ہو اور حاجت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کے بغیر بھی آدمی زندہ رہ سکے۔

(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسی ضرورت ہو اسی کے مطابق دستور سازی کی گئی ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہوتا ہے، البتہ اس اثر کی نوعیت مختلف احکام میں مختلف ہوتی ہے۔

(۶) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کبھی نفی گناہ تک ہوتی ہے، کبھی رفع حرمت تک، اور کبھی صرف اباحت ہوتی ہے، اور کبھی محرمات کے استعمال کا وجوب ہوجاتا ہے، اور کبھی اباحت بھی نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے، البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہوجاتی ہے۔

(۷) جس ضرورت کو شریعت نے مبیح محرمات کے لئے معتبر مانا ہے، اس کی چھ شرطیں ہیں: (۱) جان جانے کا خطرہ ہو (۲) دوسری حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو (۳) اس حرام چیز سے ضرورت کا پورا ہوجانا یقینی ہو یا کم از کم ظن غالب ہو، (۴) لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، (۵) قدر ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کیا جائے (۶) کسی نیک وصالح اور جانکار و ماہر شخص نے اس ضرورت کو تسلیم کر کے محرمات کے استعمال کی اجازت دی ہو۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عارضی واستثنائی حکم کی ہوتی ہے، ہاں اگر ضرورت دائمی ہو تو اس پر مبنی حکم کی حیثیت بھی دائمی ہوگی۔

(۹) ضرورت کے اعتبار کے اسباب ودواعی پانچ ہیں جن کا حاصل مصالح دین ودنیا کی حفاظت ہے۔

(۱۰) عرف اور عموم بلویٰ کی ایک مستقل حیثیت ہے اور کبھی ضرورت کے ساتھ ان دونوں کا اجتماع بھی ہوجاتا ہے، اس طرح ضرورت اور عرف وعموم بلویٰ کے درمیان عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بنا پر محرمات کی اباحت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی، بلکہ حق اللہ میں یا ایسے حق العبد میں جس کا تعلق مال سے ہو، ضمان کی شرط کے ساتھ، اور جس حق العبد کا تعلق جان سے ہو اس میں اباحت نہیں ہوتی۔

(۱۲) حقوق العباد کے مالی معاملات میں ضرورت کی بنا پر محرمات کے استعمال کی اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اتفاق ہے، اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے، لیکن مفتی بہ قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے بقدر ضرورت محرمات کے استعمال کی اباحت ہوجاتی ہے، اگرچہ یقین کے بجائے ظن غالب ہی کیوں نہ ہو۔

(۱۴) حاجت دفع مضرت کے لئے ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسے ازالہ مرض کے لئے دواؤں کا استعمال جبکہ حلال دوائیں تجربہ کی روشنی میں مفید نہ ہوں اور حرام دواؤں سے ازالہ مرض کا کم از کم ظن غالب ہو۔

(۱۵) محرمات کی اباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ احادیث نبویہ کی رو سے حاجت کو بھی شامل ہے جبکہ دفع ضرر مقصود ہو، ہاں قرآن پاک سے صرف بوقت ضرورت محرمات کی اباحت مفہوم ہوتی ہے لیکن دفع ضرر کے لئے بوقت حاجت محرمات کی اباحت اس پر محمول ومقیس بہ ہوسکتی ہے۔

(۱۶) ضرورت وحاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت قرآن وسنت کی تصریحات سے ماخوذ ہے، لیکن یاد رہے کہ محرمات کی اباحت مطلقاً نہیں ہوتی، بلکہ اس میں کچھ تحدید ہے، مثلاً یہ کہ محرمات کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی، نیز مضطر کے لئے جو مال غیر کی اباحت ہوتی ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ غیر مضطر نہ ہو، نیز حالت اضطرار میں جو اباحت ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی ضرر کو اس کے مثل ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا، ہاں ضرر اخف کے ذریعہ ضرر اشد کو دور کیا جاسکتا ہے، اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی جو اباحت ہوتی ہے وہ دفع مضرت کی ہوتی ہے، نہ کہ جلب منفعت کے لئے۔

(۱۷) فقہاء نے ضرورت کی پانچ صورتیں جو لکھی ہیں اس میں ضرورت مبیح محظورات ہے، حاجت موجب تخفیفات ہے اور کبھی مبیح محظورات بھی، منفعت وزینت کی تکمیل جائز چیزوں کے ذریعہ مباح ہے، اور فضول اسراف میں داخل ہو کر ناجائز ہے۔

(۱۸) حاجت شدیدہ کو دفع ضرر کے لئے جو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اس میں تعمیم ہے، یعنی انفرادی واجتماعی دونوں صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت اور اس کے مواقع استعمال

مولانا مفتی عبداللہ مظاہری[1]

اسلام ایک کامل ومکمل دین ہے جس کو دیگر ادیان کے مقابلہ میں بہت سے امتیازات حاصل ہیں۔ منجملہ ان میں سے ایک امتیاز یہ ہے کہ اسلام میں ایسے اصول وضوابط، مبادیات اور روایات کو پیش نظر رکھا گیا ہے، جو ہر دور میں ہر ایک کے لئے موجب سعادت ہے۔ ان مبادیات وضوابط کو علامہ ابواسحاق شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' (جلد دوم صفحہ ۸) پر "تکالیف الشریعة ترجع إلی حفظ مقاصدها فی الخلق ثلاثه أقسام أحدها "الضرورة. والثانیة الحاجة. والثالث التحسینیة" سے احکام کے درجات اور ان کی رعایت کے حدود پر مفصل گفتگو فرماتے ہوئے فرمایا کہ شریعت کے مقاصد مخلوق کے حق میں پانچ ہیں: دین، جان، عقل، نفس، مال کی حفاظت، پھر ان میں سے ہر ایک کے تین درجات ہیں: (۱) ضروریات (۲) حاجیات (۳) تحسینیات، چونکہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ "یرید الله بکم الیسر" (سورۂ بقرہ: ۱۸۵) اسی طرح: "ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج" (سورۂ مائدہ: ۶) اور ارشاد باری "یرید الله ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا" (سورۂ نساء: ۲۸) اسی طرح: "یضع عنهم اصرهم والأغلال التی کانت علیهم" (سورہ: اعراف: ۱۵۷) اور: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" (سورۂ حج: ۷۸) وغیرہ آیات کا مقتضی یہ ہے کہ تنگی کے بجائے آسانی اور سہولت مطلوب ہے تاکہ عمل میں کوئی دشواری نہ ہو، لہٰذا مسائل جدیدہ کے حل کے لئے ان بنیادوں پر نظر رکھنا ہوگا جن کا اعتبار فقہاء نے فرمایا۔

من جملہ اس میں سے ''ضرورت'' ہے، بلکہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "یسروا ولا تعسروا، ما خیر بین الأمرین إلا اختار أیسرهما ما لم یکن إثما" سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آسانی مطلوب ہے، اسی لئے فقہاء نے یہ اصول مقرر فرمائے ہیں کہ "الحرج مدفوع. والضرر یزال. وکلما ضاق اتسع... والضرورات تبیح المحظورات" چونکہ ''ضرورت'' ضرر سے مشتق ہے اور اصطلاح میں بھی ''هو النازل مما لا مدفع له'' یعنی وہ مصیبت جس کو دفع کرنے کی کوئی شکل نہ ہو، اسی لئے فقہاء نے ان قواعد کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات جس کی تخریج امام ابوداؤد نے مرفوعاً اور حضرت امام مالک نے موطا میں مرسلاً فرمائی ہے کہ "لاضرر ولا ضرار فی الإسلام" کو ان قواعد کے لئے بنیاد بنایا، معلوم ہوا کہ ہر زمانہ میں تسہیل احکام اور دین کی فطری سہولت کو برقرار رکھنے کے لئے عرف ومصلحت ہی کی طرح ضرورت بھی مقاصد تشریع کی حفاظت کا موقع فراہم کرتی ہے۔

البتہ یہاں فقہاء نے دو مراحل تجویز کئے ہیں: (۱) ضرورت (۲) حاجت، اور صاحب ''فتح القدیر'' نے پانچ مراحل ذکر فرمائے ہیں: (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول۔

ممنوع کے ارتکاب نہ کرنے پر ہلاکت کا یقین ہو تو یہ ضرورت ہے، اور اگر یقین نہ ہو تو حاجت ہے، الغرض مزاج شریعت یہ ہے کہ ضرورت وحاجت کا خیال رکھا جائے کہ اگر ضرورت پر عمل نہ کیا گیا تو ضرر لازم آئے گا اور ضرر وحرج شریعت میں مدفوع ہیں، اس لئے "الضرر یدفع بقدر الإمکان"، "والضرر یزال" جیسے قواعد مرتب فرمائے اور حاجت چونکہ ضرورت سے قریب ہے، اس لئے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کا قاعدہ مقرر فرمایا، جن مواقع میں اجازت ضرورت کی وجہ سے ہے، وہاں یہ بھی ہے کہ جب ضرورت ختم ہوجائے گی تو اجازت بھی ختم ہوجائے گی، اسی لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ "ما جاء بعذر بطل بزواله"۔ البتہ ضرورت کا استعمال زیادہ تر حقوق اللہ میں کیا گیا، حقوق اللہ میں اس وقت گنجائش ہے جبکہ غیر کا حق باطل نہ ہو رہا ہو، اسی لئے یہ قاعدہ بھی ہے: "الاضطرار لا یبطل حق الغیر" بلکہ اسی ضرورت ہی کے تحت سہولت اور تخفیف جو مظنہ مشقت کے موقع پر مطلوب ہے، جس کے لئے قاعدہ: "المشقة تجلب التیسیر" مرتب کیا گیا۔

---

[1] جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ، گجرات

اس لئے یہ کہنا قرین قیاس ہے کہ عموم بلوی حاجت ہی کی طرح ضرورت کے قریب ہے، اسی ضرورت کی وجہ سے سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، نقصان اور عموم بلوی کو عوارضات میں شمار کیا گیا ہے، اور ان عوارضات ہی کی وجہ سے علماء نے تخفیف کی بھی سات انواع: (۱) اسقاط (۲) تنقیص (۳) ابدال (۴) تقدیم (۵) تاخیر (۶) تغییر (۷) ترخیص، بیان فرمائی ہیں۔

الغرض ضرورت، حاجت اور عموم بلوی وغیرہ کو شریعت نے متعدد عوارضات کے موقع پر رفع حرج اور جلب تیسیر کے لئے بنیاد بنایا، اور بہت سے فروع اور جزئیات کے لئے ضرورت اور حاجت کو دلیل قرار دیا، جیسے ''احکام المعذورین، نجاست غلیظہ وخفیفہ'' کی مخصوص مقدار کا معاف ہونا، پانی کے مسائل میں مبتلیٰ بہ کا اعتبار وغیرہ ضرورت ہی کے پیش نظر ہے، اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری نے ''اشباہ ونظائر'' میں فرمایا کہ ابواب فقہ کا غالب حصہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے، البتہ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''یسر'' کا مطلوب ہونا اور حرج کو مدفوع ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے، اور ضرورت کی اجازت بھی دفع حرج ہی کے لئے دی گئی، تو گویا ضرورت کی مستقل دلیل ماننے کے بجائے کتاب اللہ ہی کے تحت شامل کیا جائے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ضرورت وحاجت کو بنیاد بنا کر دین کو کھلونا بنا دیا جائے، جیسے موجودہ زمانہ کے بعض مغربی ذہنیت رکھنے والے متجددین کا حال ہے کہ اپنی ہر خواہش کے لئے اس کو معیار بنایا ہے۔

اسی ضرورت کو بنیاد بناتے ہوئے ہمارے فقہاء اور اکابرین نے اپنے فقہ کو چھوڑ کر دوسرے فقہ کی طرف عدول کیا ہے، حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ضرورت شدیدہ اور ابتلاء عام کے وقت حنفیہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مذہب کو اختیار کر کے اس پر فتویٰ دینا بھی جائز ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ اس زمانہ کے محقق اور متدین علماء اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق تسلیم کریں، گویا ضرورت وہی معتبر ہے جس کو اہل بصیرت علماء ضرورت سمجھیں، اور معاملات میں تو فقہاء کرام نے ہمیشہ عرف اور تعامل کی بنیاد پر توسع اختیار فرمایا ہے کہ موجودہ زمانہ میں جدید اور پیچیدہ مسائل کے حل کے لئے ضرورت کو بنیاد بنانا وقت کا تقاضا ہے، اسی لئے فقہاء نے ابواب طہارت میں محض ضرورت دفع حرج کی خاطر طین شارع کو طاہر قرار دیا۔

البتہ فقہاء کے یہاں ضرورت کے دو مفہوم ملتے ہیں:

(۱) ایک تو ضرورت سے اصطلاحی ضرورت جس کو ضرورت شدیدہ سے تعبیر کیا گیا جو اکل میتہ اور شرب خمر کے لئے درکار ہوتی ہے، یہ ضرورت کا ایک خاص مفہوم ہے۔

(۲) دوسرا مفہوم یہ ہے کہ حاجت عامہ کو بھی ضرورت کے قائم مقام بنایا جائے۔ معاملات میں اسی وسیع مفہوم کو اختیار کیا گیا ہے، علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. ولهذا جوزت الاستصناع للحاجة" صاحب ''اشباہ'' کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خاصہ بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جایا کرتی ہے اور ضرورت کی بنا پر تخفیف کے احکام اس حاجت خاصہ سے منسلک ہو جاتے ہیں، معلوم ہوا کہ حاجت خاصہ کی وجہ سے توسع اختیار کیا جائے، اسی ضرورت کی وجہ سے مسافر اور مہمان کے لئے فتور شہوت کے بعد امام ابو یوسف نے خروج منی کو موجب غسل قرار نہیں دیا، علامہ شامی نے "ذلك من مواضع الضرورة" فرما کر گویا اشارہ فرمایا کہ اس قسم کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

اسی لئے علامہ شامی نے ''معراج'' سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: "لو افتى مفتي بشئ من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا" اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصطلاحی شدید ضرورت مراد نہیں، بلکہ یہاں ضرورت عامہ مراد ہے، اور وہ ایسی ضرورت کہ حاجت عامہ اور خاصہ بھی اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے، بلکہ مطلق رفع حرج اور دفع مشقت بھی اس ضرورت میں شامل ہے، بشرطیکہ وہ حرج مشقت نص کے خلاف نہ ہو۔

ماقبل کی تفصیل سے ضرورت کا مفہوم واضح ہو گیا کہ وہ مخصوص حالات یا وہ مجبوری کہ جس میں عام حالات کے احکام پر عمل کرنے کی صورت میں ضیاع جان کا یقین ہو یا غالب گمان اور ضرورت وحاجت کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ ضروریات کا مبنی موجودہ حالات، اور حاجت کا مبنی موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات ہیں، جبکہ موجودہ حالات کے حق میں گمان غالب ہو کہ مستقبل میں ضرورت کے مرحلہ میں داخل ہو جائیں گے تو شریعت جیسے ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ویسے حاجت کے مرحلہ میں بھی رخصت دے گی۔

مجبور کے لئے مردار کا کھانا ضرورت ہے اور علاج کے لئے ستر کا دیکھنا دکھانا حاجت ہے، تو گویا ضرورت میں انسانی معاشرہ اور انسان کی زندگی کے بقاء کی خاطر کسی بھی طرح صرف نظر ممکن نہ ہو، اور حاجت جس میں ایک درجہ کی مشقت اور صرف نظر ممکن ہو۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں ضرورت سے مراد وہ معروف صورت نہیں جس کو اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔

جہاں تک یہ بات کہ عموم بلویٰ کا ضرورت سے کیا تعلق ہے تو یہ قریب المعنی ہے یا دو علاحدہ صورت کے لئے مستعمل ہے اس کی تفصیل نہیں ملتی، البتہ یہ تو متعین ہے کہ ابتلاء عام کی صورت میں ضرورت پائی جاتی ہے، لیکن ہر ضرورت ابتلاء عام نہیں، اس لئے کہ ضرورت کبھی شخصی وانفرادی بھی ہوتی ہے، بظاہر دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

حضرت تھانوی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے، حضرت تھانوی فرماتے ہیں حلت وحرمت میں ابتلاء عام کا اعتبار نہیں، البتہ نجاست وطہارت میں اعتبار ہے اور عموم بلویٰ کا اعتبار بھی ان مسائل میں زیادہ ہے جن میں اسلاف کا اختلاف رہا ہو، حضرت تھانوی نے رعایت کے حدود پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ جہاں اصل پر عمل کرنے کی ضرورت قوی ہو وہاں عوام کی رعایت کی جائے اور جہاں رعایت کرنے میں دین کا نقصان ہو وہاں رعایت نہ کی جائے، اور ان دونوں باتوں کو حضرت زینبؓ کے نکاح اور واقعہ عظیم کی مثال سے سمجھایا کہ اول میں رعایت نہیں کی اور ثانی میں رعایت کی، البتہ ضرورت عامہ اور ابتلاء عام مستقل دلیل نہیں، بلکہ اس کو کسی کلیہ شرعیہ کے تحت داخل کیا جائے۔

غرض حضرت تھانویؒ عموم بلویٰ اور ضرورت عامہ کی بنا پر توسع فی المسائل کے قائل ہیں، البتہ حضرت تھانوی کا یہ توسع صرف معاملات کی حد تک ہے، عبادات ودیانات میں نہیں، چونکہ اس میں کچھ اضطرار نہیں۔

حضرت تھانوی نے ''کلمۃ الحق'' میں مثال دیتے ہوئے فرمایا کہ اسی لئے جمعہ فی القریٰ میں ابتلاء عام کے باوجود توسع نہیں، حضرت فرماتے ہیں: جمعہ فی القریٰ کے باب میں احتیاط حنفی مذہب میں ہے، کیونکہ جس مقام کے مصر اور قریہ ہونے میں اختلاف ہو اگر وہ مصر ہی ہو اور اس میں کوئی ظہر پڑھے تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا گو کراہت ہوگی اور اگر وہ قریہ ہے اور وہاں جمعہ پڑھا تو جمعہ بھی نہ ہوا اور ظہر بھی نہ ہوئی۔

اس لئے ایسے مقام میں احتیاط ترک جمعہ ہی میں ہے، دوسرے یہ کہ ابتلاء بھی بدرجہ اضطرار نہیں، کیونکہ لوگ چھوڑ سکتے ہیں، اگر جمعہ نہ پڑھی تو کوئی تکلیف نہ ہوگی، بلکہ اور زیادہ آرام ہوگا۔ اذان بھی زائد نہیں اور خطبہ بھی نہیں، بلکہ یہ اضطرار سے کم درجہ کی حالت ہے، جس کی وجہ سے آدمی سخت مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے اگرچہ جان یا عضو جانے کا خطرہ نہیں ہوتا، ایسی حالت کو حکم ضرورت کا دے دیا جاتا ہے۔

یہی وہ کیفیت ہے جس کو صاحب "الاشباہ والنظائر" نے "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کے قاعدہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی وہ حال ہے جس کا علاج ومعالجہ اور بہت سے معاملات میں اعتبار کیا گیا۔

البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک ضرورت شخصی ہے اور ایک ضرورت اجتماعی، معاملات میں اجتماعی ضرورت مراد ہے، البتہ مذہب غیر پر فتویٰ واجازت میں ضرورت شخصی کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔



ضرورت وحاجت اور اس کے مواقع استعمال

مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی

۱۔ ہروہ چیز جس کے بغیر آدمی ضرر میں مبتلا ہوجائے اسی کی تعبیر ضرورت سے کی جاتی ہے، اصطلاح شریعت میں ضرورت اور اضطرار استعمال کے اعتبار سے تقریباً یکساں ہیں، ہروہ حالت جس میں ممنوع چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو اصطلاح میں اسی کو کہیں ضرورت اور کہیں اضطرار سے تعبیر کیا گیا ہے۔

"فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه وهذا يبيح تناول الحرام (الاشباہ والنظائر، ج۱، ص۲۰۰) (ضرورت انسان کا اس حد کو پہنچنا ہے کہ وہ شی ممنوع کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور انسان کی یہ حالت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے)۔

حضرات فقہاء کے یہاں اس اصل کلی پر متفرع ہونے والی بہت سی جزئیات تفصیل کے ساتھ کتب متداولہ میں موجود ہیں، مثلاً حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کنواں جنگل میں ہو اور اس کے ارد گرد حصار نہ ہو تو اس میں مینگنی کا گرنا موجب نجاست نہیں، بخلاف آبادی کے کنویں کے، چونکہ وہاں عموماً حصار ہوتا ہے اور اس سے بچنا بھی ممکن ہے، اس لئے ضرورت کی بنیاد پر کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا (الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۷)۔

۲۔ ہروہ چیز جس کا آدمی محتاج ہو اسی کی تعبیر حاجت سے کی جاتی ہے، ہروہ حالت کہ جس میں شی ممنوع سے احتراز کرنے کی صورت میں انسان شدید مشقت میں مبتلا ہوجائے (حموی ۱/۲۷۷)۔

اسی کی تعبیر حاجت سے اصطلاح میں کی جاتی ہے، حضرات فقہاء نے اس کے بھی مواقع استعمال پر گفتگو کی ہے، اور بہت سی تصریحات صراحتہً موجود ہیں، مثلاً روزہ کی حالت میں کسی روزہ دار پر ایسی کیفیت طاری ہوگئی کہ افطار ناگزیر ہوگیا تو حضرات فقہاء حاجت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہوئے افطار کی اجازت دیتے ہیں (ویبیح الفطر فی الصوم، حموی، ص۲۷۷، ج۱)۔

۳۔ محرمات اباحت کا درجہ بقدر ضرورت بھی نہیں لے پاتے، یعنی ضرورت مبیح حرام ہے اور حاجت مبیح حرام نہیں۔ (حموی ۱/۲۷۷)۔

ضرورت وحاجت کے درمیان نسب اربعہ میں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نہ تساوی ہے نہ تباین، نہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے، لیکن وہی ضرورت معتبر ہے جس کا معتبر قابل اعتبار ہو، یعنی ہر کس ونا کس کو یہ حق نہیں کہ اپنی ہر منفعت یا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر منصوص محرمات سے شریعت کی دبیز ردائے حرمت اٹھا کر اباحت کی چادر ڈال دے، چونکہ ضرورت مبیح محرمات ہے اور کسی حرام قطعی کو مبیح بنانے والی واضح وقطعی ہی دلیل کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ گو ضرورت بھی "فمن اضطر غير باغ ولا عاد" کے تحت دلیل قطعی ہے، لیکن اس کا انطباق بیحد علمی، گہرائی وگیرائی، تبحر ومہارت تامہ، ورع وخشیت جیسی صفات عالیہ کی متقاضی ہے، اگر مذکورہ بالا حدود وقیود کی رعایت انطباق ضرورت میں ملحوظ نہیں رکھی گئی تو حظوظ ولذوذ کی نوبت پہنچ جائے گی۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی بقدر ضرورت اباحت میں یقیناً ضرورت دخیل وموثر ہے جس کی شہادت جزئیات فقہیہ سے ملتی ہے، مثلاً مخمصہ کی حالت میں بقدر ضرورت اکل میتہ کا جواز، اور اکراہ کی حالت میں اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا تلفظ وغیرہ جزئیات سے ضرورت کی دخل اندازی محرمات شرعیہ میں ثابت ہوتی ہے، لیکن ان ملحوظات کا لحاظ یقیناً رکھنا ہوگا جن کا تذکرہ سوال نمبر ۴ میں آچکا ہے۔

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کی تاثیر بعض وجوہ سے صرف نفی گناہ کی حد تک مفہوم ہوتی ہے گو کہ تعلیلات وتصریحات سے رفع حرمت تک کی تاثیر معلوم ہوتی ہے۔

''وهذا، لأن الحرمة تسقط عند الاستثناء'' (حموی، ج۱، ص۲۷۷)۔ (اور یہ حکم اس لئے ہے چونکہ حرمت استثناء کے وقت ساقط ہوجاتی ہے)۔

تداوی بالمحرم پر بحث کے دوران علت بیان کرتے ہوئے استثناء کے تحت ضرورت کو مسقط حرمت قرار دیا ہے، لیکن ناکارہ کا رجحان صرف نفی گناہ کی حد تک ہے، نیز ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے وجوب کی حد تک نہیں۔

''لاتفاقهم على الجواز للضرورة (شامی، ج۱، ص۱۴۰) وايضاً في الحموی ناقلا عن النوازل ألا ترى أن العطشان يرخص له شرب الخمر وللجائع الميتة'' (حموی، ج۱، ص۲۷۷)۔ (چونکہ حضرات فقہاء کا ضرورت کے تحت حرام کے جواز پر اتفاق ہے، نیز حموی میں نوازل سے منقول ہے کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اور بھوکے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے)۔

لہٰذا اگر ضرورت کے تحت بھی محرم منصوص سے بتلا بہ محترز رہا تو انشاء اللہ ماجور ہوگا، ماز ورنہیں۔

۷۔ ضرورت معتبرہ جو تحلیل حرام میں موثر ہے اس کی تین شرطیں ہیں: (۱) جان کی ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ شدیدہ ہو، ''إن لم يتناول الممنوع هلك أو قاربه'' (حموی ص۲) (۲) اندیشہ وہمیہ نہ ہو بلکہ متیقن ہو۔ لذا قال والذي في شرح الدرر ان قوله لا للتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقين اتفاق كما صرح في المصفى'' (شامی، ج۱، ص۱۴۰) (۳) محرم منصوص کے استعمال کے بعد جان کی حفاظت بھی کسی ماہر مسلمان ڈاکٹر یا حکیم کے تجربہ کی روشنی میں یقینی ہو اور کوئی شی مباح جو اس کے قائم مقام ہو موجود نہ ہو (حموی ۱/۲۷۶)۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بھی حکم کی ہوتی ہے، البتہ وہ حکم وجوبی نہیں ہوتا، بلکہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں نصوص سے استثنائی صورت میں رخصت پر مبنی حکم اباحت ہوتا ہے۔

۹۔ جان کا ضیاع یا ہلاکت یا قرب ہلاکت جیسے وہ اہم امور ہیں جو ضرورت کے اعتبار سے داعی بنتے ہیں۔

۱۰۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضرورت کی ذیلی شاخیں نہیں ہیں، بلکہ ان کی مستقل حیثیت ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں: "والعرف في الشرع له اعتبار، لذا عليه الحكم قد يدار" (رسم المفتی)۔ (عرف کا شریعت میں اعتبار ہے، اسی وجہ سے اس پر بعض احکام کا مدار ہے)۔

عرف کا شریعت میں مستقل اعتبار ہے، اسی وجہ سے اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے، لیکن کبھی کبھار ضرورت کے لئے بطور دلیل کے بھی عرف وعموم کو استعمال کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت جملہ محرمات کے حق میں ہے، چونکہ ایمان سے اعلیٰ وارفع کوئی شی نہیں، لیکن ضرورت واضطرار کی حالت میں "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (سورۂ نحل: ۱۰۶) کے تحت کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت جب منصوص ہے تو دوسری چیزیں اس کی کم درجہ کی ہیں، یعنی جب ضرورت اعلیٰ میں اثر انداز ہے تو ادنیٰ میں بدرجہ اولیٰ اثر انداز ہوگی، البتہ جزئیات فقہیہ سے معاملات کے باب میں کچھ استثنائی شکلیں ملتی ہیں، مثلاً: "قتل نفس لاحياء نفس لا يجوز" (البحر الرائق) اسی طرح (الاشباہ والنظائر) میں بھی معاملات کی کچھ مثالیں ایسی ہیں جن سے معاملات کی بعض صورتوں کا ضرورت سے استثناء مفہوم ہوتا ہے، قدر مشترک اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورت صرف وہیں تک اثر انداز ہے جہاں دوسرے کی جان اور حق واجب محفوظ اور باقی رہے، اس طرح اصولی طور پر قدر مشترک ضرورت کی تاثیر کی تحدید ہوجاتی ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت کلی طور پر حاصل نہیں ہوتی، البتہ جزئی طور پر حاصل ہوتی ہے، چونکہ "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت جہاں "الضرر يزال" ہے وہیں "الضرر لا يزال بالضرر" بھی ہے، لہٰذا اگر کسی ایک کی ضرورت کی تکمیل میں دوسرے کا ضرر یا حرج عظیم ہو تو اس وقت اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ صرف ایک پر نظر رکھتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کردی جائے اور

دوسرے کو ضرر میں مبتلا کر دیا جائے، اس کی نظیر شریکین میں سے ایک کو تعمیر پر مجبور نہ کرنا ہے (الاشباہ والنظائر، ج ۱ ص ۲۷۸)۔

۱۳۔ ضرورت مبیح محرمات منصوصہ ہے بخلاف حاجت کے یہ مبیح محرمات منصوصہ نہیں، لہذا حاجت اپنے مفہوم کے اعتبار سے محرمات کی اباحت میں موثر نہیں الا یہ کہ حاجت کا مفہوم ہی بدل جائے اور ضرورت کا مفہوم اس پر صادق آجائے تب اس کو حاجت کہنا ہی درست نہ ہوگا، بلکہ اس کو ضرورت کہیں گے، الحاصل حاجت محرمات کی اباحت میں اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ مؤثر نہیں اور ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی۔

۱۴۔ چونکہ حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی اس لئے اصولی تحدید کی ضرورت نہیں۔

۱۵۔ علاج ومعالجہ کے باب میں جن رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت متحقق ہے بباطن وہ اصطلاح ضرورت ہی ہے، بصورت دیگر علاج ومعالجہ کے بارے میں بھی حاجت کی بنیاد پر محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں، چنانچہ تداوی بالمحرم کا مسئلہ ہو یا تبادلہ خون کا، اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ ہو یا گردے اور جگر کے تبادلے کا، تمام ہی صورت میں ضرورت ہی معتبر ہے۔

۱۶۔ ضرورت اور حاجت کی جو تشریح حضرات اسلاف نے کی ہے اس سے ہٹ کر نئی تعبیر وتشریح اور نئی تحقیق وتحدید سے جن مفاسد کا دروازہ کھلے گا اس کا سد باب متعذر ہوجائے گا، اس لئے اسلاف کی تحقیقات کو ہی باقی رکھتے ہوئے ان پر مسائل کا انطباق انسب واحوط ہے۔

۱۷، ۱۸۔ جن مواقع میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اور جہاں اس کی اصولی بحث موجود ہے وہیں یہ تصریح بھی ہے۔ ''عامۃ کانت أو خاصۃ'' جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت خاصہ ہو یا عامہ، بہر نوع معتبر ہے، یعنی شخصی ضرورت ہو یا اجتماعی، ہاں البتہ اجتماعی ضرورت کے اعتبار کے لئے رائے عامہ اور اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے اور عام سے بھی عمومی افراد مراد نہیں، بلکہ وہ خصوصی افراد مراد ہیں جن کے اندر افتاء وتفقہ فی الدین کی ساری شرطیں علی وجہ الاتم موجود ہوں۔



ضرورت وحاجت اور اس کے مواقع استعمال

مولانا محمد مصلح[1]

اصطلاح شرع میں ضرورت کا مفہوم ہے، کسی چیز کے استعمال نہ کرنے سے ہلاک ہونا یا ہلاکت کے قریب ہوجانا یقینی ہو، ایسی حالت میں حرام شی کا استعمال مباح ہوجاتا ہے (غمز العیون البصائر علی الاشباہ والنظائر، ج ا ص ۱۹۹)۔

اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات.فقہاء نے اس قاعدہ کے متعلق لکھا ہے کہ "مارنے والی بھوک" کی حالت میں کوئی حلال چیز نہ ملے تو مردار کھانا جائز ہے، اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جانے پر پانی نہ ہو تو شراب پی کر لقمہ اتارنا مباح ہے، اسی طرح کسی مسلمان کو قتل کی دھمکی دے کر کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے، تو اس مکرہ کو چار شرطوں کے تحقق پر کلمہ کفر بولنے کی رخصت ہے۔

(۱) اکراہ کرنے والے کو مار ڈالنے کی فوری قدرت ہو کہ وہ طاقتور ہے اور ہتھیار بھی ساتھ ہے۔

(۲) مکرہ کو اس کا خوف ہو کہ اس کے کہنے پر عمل نہ کرنے پر ابھی مار ڈالے گا۔

(۳) دھمکی جان سے مارنے یا عضو تلف کرنے کی ہو۔

(۴) جس امر پر دھمکی دی جارہی ہے اس سے قبل مکرہ اپنے یا غیر یا شریعت کے حق کی وجہ سے کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔

"ومن ثم جاز أكل الميتة عن المخمصة أو إساغة اللقمة بالخمر. والتلفظ بكلمة الكفر لكراه" (الاشباہ والنظائر. ص ۱۸،۱۹، ج۱، درمختار ۱۲۹،۶)۔

لیکن اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کردو ورنہ ابھی تم کو قتل کردوں گا تو اس قاعدہ: "إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباہ. ص ۱۲۲) کی وجہ سے مکرہ کو اس کے قتل کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اگر اپنی جان بچانے کے لئے اس کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا۔ "لو أكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له. فإن قتله أثم" (الاشباہ. ص ۱۱۹) اضطرار کی حالت میں گرچہ مردار کھانا جائز ہے، لیکن نبی کا گوشت کھانا جائز نہیں، کیونکہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی حرمت مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔

"قالوا ليخرج ما لو كان الميت نبيا فإنه لا يحل أكله للمضطر. لأن حرمته أعظم فى نظر الشرع من مهجة المضطر" (الاشباہ والنظائر. ج۱، ص ۱۱۹)۔

ایک قاعدہ "الضرر لا يزال بالضرر وهي مقيدة لقولهم. الضرر يزال أي لا بضرر" کے تحت تفریع کی گئی ہے کہ کسی مضطر کا کھانا دوسرے مضطر کے لئے ناجائز نہیں، اور نہ مضطر کے بدن کا گوشت کھانا جائز ہے۔ "ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر ولا شيئا من بدنه" (الاشباہ. ص ۱۲۱)۔

ایک قاعدہ: "ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها" یعنی ضرورت کی کوئی چیز مباح ہو تو بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی زیادہ نہیں۔ زندہ رہنے کے لئے مردار کا جتنا حصہ کھانا ضروری ہو کہ اس سے کم سے جان نہیں بچے گی، اتنا ہی مباح ہوگا، اسی طرح شراب میں "ومن فروعه المضطر لا يأكل من الميتة إلا قدر سد الرمق" (الاشباہ. ج۱، ص ۱۱۹)۔

اصطلاح شرع میں حاجت کے یہ معنی ہیں کہ محتاج الیہ شی کو استعمال نہ کرنے سے ہلاک تو نہیں ہوگا، لیکن مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجائے گا، حاجت سے حرام کا ارتکاب مباح نہیں ہوتا، لیکن تخفیف ہوجاتی ہے، جیسے روزہ کے بجائے افطار کرنا، یعنی مشقت سفر یا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنا، مباح ہوجاتا ہے، روزہ

---

[1] دار العلوم بہادر گنج، کشن گنج

رکھ کر توڑنا نہیں، بلکہ یہ ضرورت ہی پر مباح ہوتا ہے۔

''الحاجة كالجائع الذی لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير أنه يكون فی جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر فی الصوم'' (غمز عیون البصائر، ۱۱۹/۱، ص۱۱۹)۔

عبادات وغیرہ میں حاجت کے باعث سات اسباب سے تخفیف آئی ہے وہ یہ ہیں: سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر وعموم بلوی، نقص، یہ تفصیلات (الاشباہ والنظائر میں صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۵ قاعدہ 'المشقة تجلب التيسير') کے تحت مذکور ہیں۔

تعریفوں سے واضح ہو گیا کہ حرام شی کے نہ استعمال کرنے پر ہلاک یا قرب ہلاک کا اندیشہ ہو تو حاجت کہتے ہیں، دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، حاجت عام اور ضرورت خاص ہے، شریعت نے ضرورت کا اعتبار کر کے اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی رخصت دی ہے، حرمت ختم نہیں کی اور شدید بھوک وپیاس کے وقت یا حلق سے لقمہ اتارنے کے لئے جان بچانے کی خاطر نہ صرف میتہ، دم اور شراب کی حرمت ختم کردی بلکہ حرام شی کو کھا کر جان بچانا ضروری ہے۔ قرآن میں ہے: فمن كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم (سورۂ نحل:۱۰۶) انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم (سورۂ بقرہ:۱۷۳) فمن اضطر فی مخمصة غير متجانف لاثم (سورۂ مائدہ:۳)۔

ضرورت کی حالت میں محرمات شرعیہ کا ارتکاب کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی حرام، کبھی اباحت، کبھی رخصت، تفصیل آگے آرہی ہے، ضرورت کی بنا پر محرمات شرعیہ کا حکم یکساں نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی تین چار صورتیں ہیں، بعض مواقع میں رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ اس حرام کا ارتکاب ضروری ہوتا ہے، جیسے شدید بھوک وپیاس کی حالت میں جب کوئی حلال چیز نہ مل سکے تو مردار خون اور سور کا گوشت کھا کر شراب پی کر، جان بچانا فرض ہے، اسی طرح حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو اتارنے کے لئے شراب پینا، کہ جان بچ جائے حتی کہ اگر نہیں کھایا پیا اور اسی وجہ سے مر گیا تو گنہگار ہوا اور بعض مواقع میں ''شی منہی عنہ'' کے ارتکاب کی صرف اجازت اور رخصت ہوتی ہے کہ ایسا کر سکتا ہے، لیکن منہی عنہ کی حرمت مرتفع نہیں ہوتی ہے، محض مواخذہ اٹھا دیا جاتا ہے کہ ارتکاب کرنے سے مواخذہ اور عذاب نہیں ہوگا، جیسے اجراء کلمہ کفر شتم نبی (العیاذ باللہ) اور شتم مسلم وغیرہ، چونکہ ان کی حرمت ختم نہیں ہوتی، اس لئے اگر ایسا نہیں کیا اور مار دیا گیا تو ماجور ہوگا اور بعض مواقع میں نہ اباحت ہوتی ہے، نہ رخصت، ضرورت کے باوجود بحالہ حرام باقی رہتا ہے، جیسے بغیر حق کسی مسلمان کو قتل کرنا، اکراہ کیسا ہی ہو، چونکہ بغیر حق قتل مسلم کسی حال میں مباح نہیں، اسی طرح اس کے کسی عضو کو کاٹنا اور ایسا مارنا کہ مر جائے، اسی طرح والدین کو مارنا، زنا کرنا۔

حرام شی کے مباح ہونے کے لئے ضرورت کا اعتبار ہے، اس کے حدود وشرائط یہ ہیں:

(۱) اضطرار کی حالت ہو اور حرام شی استعمال نہ کرنے پر جان جانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(۲) خطرہ کا صرف واہمہ نہ ہو، بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادۃ یقینی جیسا ہو۔

(۳) اس شی حرام کے استعمال سے جان بچنا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے سے یقینی ہو، اضطرار کے باوجود بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ مباح نہیں ہوتی ہیں، جن کا ذکر ''نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت'' کے عنوان کے تحت گذرا۔

ضرورت پر مبنی حکم استثنائی ہوتا ہے پھر کبھی رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ ارتکاب حرام واجب ہوتا ہے، جیسے جان بچانے کے لئے میتہ وغیرہ کھانا، اور کبھی ختم نہیں ہوتی محض رخصت ہوتی ہے جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر وغیرہ زبان پر لانا، کہ اس کے ارتکاب سے مواخذہ نہیں ہوگا اور کبھی اصل حکم حرمت باقی رہتا ہے، نہ اباحت ہوتی ہے، نہ رخصت، جیسے قتل مسلم وزنا وغیرہ۔

ضرورت واضطرار کسی طرح ہو، جیسے جان جانے کے خطرہ سے روزہ توڑنا، شدید بھوک پیاس کی حالت میں دم مسفوح وغیرہ کھانا، لقمہ حلق میں اٹک جانے اور پانی یا کوئی حلال چیز نہ ملنے پر شراب پی کر لقمہ اتارنا اور اکراہ کے باعث کلمہ کفر بولنا، حملہ آور سے اپنی جان بچانا خواہ قتل کے ذریعہ ہو، بلا کفن وغسل مردہ کو دفن کرنے کے بعد کفن وغسل کے لئے مردہ کو نہ نکالنا، مردہ ماں کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو ماں کا پیٹ چیر کر نکالنا، کسی کی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک جائے تو

مالک کی اجازت کے بغیر توڑنا، مفتی ماجن، طبیب جاہل اور مکار مفلس پر عام لوگوں کو نقصان اور دھوکا دینے کی وجہ سے حجر کرنا، دین ادا نہ کرنے والے کا مال بلا اذن لے لینا وغیرہ جب کہ ان میں جان جانے کا خطرہ ہو اور ان کے عتاب سے جان بچ جانا یقینی ہو، ان حالات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اور یہی ضرورت کے دواعی ہوں گے (الاشباہ والنظائر، ج۱، ص ۱۱۲ تا ۱۱۸)۔

عرف ورواج کو براہ راست ضرورت یا حاجت سے تعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا تعلق عادۃ الناس اور زبان ومحاورہ سے ہے، عموم بلوی میں ضرورت یا حاجت کے باوجود کسی چیز سے احتراز ناممکن ہوتا ہے تو ضرورت یا حاجت کی وجہ سے غیر ممکن احتراز شی کو معاف کردیا جاتا ہے جیسے طین شارع بول ہرہ وغیرہ، عرف اور عموم بلوی مستقل اصول ودلائل ہیں، عموم بلوی میں ضرورت اصطلاحی نہیں، بلکہ حاجت پائی جاتی ہے۔

ضرورت واضطرار اور اکراہ کے سبب تمام محرمات شرعیہ مباح نہیں ہوتے ہیں، بلکہ جیسا کہ بیان کیا گیا قتل مسلم، زنا، ضرب والدین میں نہ اباحت ہوتی ہے، نہ رخصت، صرف چند ابواب میں اباحت رخصت ہوتی ہے۔ (۱) وہ محرمات جن کا ارتکاب مرخص ہے، لیکن نہ کرنا باعث ثواب ہے، جیسے کلمہ کفر وغیرہ کا زبان سے جاری کرنا حالت اکراہ میں، اسی طرح شتم نبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترک صلوۃ (۲) جن کا کرنا مباح اور نہ کرنا باعث گناہ ہے جیسے ضرورت میں میتہ، خون اور لحم خنزیر وغیرہ کھانا اور شراب پینا، لیکن قاعدہ "إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" کی وجہ سے قتل مسلم بغیر حق یا اس کا کوئی عضو کاٹنا اس کو اس طرح مارنا تا کہ مرجائے، اس کو گالی دینا اور اذیت پہنچانا، سفر کا ارتکاب ہر حال میں ممنوع ہے اگر مجبوری میں کرلیا تو گنہگار ہوگا۔

''وقسم يحرم فعله ويأثم باتيانه كقتل مسلم أو قطع عضوه أو ضربه ضربا متلفا أو شتمه أو أذيته والزنا''
(ردالمحتار، ۲۲۳، ج۶)۔

اس قسم کے جزئیات سے ثابت ہوتا ہے کہ حقوق ومعاملات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کے علاوہ حقوق ومعاملات میں حاجت کی بنا پر بہت سے مسائل میں تخفیف ہوتی ہے، جو (الاشباہ صفحہ ۱۱۲) میں مذکور ہیں۔ تو ضرورت جس میں زیادہ ہوتی ہے بدرجہ اولیٰ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ایک قاعدہ ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" معلوم ہوا کہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے اور جس طرح ضرورت سے محرمات مباح ہوتے ہیں حاجت سے بھی ہوتے ہیں، لیکن کبھی کبھی اس کی مثال جواز اجارہ ہے، حاجت کی وجہ سے قیاس کا تقاضا منافع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم جواز کا تھا اسی طرح جواز استصناع اور محتاج کا ربح کی شرط پر قرض لینا جو ربوا حرام ہے، لیکن حاجت کی وجہ سے جائز کیا گیا ہے:

''ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة أنها جواز الاستصناع للحاجة ويجوز للمحتاج الاستقراض بالربح'' (الاشباہ ص۱۲۶)۔

حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اس کی مثالیں جواز اجارہ وسلم واستصناع واستعمال حمام باجرۃ بلا تعین مدت، استعمال ومقدار پانی، محتاج کے لئے ربح پر قرض لینا، حرام دواؤں سے علاج، یہ مشقت شدیدہ کے وقت ہوتا ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے۔

حرام اور نجس دواؤں کے استعمال کو بوقت اضطرار میتہ، دم اور شراب کی طرح مباح قرار دیا ہے، غیر اضطراری حالت میں حرام اور ناجائز کہا ہے، لیکن جمہور فقہاء نے اس شرط پر کہ کوئی دوسری حلال دوا نہ ہو اور حرام دوا میں شفا یقینی ہو تو اس کا استعمال جائز کہا ہے، انھوں نے حدیث عرنیین اور واقعہ عرفجہ بن اسعد صحابی سے استدلال کیا ہے، اول حدیث سے استدلال قوی نہیں ہے، چونکہ احتمال ہے کہ ان لوگوں کی حالت اضطراری ہو۔ (۲) یا خارجی طور پر پیشاب لگانے کا حکم دیا ہو پینے کا نہیں، ایسی حالت میں قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا کہ غیر اضطراری حالت میں پیشاب پینے کا حکم دیا تھا، دوسرا استدلال حضرت عرفجہؓ کی ناک ایک جہاد میں کٹ گئی تھی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، اس میں بدبو ہوگئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا، حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے، اس میں جان جانے کا خطرہ بھی نہیں تھا، کہ اضطراری حالت ہو تو معلوم ہوا کہ حاجت کے وقت حرام سے علاج کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا کوئی دوسری دوا نہ ہو اور معتمد طبیب کا فیصلہ ہو کہ اس میں حرام شی کے استعمال ہی سے شفا ہوسکتی ہے، کوئی حلال اور جائز دوا اس کا بدل نہیں ہے تو دوا بالمحرم کو اس حدیث کی وجہ سے جائز قرار دیا ورنہ اصل میں جائز نہیں (ردالمحتار ۱/۲۱۰)۔

حاجت اور ضرورت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضابطے یہ ہیں: "المشقة تجلب التيسير" شریعت میں تمام رخصتیں اور تخفیفات اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں، عبادات وغیرہ میں اسباب تخفیف سات ہیں، جس کو جواب (۲) میں ذکر کیا گیا ہے اس کے ضمن میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ:

''المشقة والحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه، وأما مع النص فلا'' (الاشباہ، ص۱۱۷، ج۱)۔

دوسرا قاعدہ ہے: "الضرر يزال" اس کی تحدید کے لئے یہ قواعد ممد ومعاون ہیں: "الضرورات تبيح المحظورات۔ ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها ... ماجاز لعذر بطل بزواله... الضرر لا يزال بالضرر ... إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما ... درء المفاسد أولى من جلب المصالح. (الاشباہ ص۱۰۵ تا ۱۲۵، ج۱)۔

سوال (۱) کے جواب میں ''غمز عیون البصائر'' سے ان پانچوں درجوں کو نقل کردیا ہے جو انھوں نے ''فتح القدیر'' سے نقل کئے ہیں، لیکن ''فتح القدیر'' میں نہ مل سکا۔

قاعدہ ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (الاشباہ، ج۱، ۱۲۶) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے، حاجت شخصی ہو یا اجتماعی، اسی سے ہے "جواز إجارة وسلم واستصناع ودخول حمام" اور قرض بالربح اجارہ میں مقصود علیہ منفعت ہے جو معدوم ہے، اسی طرح سلم میں مسلم فیہ معدوم ہے، استصناع میں بھی یہی حال ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع موجود ہو، وہی اصل مقصود ہوتی ہے ان صورتوں میں مقصود علیہ معدوم ہے، دخول حمام میں نہانے اور کتنا پانی استعمال کرے گا دونوں مجہول ہیں، پھر بھی قوموں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر ان کو جائز قرار دیا گیا ہے اور یہ امت کی عمومی حاجتیں ہیں کسی خاص شخص کے لئے ان کا جواز مقید نہیں ہے اور اضافہ پر قرض لینا ربوا ہے جو حرام ہے، لیکن شخصی ضرورت شدیدہ کی وجہ سے استحسانا جائز کہا گیا ہے۔

☆☆☆

اصطلاحی ضرورت وحاجت اوران کے احکام

مولانا عبداللہ خالد [1]

۱۔ ضرورت لغت کے اعتبار سے ضرر سے ماخوذ ہے جس کے معنی نقصان کے ہیں جو کہ نفع کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔

''الضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له'' (الموسوعة الفقهيه ۱۶،۲۴۷)۔(ضرورت ضرر سے مشتق ہے اور ضرورت ایسے حالات کے پیش آنے کا نام ہے جس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو)۔

''ضرورت لغت کے اعتبار سے ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کے خلاف (استعمال ہوتا) ہے۔ازہری نے کہا ہے کہ فقر واحتیاج اور جسم کا تختی وتنگی کی وجہ سے پراگندہ حال (اور پریشان) ہونے کو ضر (بالضم) کہتے ہیں، بہرحال نفع کی ضد ضر پس وہ ضاد کے فتحہ کے ساتھ ہے'' (الموسوعۃ الفقہیہ ،ج۱۶،ص ۲۴۷)۔

مختلف علماء نے ضرورت کی تعریف الگ الگ کی ہے، لیکن غور وفکر سے پتہ چلتا ہے کہ نتیجہ سب کا ایک ہی ہے، الفاظ کا صرف فرق ہے، البتہ بعض تعریفات انسان کی غذائی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہیں، اس لئے وہ تعریفات ہر قسم کی ضرورت کو جامع نہیں ہیں۔تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ ضروریات وہ امور ہیں جن پر عام لوگوں کے دینی ودنیوی مصالح اس طرح موقوف ہوں کہ اگر وہ امور مفقود ہوجائیں تو زندگی مختل ہوجائے اور اس دنیا میں زندہ رہنا سخت مشکل ہوجائے اور آخرت میں عذاب اور جنت سے محرومی کا سبب بن جائے، اور ضرورت میں پانچ چیزوں کی محافظت کا خیال رکھا جائے گا، دین، نفس، عقل، نسل اور مال (الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ، ص ۴۸)۔

بعض نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے: ''النازل مما لا مدفع له'' (الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۱۶، ص ۲۴۷) ایسی حالت کا پیش آنا جس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

ضرورت کے فقہاء کے یہاں دو معنی ہیں اور ضرورت دونوں میں فقہاء کے یہاں مستعمل ہے، (۱) ضرورت بمعنی اضطرار، (۲) ضرورت بمعنی ضیق۔

ضرورت عام معنی کے لحاظ سے ہر اس حالت کو شامل ہے جو احکام میں تخفیف کا سبب ہوتا ہے، ان حالات کی اہمیت کے اعتبار سے علماء نے چودہ حالات بیان کئے ہیں جن میں ضرورت کی بنا پر تخفیف ہوتی ہے۔(۱) غذا کی ضرورت، (۲) دوا، (۳) اکراہ، (۴) نسیان، (۵) جہل، (۶) حرج یا تنگی (۷) عموم بلویٰ (۸) سفر (۹) مرض (۱۰) نقص طبعی (۱۱) استحسان (۱۲) مصالح مرسلہ (۱۳) عرف (۱۴) سد ذرائع۔ضرورت کی ان حالتوں میں سے جب بھی کوئی حالت پائی جائے تو ممنوع کا ارتکاب جائز اور واجب کا ترک کرنا درست ہوتا ہے۔

۲۔ حاجت کے معنی لغت میں اس چیز کے ہیں جس کی احتیاج ہو۔''الحاجة تطلق على الافتقار وعلى ما يفتقر إليه'' (الموسوعة الفقهية، ج۱۶، ص۲۴۷، بحواله لسان العرب وتاج العروس)۔(حاجت بولا جاتا ہے احتیاج پر اور اس چیز پر جس کی احتیاج پائی جاتی ہو)۔

حاجت اصطلاح شرع میں ان چیزوں کو کہتے ہیں جس کی احتیاج عام لوگوں کو مشقت وحرج کو دور کرنے اور توسع پیدا کرنے کے لئے ہو، حاجت کا اعتبار کرنے سے وسعت اور آسانی پیدا ہوتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے فی الجملہ حرج اور تنگی میں انسان پڑ جاتا ہے، البتہ اس طرح کا فساد واقع نہیں ہوتا جیسا کہ ضرورت کا اعتبار نہ کرنے پر ہوتا ہے۔

حاجیات اور ہم مراد لیتے ہیں اس سے وہ اشیاء جن کے عام لوگ حصول وسعت اور دفع حرج ومشقت کے لئے محتاج ہوں اور جن کی رعایت رکھنے میں وسعت وآسانی اور رعایت نہ رکھنے سے مکلف لوگوں پر فی الجملہ تنگی وحرج واقع ہو، ایسا نہ ہو جو ضروریات کے ترک پر واقع ہوتا ہے'' (الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ ص ۴۹)۔

یہی تعریف ''الموسوعۃ الفقہیہ'' (۱۶،ص ۲۴۸) میں بھی حاجت کی نقل کی گئی ہے، صرف الفاظ کا فرق ہے۔

---

[1] مدرسہ عزیزیہ، بہار شریف

۳۔ ضرورت اور حاجت دونوں کی تعریفات ہی سے ان دونوں کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا کہ ضرورت میں نفس، عضو، مال وغیرہ کی ہلاکت یا زندگی کے مختل ہوجانے کا قوی گمان ہوتا ہے جبکہ حاجت میں محض مشقت وتنگی اور حرج وضیق میں پڑ جانے کا گمان غالب ہوتا ہے، اسی لئے احکام کے تغیر وتبدل اور جواز وعدم جواز کے سلسلے میں ضرورت کا مرتبہ حاجت سے اعلیٰ ہے، اسی لئے عام حالات میں حاجت کی وجہ سے حرام شی حلال نہیں ہوتی، نہ ہی ترک واجب درست ہوتا ہے، بخلاف ضرورت کے، البتہ عموماً حاجیات ضروریات کے لئے اور تحسینیات حاجیات کے لئے تکمیل ہوا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصل مقدم ہوتا ہے تکمیل پر، اس لئے اگر کسی جگہ ضرورت وحاجت میں تعارض ہو تو ضرورت اور اگر حاجت وتحسین میں تعارض ہو تو حاجت مقدم ہوگا اپنے تکمیل پر (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ ۲۵۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۴۹/۱۶)۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا ثبوت آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بکثرت ملتا ہے، اسی وجہ کر جمہور علماء وائمہ میں سے کوئی بھی ضرورت کے اعتبار کا منکر نہیں ہے، قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

''اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردار جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی کا، پھر جب کوئی بے اختیار ہوجائے نہ تو نافرمانی کرے نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں'' (ترجمہ شیخ الہند)۔

سورۂ مائدہ کی (آیت ۳) میں اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں کی تفصیل بتانے کے بعد ارشاد فرمایا ہے: ''پھر جو کوئی لاچار ہوجائے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے'' (ترجمہ شیخ الہند)۔

اور سورۂ نحل (آیت نمبر ۱۱۵) میں ارشاد باری ہے: ''اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی کا پھر جو کوئی ناچار ہوجائے نہ زور کرتا ہو نہ زیادتی تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے'' (ترجمہ شیخ الہند)۔

اور سورۂ انعام (آیت نمبر ۱۱۹) میں ارشاد ہے: ''اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے، مگر جبکہ مجبور ہوجائے اس کے کھانے پر'' (ترجمہ شیخ الہند)۔

ان تمام آیات میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار کی حالت میں دم، میتۃ لحم خنزیر وغیرہ کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

ضرورت کا اعتبار کیا جانا حدیثوں سے بھی معلوم ہوتا ہے، ابوواقد لیثی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: ''میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ایسی جگہ پہنچ جاتے ہیں جہاں ہمیں مخمصہ (اضطرار) کی حالت واقع ہوجاتی ہے تو کیا ہمارے لئے مردار حلال ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم کوئی ایسی چیز نہ پاؤ جس سے صبح کا ناشتہ کرسکو نہ ایسی کوئی چیز پاؤ جس سے رات کا کھانا کھاسکو نہ ہی کھجور (یا کوئی سبزی) وغیرہ پاؤ تو تمہارے لئے مردار حلال ہے'' (رواہ احمد)

''جابر بن سمرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل بیت مقام حرہ میں حالت احتیاج (اضطرار) میں تھے، راوی کہتے ہیں کہ ان کا یا کسی اور کا ایک اونٹ مرگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرمادی، راوی کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو بقیہ موسم سرما یا باقی سال تک محفوظ رکھا (اور استعمال کیا)''۔ (رواہ احمد)

ان دونوں حدیثوں میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار ومخمصہ کی حالت میں مردار کھانے کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

(۳) کلب معلم یا باز وغیرہ سے شکار کو جب کہ قواعد شرعیہ کے مطابق ہو جائز قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ ''ابوداؤد'' کی حدیث میں اس کی صراحت حالات سے ضرورت کی حالت کو مستثنیٰ فرمایا ہے، اسی وجہ سے ہر زمانہ میں فقہاء وعلماء نے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے مسائل مستنبط فرمائے ہیں۔

۵۔ محرمات شرعیہ میں ضرورت اثر انداز ہوتا ہے، اس کی دلیل خود قرآن کریم میں موجود ہے، حکم قرآنی کے مطابق اکل میتۃ، شرب دم، لحم خنزیر، شرب خمر وغیرہ حرام ہیں، لیکن مضطر کے لئے ضرورتاً استثناء کرتے ہوئے ان کو جائز قرار دیا گیا ہے، سورۂ انعام (آیت ۱۱۹) میں قاعدہ کلیہ بتادیا گیا کہ:

"وقد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیہ" (انعام: ۱۱۹)۔ (اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہوجاؤ اس کے کھانے پر) (ترجمہ شیخ الہند)۔

علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں تحریر فرمایا ہے: ''اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور ان میں سے بعض آیات میں ضرورت پائے جانے پر مطلقاً بغیر کسی شرط وصفت کے جواز کو بیان کیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "وقد فصل......" پس یہ آیت تقاضہ کرتی ہے اباحت کے واجب ہونے کا ان میں سے بعض میں، ہر اس حالت میں جس میں ضرورت پائی جائے''۔

مذاہب اربعہ کے فقہ کی کتب اس کے نظائر سے بھری پڑی ہیں، حالت اکراہ، حالت نسیان، حالت اضطرار وغیرہ کے جتنے احکام ہیں جن میں قواعد شرعیہ کے مطابق بظاہر یہ معاملہ درست ہونا چاہیے، لیکن فقہاء نے انہیں جائز قرار دیا ہے یہ سب ضروریات ہی کی بنا پر ہیں۔

۶۔ اس اعتبار سے محرمات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) پہلی قسم میں تو وہ معاملات ہیں جو اصل اسلام سے متعلق ہوں یا اس میں دوسرے کسی شخص کی حق تلفی ہوتی ہو، ان دونوں صورتوں میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ضرورت پر عمل کرنا رخصت اور اس کے خلاف پر عمل کرنا عزیمت ہے، یعنی پہلی قسم میں ضرورت پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہے واجب نہیں ہے، (۲) دوسری قسم وہ چیزیں ہیں جو نہ تو اصل اسلام سے متعلق ہوں نہ ہی ان کے ساتھ کسی غیر کا حق متعلق ہو، مثلاً حرام اشیاء مثل میتہ، دم، لحم خنزیر، خمر وغیرہ کے استعمال کی شرعی ضرورت متحقق ہو تو اس صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے، اس میں دو قول ہیں: اصحاب ظواہر، امام ابو یوسف، ابو اسحاق شیرازی اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ضرورت کا اعتبار کرنا مباح ہے واجب نہیں، دوسرا قول احناف کا ظاہر روایت کے مطابق، مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق شافعیہ کا، اور حنابلہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ضرورت کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اتنی مقدار حرام کا استعمال کرنا جس سے نفس یا عضو ہلاکت سے محفوظ رہ سکے شرعاً ضروری ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں رخصت پر عمل کرنا اباحت کے درجہ میں ہے اور اس صورت میں احکام میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ تک نہیں، بلکہ رفع حرمت تک ہوتی ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، صفحہ ۲۸۵ تا ۲۸۷)

۸۔ جی ہاں ضرورت پر مبنی حکم نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے۔

''وعلی هذا فإن حالة الضرورة مستثناة بالنص فلا يبقى عندئذ حرمة فكان الأمر إباحة لا رخصة'' (نظرية الضرورة الشرعية، ص۲۸)۔ (اور اسی بنا پر ضرورت کی حالت نص سے استثناء کی ہوتی ہے، اسی لئے ضرورت کے وقت حرمت باقی نہیں رہتی، پس معاملہ اباحت کا ہوجاتا ہے نہ کہ رخصت کا)۔

۹۔ ضرورت کے اسباب چودہ ہیں جو کہ جواب نمبر (۱) میں ذکر کئے جاچکے ہیں۔

۱۰۔ ان پر بھی احکام کی بنا ضرورت ہی کی بنا پر ہوتی ہے جیسا کہ اسباب ضرورت کے سلسلہ جواب نمبر (۱) میں ذکر کیا گیا ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے، البتہ حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت حاصل نہیں ہوتی، نیز گرچہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد کا تلف یا غیر لوگوں کی چیزوں کا استعمال درست ہوجاتا ہے، لیکن اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا، مثلاً اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں کسی دوسرے کی چیز کھالیتا ہے تو گرچہ اس کا کھانا جائز ہے اور اس پر مواخذہ بھی نہیں ہوگا، لیکن شخص مضطر پر ضمان واجب ولازم ہوگا۔

اضطرار دوسرے کا حق باطل نہیں کرتا، یہ قاعدہ مقید کرتا ہے پہلے قاعدہ کو جس میں کہا گیا ہے کہ ضرورت ناجائز کو مباح کردیتا ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں کہ حالت اضطرار اگرچہ کسی فعل کے مباح ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے جیسا کہ میتہ کے کھانے، خون اور شراب کے استعمال کی صورت میں، یا گناہ کے مواخذہ وسوال نہ ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، جیسا کہ اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ، البتہ اضطرار دوسرے انسان کے حق کو ساقط نہیں کرتا، اس لئے کہ لوگوں کے حقوق کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور (یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ) ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ص ۲۵۹)۔

۱۳ تا ۱۸۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوکر ضرورت ہی کے درجے کو پہنچ جاتی ہے، عام طور پر فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو كانت خاصة" (الاشباہ) خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم بمقام ہوا کرتا ہے۔

اس میں حاجت عام ہے، خواہ عمومی حاجت ہو یا خصوصی، شخصی حاجت ہو یا اجتماعی، دونوں قسم کی حاجتیں احکام کے تغیر میں موثر ہیں اور کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتی ہیں اور ضرورت کے قائم مقام ہونے کی بنا پر ضرورت ہی کی طرح اس قسم کی حاجتیں بھی ممنوعات ومحرمات کے جواز اور واجب کے ترک کے جواز کا سبب بنتی ہیں۔

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے، اور حاجت جب عام ہوجائے تو ضرورت کی طرح (اس کے احکام) ہوتے ہیں (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۱۷۹)۔

فقہی قواعد میں سے یہ قاعدہ ہے جس کا ذکر ابن نجیم سیوطی اور زرکشی نے کیا ہے اور یہ دونوں قواعد (یعنی یہ قاعدہ اور اس سے قبل ذکر کردہ قاعدہ) ''مجلہ

الاحکام" میں موجود ہیں۔ (قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ) حاجت عمومی ہو یا خصوصی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے، اور حاجت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام لوگ اس کے محتاج ہوں جس کی ان کو عام مصالح تجارت وزراعت، صنعت وسیاست وغیرہ میں ضرورت پڑتی ہو، اور خاص حاجت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی حاجت کسی ایک پر یا محدود افراد یا خاص طبقہ کو ہو، جیسا کہ کسی خاص پیشہ کے لوگ اور حاجت کے ضرورت کے قائم مقام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حاجت بھی احکام میں موثر ہوگا، پس ممنوعات کو مباح اور واجب کے ترک کرنے کو جائز کردے گا، اور اس کے علاوہ وہ سب چیزیں جو اصلی قاعدے سے مستثنی ہوتے ہیں اور حاجت جب عام ہوجائے تو ضرورت کے مثل ہوجاتا ہے، پس اس حاجت پر حقیقی ضرورت غالب آجاتی ہے (الموسوعۃ الفقہیہ)۔

اور "الاشباہ والنظائر" میں ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (الاشباہ مع شرح حموی) (حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، خواہ حاجت عام ہو یا خاص)۔

حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیئے جانے کی بیشمار مثالیں شریعت میں موجود ہیں، نمونہ کے طور پر چند لکھی جاتی ہیں:

(۱) بیع سلم میں عقد نا معلوم شی کا ہوا کرتا ہے، اس لئے قواعد کے مطابق اسے ناجائز ہونا چاہئے اس جگہ اصطلاحی ضرورت بھی نہیں پائی جاتی، ہاں حاجت اصطلاحی پائی جاتی ہے اور حاجت ہی کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اجارہ بھی بظاہر درست نہیں ہونا چاہیے، اس لئے کہ اس میں منافع معلوم نہیں ہے، لیکن اس مقام پر بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۳) مضاربت۔

(۴) مساقات، ان کو بھی خلاف قاعدہ جائز قرار دیا گیا ہے، ان سب کی عام لوگوں کو حاجت ہے، ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگ تنگی اور مشقت میں پڑ جائیں گے، اس لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر جائز قرار دیا گیا ہے۔



اصطلاحِ ضرورت وحاجت اوران کے احکام

مولانا مفتی عبدالقیوم پالنپوری[1]

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہوجائے گا، یہی صورت اضطرار کی ہے، اسی حالت میں حرام وممنوع چیز کا استعمال بقدر ضرورت تین شرائط کے ساتھ جائز ہوجاتا ہے:

اول شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو۔

دوسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو، اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کردے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو، ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچالینا جائز ہے، کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہوسکتا ہے (الاشباہ والنظائر، جواہر الفقہ ۲/ ۲۸ تا ۳۰، ۳۱)۔

حاجت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی، یہ صورت اضطرار کی نہیں، اس لئے اس کے واسطہ روزے، نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی (جواہر الفقہ، ۲/ ۲۸)۔

کیا ایسے حالات میں شرعاً حرام ونجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ تو اس مسئلہ میں فقہاء امت میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام وناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں، مباحات ہی سے علاج کیا جاوے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے۔ جب کہ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو، شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہوجائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے، اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہوسکتی، اور اس دواء کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر ومفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو (جواہر الفقہ، ۲/ ۳۴)۔

☆☆☆

[1] جامعہ نذیریہ کاکوسی، گجرات

اصطلاحی ضرورت وحاجت اوران کے احکام

مولانا محمد آدم پالن پوری [1]

''ضرورت'' کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا، یہی اضطرار کی صورت ہے، اسی حالت میں حرام اور ممنوع چیز کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے، اور وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) حرام چیز کا استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ موہوم نہ ہو، بلکہ یقینی ہو۔

(۳) اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔

اس اضطرار کی حالت میں جس میں تینوں شرطیں پائی جادیں باتفاق فقہاء امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے، بشرطیکہ استعمال بقدر ضرورت ہو، لیکن بعض حرام ایسے اضطرار کی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے، مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا، تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں، کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے، البتہ اگر دوسرے کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جاوے تو مال غیر کو ضائع کر کے اپنی جان بچالینا جائز ہے، کیونکہ مال کا بدلہ بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔

''حاجت'' کی تعریف یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا، مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی، یہ صورت اضطرار کی نہیں، ایسی حالت میں نماز، روزے کے احکام میں تخفیف کی گئی ہے، لیکن حرام کے استعمال کی اجازت مختلف فیہ ہے، بعض علماء اجازت نہیں دیتے، اور جمہور فقہاء نے دوا اور علاج کے باب میں بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے، جس کی شرطیں یہ بیان کی ہیں:

(۱) حرام کے سوا دوسرا کوئی جائز علاج نہ ہو۔

(۲) کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جاوے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے۔

(۳) اس حرام دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر ومفید ہونا فنی طور پر یقینی ہو۔

☆☆☆

---

[1] جامعہ نذیریہ کاکوسی، گجرات

اصطلاحی ضرورت وحاجت اور ان کے احکام

مولانا محمد طاہر مدنی[1]

ا۔ضرورت:

''المعجم الوسیط'' میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے: "الضرورة: الحاجة والشدة لا مدفع لها والمشقة" ج ضرائر۔

اصطلاحی تعریف: "هي الخوف على النفس من الهلاك علما أو ظنا"۔(الفقہ الاسلامی وادلتہ)(یعنی ضرورت یقینی یا ظنی طور پر ہلاک ہونے کے اندیشہ کا نام ہے)۔

ابن قدامہ نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:''إن الضرورة المبيحة هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل. قال احمد: إذا كان يخشى على نفسه سواء كان من جوع أو يخاف إن ترك الأكل عجز عن المشي وانقطع عن الرفقة فهلك أو يعجز عن الركوب فيهلك ولا يتقيد ذلك بزمن محصور'' (المغنی لابن قدامہ)۔

ضرورت کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے:''ما يترتب على عصيانها خطر كما في الإكراه الملجي وخشية الهلاك جوعا'' (المدخل الفقهي العام)۔

مذکورہ تعریفات میں اگرچہ ہلاک ہونے کے اندیشہ کا ذکر ہے، تاہم فقہاء نے اسے اضطرار کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے، ذیل کی عبارت میں اس پر روشنی پڑتی ہے: ''ولا يشترط تحقق الهلاك بالامتناع عن المحظور بل يكفي أن يكون الامتناع مفضيا إلى وهن لا يحتمل أو آفة صحيحة'' (المدخل الفقهي العام)۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ شدید کمزوری اور جسمانی معذوری کا اندیشہ بھی اضطرار کی سرحد میں داخل کرنے کے لئے کافی ہے۔

فقہاء نے ضرورت واضطرار کی وجہ سے حرام اشیاء کے استعمال کی اجازت دی ہے، چنانچہ ڈاکٹر کے سامنے علاج کی غرض سے کشف عورۃ جائز ہے، بھوک اور پیاس کی ناقابل برداشت شدت ہو اور کوئی حلال چیز میسر نہ ہو تو مردار، خنزیر اور شراب کا استعمال جائز ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم" (سورہ بقرہ:۱۷۳)۔

قرآن کریم میں محرمات کے ذکر کے ساتھ یہ استثناء متعدد مقامات پر مذکور ہے، انہیں آیات کی روشنی میں فقہاء نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے۔

''الضرورات تبيح المحظورات''۔

۲۔ صاحب لسان العرب نے ''حاجت'' کی لغوی تشریح ان الفاظ میں کی ہے: ''الحاجة والحائجة: العارية، معروفة وقوله تعالى: ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم، قال ثعلبة يعني الأسفار. وجمع الحاجة حاج وحوج۔ (لسان العرب)

المعجم الوسیط میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔

''الحاجة والحائجة: ما يفتقر إليه الإنسان ويطلبه'' (المعجم الوسيط)۔

ان دونوں تشریحات سے یہ بات واضح ہورہی ہے کہ لغوی اعتبار سے حاجت مطلق ضرورت کو کہتے ہیں، انسانی زندگی میں پیش آنے والی عام ضرورت کی

---

[1] استاذ جامعۃ الفلاح بلریا گنج، اعظم گڑھ

چیزیں حوائج میں داخل ہیں۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: "هي ما يترتب على عدم الاستجابة إليها عسر وصعوبة" (المدخل الفقهي العام) (یعنی حاجت وہ چیز ہے جس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے دشواری اور تنگی ہو)۔

فقہاء نے شرعی اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ وضع کیا ہے۔ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے اضطرار کی طرح حاجت بھی کافی ہوجاتی ہے عمومی حاجت ہو یا کسی گروہ خاص کی۔

اس قاعدے کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت میں جو استثنائی سہولتیں دی گئی ہیں وہ صرف اضطراری احوال کے لئے ہی خاص نہیں ہیں، بلکہ اس سے کم درجے کی ضروریات بھی ان کے جواز کے لئے کافی ہیں، مثال کے طور پر بیع سلم کی اجازت ہے، حالانکہ وہ بیع معدوم میں داخل ہے، لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا گیا ہے، اسی طرح ضرورت کے پیش نظر نزول الحمام بالاجرۃ جائز ہے، حالانکہ مدت اور استعمال ہونے والے پانی کی مقدار مجہول ہوتی ہے، زمانے کے تغیر کی وجہ سے احکام میں تبدیلی اور عرف کی رعایت بھی اسی قبیل کی چیز ہے۔

۳۔ ضرورت حالت اضطرار اور مجبوری کی انتہائی کیفیت کا نام ہے جب کہ حاجت سے مراد سخت دشواری اور تنگی کی کیفیت ہے، دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے، کیونکہ اضطرار کی حالت میں دشواری اور تنگی تو موجود ہوتی ہی ہے، مبیح محرمات ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں دو اہم فروق پائے جاتے ہیں:

۱۔ اضطرار کی وجہ سے حرام چیز مباح ہوجاتی ہے، چاہے یہ اضطرار جماعت کو درپیش ہو یا کسی فرد خاص کو، برخلاف حاجت کے کہ وہ مبیح محظورات اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ ایک جماعت کو درپیش ہو، کیونکہ ہر شخص کی حاجات جدا جدا ہوتی ہیں اور تمام لوگوں کے لئے الگ قانون نہیں بنایا جاسکتا، البتہ اضطرار چونکہ ایک نادر الوقوع چیز ہے اور اس کا دباؤ بڑا سخت ہوتا ہے، اس لئے وہ مطلقاً موثر ہے۔

۲۔ اضطرار کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ حالت اضطرار اور شخص مضطر کے ساتھ خاص ہوتی ہے جونہی حالت اضطرار ختم ہوئی اباحت ختم ہوجاتی ہے، لیکن لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جو چیز مباح ہوتی ہے، اس کی اباحت تمام لوگوں کے لئے باقی ہے اور دائمی ہوتی ہے۔

۴۔۵۔ شریعت نے ضرورت واضطرار کی وجہ سے محرمات کو مباح قرار دیا ہے، قرآن مجید میں محرمات کے ذکر کے ساتھ مجبور کی حالت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، البتہ اس کے ساتھ "غیر باغ ولا عاد" کی قید بھی لگائی ہے، یعنی حالت واقعی مجبوری کی ہو، لذت طلبی محرک نہ ہو اور بقدر ضرورت ہی اس اباحت سے فائدہ اٹھایا جائے، چنانچہ فقہاء نے اسی کی روشنی میں "الضرورات تقدر بقدرها" کا اصول مقرر کیا ہے، مجبوری کی حالت میں انسان محرمات کو استعمال تو کرسکتا ہے، لیکن ناگزیر ضرورت کی حد کے اندر رہتے ہوئے محرمات شرعیہ کی اباحت میں اضطرار کا دخل واثر ایک مسلمہ امر ہے۔

۶۔ اضطرار کی وجہ سے جو تاثیر ہوتی ہے وہ نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے، اور یہ تاثیر اجازت کی قبیل کی ہے نہ کہ وجوب کی، کیونکہ اضطرار کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اجازت ایک رخصت ہے اگر کوئی عزیمت پر عمل کرنا چاہے تو کرسکتا ہے، جس طرح سے شریعت کی عام رخصتیں واجب نہیں ہیں، اسی طرح یہ بھی ہے۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے شرائط وضوابط حسب ذیل ہیں:

الف:۔ ضرورت واضطرار کی حالت بالفعل موجود ہو، متوقع ہونے کی وجہ سے اباحت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

ب:۔ استعمال محرم کے علاوہ اور کوئی راستہ مضطر کے لئے نہ ہو۔

ج:۔ استعمال محرم کا محرک بالکل واضح ہو، یعنی نفس کے ہلاک یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ۔

د:۔ بعض محرمات کسی حال میں مباح نہیں ہوسکتے، مثلاً زنا، قتل، اور کفر۔

ھ:۔ مضطر بقدر ضرورت ہی حرام چیز کا استعمال کرے۔

و:۔ علاج کی صورت میں قابل اعتماد ڈاکٹر کی تجویز ہی پر حرام شئی کا استعمال مباح ہوسکتا ہے۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ)

۸۔ ضرورت واضطرار پر مبنی حکم کی حیثیت ایک استثنائی صورت ہوتی ہے۔

۹۔ ضرورت کے اسباب یہ امور ہیں، ہلاک ہونے کا اندیشہ یا کسی عضو کے تلف ہوجانے کا ڈر یا شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ، اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ استعمال حرام سے اجتناب کی صورت میں جب استعمال حرام سے زیادہ سنگین صورت پیدا ہورہی ہوتو حرام کا استعمال مباح ہوجائے گا، جان کی حفاظت اکل خنزیر کی رعایت سے زیادہ اہم چیز ہے۔ البتہ تین محرمات ایسے ہیں جو کسی صورت میں مباح نہیں ہوسکتے یعنی کفر، قتل اور زنا۔

۱۰۔ ''عرف'' اور ''عموم بلوی'' کی بنا پر رخصت واباحت کا حکم ''حاجت'' کے تحت ہے، لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اس کی روشنی میں رخصت حاصل ہوتی ہے۔

۱۱۔ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے لئے ہے، بجز تین چیزوں کے اور وہ ہیں: کفر، زنا اور قتل۔

''ومن المحظورات ما لا يباح بحال، وإن كان الاضطرار يخفف إثم بعضها وهي ثلاثة: الكفر والقتل والزنى'' (المدخل الفقهی العام)۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت رفع گناہ کی حد تک ہوتی ہے، مسقط ضمان نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اصول یہ ہے کہ: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" اب اگر کوئی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے شخص کا کھانا مجبوراً کھالیتا ہے تو اسے قیمت ادا کرنی ہوگی۔

۱۳۔۱۴۔ حاجت بھی محرمات کی اباحت میں موثر ہوتی ہے اور فقہاء نے اسے ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے، چنانچہ اس ضمن میں اصول یہ ہے:

''الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' (المدخل الفقهی العام)

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے حاجت بھی ضرورت کی طرح موثر ہوتی ہے، پوری امت کی حاجت ہو یا کسی خاص گروہ کی۔ جس طرح ''ضرورت'' کی وجہ سے شرعی سہولتیں حاصل ہوتی ہیں اسی طرح ''حاجت'' بھی ان کی اباحت میں موثر ہے، جیسے بیع سلم کی اجازت، نزول الحمام بالاجرۃ کی اجازت، اور عرف کی وجہ سے جو رعایت ہوتی ہے وہ بھی حاجت ہی کے تحت ہے۔

۱۵۔ یہ تاثیر ''ضرورت'' کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۱۶۔ بنیادی قواعد فقہیہ میں ایک اہم قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے، یعنی مشقت کی وجہ سے آسانی حاصل ہوتی ہے، اسلامی شریعت کی بنا یسر اور سہولت پر ہے، اس لئے جب شدید مشقت ہوگی تو آسانی پیدا کی جائے گی، اس قاعدے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں:

''يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر'' (سورۂ بقرہ: ۱۸۵)۔

''وما جعل عليكم في الدين من حرج'' (سورۂ حج: ۷۸)۔

البتہ مشقت معتبرہ وہ ہے جو عام حدود سے متجاوز ہو، کیونکہ طبعی مشقت تو کچھ نہ کچھ واجبات دینیہ میں موجود ہے۔

مذکورہ بنیادی قاعدے سے یہ اصول ماخوذ ہے: "الضرورات تبيح المحظورات" البتہ اس کے ساتھ دو اصولی قیود ہیں، "الضرورات تقدر بقدرها" اور "الضرورة لا تبطل حق الغير"۔

مذکورہ بنیادی قاعدے ہی سے یہ اصول بھی متفرع ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"۔

۱۸۔ امت کی اجتماعی حاجات اگر مشقت شدیدہ کے درجے میں پہنچ جائیں تو وہ یقیناً مبیح محظورات ہیں، کیونکہ حاجت کے سلسلے میں فقہاء نے جو قاعدہ مقرر کیا ہے وہ یہ ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"۔

اس قاعدے میں امت کی عمومی حاجت کا صراحتاً ذکر ہے، اور خاصہ سے مراد مخصوص جماعت کی حاجت ہے، ظاہر ہے جب کسی مخصوص جماعت کی حاجت مبیح محظورات بن سکتی ہے تو امت کی عام حاجت تو بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔

☆☆☆

ضرورت اورحاجت

مولانا سید اسرار الحق سبیلی

حاجت کے مواقع استعمال ومصداق:

فقہاء کے نزدیک حاجت کا مصداق ایسے امور ہوتے ہیں جن میں تنگی، حرج اور مشقت واقع ہو، لیکن فقہاء اس کا استعمال واعتبار ان ہی جگہوں میں کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو، چنانچہ ''اشباہ'' میں ہے:

''المشقة والحرج، إنما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا'' (الاشباہ والنظائر ۸۳)۔

ضرورت اورحاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان ایک فرق یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرم لذاتہ مباح ہوجاتا ہے اور حاجت کی بنا پر صرف محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے (اصول الفقہ لابی زہرۃ ۴۰)۔

دوسری بات یہ ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے، حاجت میں تنگی اور مشقت ہوتی ہے اور اس کی عدم رعایت سے ہلاکت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے، جبکہ ضرورت کا خیال نہ کیا جائے تو ہلاکت واقع ہوسکتی ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۴۸)۔

حاجت کو ضرورت کا درجہ:

محرمات کی اباحت جس طرح ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے، اسی طرح بعض دفعہ حاجت کی وجہ سے بھی بعض ممنوع اشیاء جائز ہوجاتی ہیں، چنانچہ قاعدہ ہے:

''الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة'' (الاشباہ لابن نجیم ۹۱، وللسیوطی ۱۶۹)۔

عموماً حاجت کو ضرورت کا درجہ مورد نص میں دیا جاتا ہے، جیسے بیع سلم، اجارہ اور استصناع وغیرہ کو خلاف قیاس نص کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن بعض جگہ ایسے معاملات میں بھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے کہ اگر ضرورت کا درجہ دے کر ان کو جائز قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کو بہت مشقت اور حرج وتنگی کا سامنا کرنا پڑے (الاشباہ والنظائر ۹۲-۹۱)۔

انفرادی واجتماعی حاجت:

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ سب ہی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے زراعت، تجارت اور منفعت کی حاجت تمام لوگوں کو شامل ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۵۰)۔

اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ چند لوگ ہی اس کے محتاج ہوتے ہیں جیسے خارش کی وجہ سے یا جنگ کے وقت مردوں کو ریشم پہننے کی حاجت (حوالہ سابق)۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت

مولانا محمد اظہار الحق

ضرورت اور حاجت دونوں لغت کی رو سے مترادف ہیں، البتہ اصطلاح شریعت اور فقہاء کے یہاں دونوں کے مواقع استعمال اور مصداق الگ الگ ہیں۔ ضرورت کا استعمال فقہاء کے یہاں اس خاص صورت میں ہوتا ہے کہ انسان کے نفس یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، جسے اکراہ کامل اور اکراہ ملجی سے تعبیر کرتے ہیں، حاجت کا استعمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں کہ سخت تکلیف اور مشقت شدید کا اندیشہ ہو، نفس یا کسی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اس کو اصول فقہ میں اکراہ قاصر اور اکراہ غیر ملجی سے موسوم کرتے ہیں۔

پھر محرمات شرعیہ دو قسموں پر ہیں۔ لعینہ، لغیرہ، پھر محرمات لعینہ دو قسموں پر ہیں، حق اللہ، حق العبد، اور لغیرہ کی بھی دو قسم ہیں۔ حق اللہ، حق العبد، یہ کل چار قسمیں ہوئیں جن کے احکام یہ ہیں:

(۱) حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل، جرح، زنا وغیرہ، اس میں اکراہ ملجی جو ضرورت اصطلاحیہ اور اکراہ غیر ملجی جو حاجت مصطلحہ ہے بہر دو صورت اس کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی۔ مکرہ کو رخصت نہیں دی جائے گی کہ قتل، جرح، زنا کا ارتکاب کر بیٹھے، حتی کہ اگر اس صورت میں اس نے صبر کیا اور مر گیا تو شہید ہو کر ماجور عند اللہ ہوگا۔

(۲) (الف) حرام لعینہ از قبیل حق اللہ مثلاً اکل میتہ، خنزیر، شرب خمر وغیرہ، اگر اکراہ ملجی ہوا جو ضرورت کا درجہ ہے تو اس صورت میں حفاظت نفس وعضو کی خاطر ان اشیاء محرمہ کو استعمال کرنا فرض ہوگا، مکرہ نے استعمال نہیں کیا اور مارا گیا تو گنہگار ہوگا، کیونکہ بحالت اضطرار یہ چیزیں "إلا ما اضطررتم" کی وجہ سے مباح ہوگئیں، اور فقہاء کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ "من أکرہ علی مباح یفترض علیه فعله" گویا تارک فرض ہوا اس لئے عاصی وآثم ٹھہرے گا، البتہ گنہگار اس وقت ہوگا جبکہ اضطراری حالت میں ان محظورات کے مباح ہوجانے کا علم رکھتا ہو، ورنہ جہل کی وجہ سے معذور قرار پائے گا اور مواخذہ اخروی سے بچ جائے گا، "إلا أنه إنما یأثم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة" (ہدایہ، ج ۳، ص ۲۳۲)۔

(ب) اگر اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت اصطلاحی کا درجہ ہے تو ان اشیاء مذکورہ وممنوعہ کا استعمال مباح نہ ہوگا، "لأن تناول هذه المحرمات إنما یباح عند الضرورة" (ہدایہ، ج ۳، ص ۲۳۲) ہاں اگر حبس وضرب کے ذریعہ اکراہ ہو، مگر اس سے نفس وعضو کے تلف ہوجانے کا ظن غالب ہو تو یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر ان اشیاء کی حرمت اٹھ جائے گی۔ "لو خیف علی ذلك بالضرب الشدید وغلب علی ظنه ذلك یباح له ذلك" (ہدایہ، ج ۳، ص ۲۳۲)۔

(۳) حرام لغیرہ از قبیل حق العبد مثلاً اتلاف مال الغیر وغیرہ (الف) اکراہ ملجی کی صورت میں مال غیر کا تلف کرنا مباح ہوگا۔ "لأن مال الغیر یستباح للضرورة وقد تحققت" (ہدایہ، ج ۳، ص ۲۳۲) "رخص في اتلاف مال الغیر إذا قیل له اتلف هذا وإلا أقتلك (نامی شرح حسامی، ص ۱۴۰) "ہدایہ" کی عبارت سے اباحت اور "نامی" کی عبارت سے رخصت ہی ہے اس کو اباحت سے تعبیر کر دیا گیا ہے، گویا اباحت بمعنی اجازت ہے، اصطلاحی اباحت نہیں۔ (ب) اس صورت میں اکراہ ملجی ہو جو کہ حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہیں ہوگی۔

(۴) حرام لغیرہ از قبیل حق اللہ مثلاً قتل الصید الحرم۔ قتل الصید في الإحرام، إجراء کلمة الکفر، فساد الصلوٰة والصوم وغیرہ۔

(الف) اکراہ ملجی کی صورت میں ان اشیاء کے ارتکاب کی رخصت ہوگی ان کی اباحت نہ ہوگی، یعنی ان اشیاء کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی، البتہ دفعاً للحرج ارتکاب کی رخصت مل جائے گی، مکرہ اس صورت میں صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور ومثاب ہوگا۔

(ب) صورت بالا میں اگر اکراہ غیر ملجی ہو جو حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ صورت اولیٰ میں نہ اباحت ہوگی نہ رخصت، بلکہ علی حالہ ممنوع ہوگا۔ صورت ثانیہ (الف) میں اباحت ہی نہیں، بلکہ اقدام فرض ہوگا اور (ب) میں بشکل ظن غالب تلف نفس وعضو اباحت ہوگی، صورت ثالثہ اور رابعہ کے (الف) میں رخصت ہو جائے گی جبکہ دونوں شکلوں کی (ب) میں رخصت بھی نہ ہوگی۔

مندرجہ ذیل اصول وقواعد پر مذکورہ بالا صورتیں متفرع ومنطبق ہوتی چلی جائیں گی، "الضرورات تبیح المحظورات. الحرج مدفوع. الضرر یزال" وغیرہ۔

ضرورت معتبرہ، حدود وشرائط:

ضرورت معتبرہ عند الفقہاء جو اضطرار کا نام ہے یہ ہے کہ اگر انسان ممنوع ومحرم کو استعمال میں نہ لاوے تو اس کی جان چلی جائے گی یا کوئی عضو تلف ہو جاوے گا، اس اضطراری حالت میں اشیاء ممنوعہ کا استعمال چند شرطوں کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے جن کا بیان آگے آرہا ہے۔ فالضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام" (الاشباہ، ص۱۰۸) ضرورت کے نیچے چار چیزیں اور ہیں ان کی تعریف وتوضاحت بھی ضروری ہے، حاجت یہ ہے کہ کسی شی محرم کو استعمال نہ کرنے سے ہلاکت تو نہیں ہوگی، البتہ مشقت شدیدہ اور سخت تکلیف پہنچے گی، عموماً اس سے اوامر میں رعایت وسہولت ملا کرتی ہے، ہاں ممنوع میں بھی اس کی تاثیر ہوتی ہے، اس لئے فرمایا گیا: "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" منفعت یہ ہے کہ کسی شی کا استعمال بدن انسان کو مفید تو ہو، لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، جیسے اطعمہ لذیذہ اور مقویات، اس کا اثر نہ ممنوعات میں ہوتا ہے اور نہ ماموارت میں، اگر اس قسم کی اشیاء جائز طریقوں سے میسر ہو جائیں تو استعمال کرے، ورنہ صبر سے کام لے۔ زینت، وہ امور ہیں جن سے بدن انسان کو کوئی تقویت نہ ملے، بلکہ محض تفریح کے درجہ میں ہوں، اس کا اثر کسی بھی درجہ میں احکام شرعیہ کے اندر نہیں پڑتا ہے، فضول وہ امر جو مباح اور زینت کی حد سے خارج محض ہوا وہوس ہو، ظاہر ہے کہ اس کی رعایت احکام شرعیہ میں کیا ہوتی اس سے احادیث میں ممانعت موجود ہے: من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه"، وغیرہ۔

شرائط: کسی حرام شی کا استعمال کرنا شرعاً تین شرطوں کے ساتھ درست ہے:

(۱) مستعمل کی حالت اضطرار کی ہو اس طرح کہ شی حرام کے استعمال نہ کرنے سے جان کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو، بلکہ حالات واسباب کے تحت خطرہ ہلاکت یقینی ہو یا مظنون بظن غالب۔

(۳) اس حرام کو استعمال کرنے سے جان کا محفوظ رہ جانا عادۃً یقینی ہو۔

یہ تینوں شرطیں حسب تصریح مفسرین آیات اضطرار سے مستفاد ہیں۔

ضرورت پر مبنی احکام درحقیقت وہ نصوص وشرعی قواعد سے استثنائی شکلیں ہوا کرتی ہیں جو مقاصد شرعیہ خمسہ کے تحت وجود میں آیا کرتی ہیں، کیونکہ دین، جان، مال، عقل ونسل کی حفاظت ہی احکام مشروع کئے جانے سے مطلوب ومقصود ہے۔ چنانچہ جان جب خطرہ میں پڑ جاتی ہے محض وہمی نہیں، بلکہ یقینی طور پر تو مردار، خنزیر، شرب دم وخمر وغیرہ تک مباح ہو جاتا ہے۔ "الضرورات تبيح المحظورات ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه" (الاشباہ، ص۸۵) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح بنا دیتی ہیں، اسی وجہ سے شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلے میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتار لینا اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کو زبان پر لے آنا جائز ہے، اور قانون قصاص کی تشریع بھی حفاظت جان کی خاطر ہوئی ہے، علی ہذا القیاس دین ومال، عقل ونسل کی حفاظت پر احکام شرعیہ دائر ہیں اور یہ بات عیاں ہے کہ احکام مشروعہ میں مصالح ضرورت، مصالح حاجت، مصالح منفعت کارفرما ہوا کرتے ہیں اور تمام ہی احکام ان مصالح ثلاثہ کے گرد گھومتے ہیں، گویا یہ مقاصد شریعت کی روح اور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔

عرف وعادات:

عرف:۔ "العرف ما تعارفه جهمور الناس وساروا على سواء كان قولاً أو فعلا أو تر كا"۔ (عرف وہ شی ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عمل درآمد کرنے لگیں، خواہ قول ہو یا فعل ہو یا ترک) (المدخل ص ۲۶۰)۔

علامہ شامی نے یوں تعریف فرمائی ہے: "العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول"۔ (عرف وعادت وہ امر ہے جو ذہنوں میں جم جائے جسے فطرت سلیمہ قبول کرلے) (رسائل ابن عابدین، ج ۲ ص ۱۱۴) اس کو تعامل ناس بھی کہا جاتا ہے۔

چونکہ اسلامی احکام کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف ورواج کو مٹا کر صحیح عرف قائم کرنا ہے، اس لئے اسلام نے محض کسی شی کے رواج پا جانے کو بنیاد نہیں بنایا البتہ وہ عادتیں جو اچھی تھیں ان کو برقرار بھی رکھا ہے اور اصلاح کی ضرورت تھی تو اصلاح وترمیم بھی کی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ عرف وعادت کو مستقل دلیل شرعی نہیں مانا گیا، بلکہ وہ مصلحت دفع مشقت سے متعلق جو اصول شرع ہیں انہی کا ایک حصہ ہے، چنانچہ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

"إن العرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا وهو في الغالب مراعاة المصلحة"۔

(از روئے تحقیق عرف کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں ہے، بلکہ اکثر وبیشتر مصلحت کی رعایت ہوا کرتی ہے) (علم اصول الفقہ ص ۹۱)۔

عرف کے معتبر ہونے کی چار شرطیں ملتی ہیں، (۱) عرف عام ہو، یعنی لوگ اپنی زندگی کے معاملات میں اس کا لحاظ کرتے ہوں، ایسا نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا اور کبھی چھوڑ دیا۔ (۲) بوقت انعقاد معاملہ وہ عرف قائم ہو، عرف متاخر جسے عرف طاری کہتے ہیں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۳) عرف تصریح کے خلاف نہ ہو، ورنہ عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۴) وہ عرف کسی نص شرعی کی نفی کرنے والا اور اس کا معطل کرنے والا نہ ہو، ورنہ وہ عرف فاسد کہلائے گا جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

"وإنما العرف غير معتبر في المنصوص عليه" (اشباہ، صفحہ ۹۴)۔

عرف اور عموم بلوی کا شرعاً اعتبار ہے اور ضرورت وحاجت سے اس کا تعلق سببیت ومسببیت کا اس طرح ہے کہ اس کے ذریعہ حرج کو دفع کیا جاتا ہے۔ "والحرج مدفوع" اور اس سے مشقت کا ازالہ کرکے سہولت لائی جاتی ہے، "والمشقة تجلب التيسير"، "والضرر يزال" جیسا کہ عرف اور تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دیا گیا ورنہ عقلاً بیع معدوم ہونے کی بنا پر ناجائز ہونا چاہیے، اور یہ ظاہر ہے کہ استصناع کی لوگوں کو حاجت ہے، عدم جواز کی صورت میں مشقت میں پڑ جائیں گے (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۵)۔

چنانچہ عسر وعموم بلوی کی وجہ سے بھی بہت سے احکام شرعیہ میں سہولت آجاتی ہے، مثلاً نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم مقدار میں لگ جاوے، یا غلیظہ درہم کی مقدار سے کم لگ جاوے تو عسر کی وجہ سے معاف ہے، اور ایسے کپڑے میں نماز صحیح ہے، اس قسم کی بیسیوں مثالیں کتب فقہ میں موجود ہیں۔

محرمات میں اباحت ورخصت:

"فإنهم قالوا لو أكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فإن قتله أثم؛ لأن مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غيره" (الاشباہ، ص ۸۵)۔ (فقہاء نے کہا ہے کہ کوئی شخص اگر دوسرے کے قتل پر قتل کی دھمکی دے کر مجبور کردیا گیا تو قتل غیر کی رخصت نہیں ملے گی، پس اگر اس نے غیر کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس کی اپنی جان کے قتل کا فساد دوسرے کے قتل کے فساد سے زیادہ خفیف ہے)۔

"من ابتلى ببليتين فليختر أهونهما"، اس اصل پر بھی دسیوں جزئیات متفرع ہیں کما في كتب الفقه، مذکورہ حرام لعینہ از قبیل حق العبد کے علاوہ دیگر محرمات میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت ہوتی ہے، ضرورت اصطلاحی جو اضطرار کی حالت ہے یا اپنے حدود وشرائط کے ساتھ جہاں بھی متحقق ہوگی وہاں اباحت ورخصت بھی پائی جائے گی، کیونکہ حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے، یہی ان کی اصولی تحدید ہوگی، گویا "الضرورات تبيح المحظورات" یہ قاعدہ اکثریہ اغلبیہ ہے، کلیہ نہیں ہے، اس سے محرمات لعینہ از قبیل حق العبد مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت وحاجت کی بنا پر شرعاً اباحت ورخصت ملتی ہے اس کی جزئیات بکثرت ہیں (دیکھئے:

الاشباہ:۸۵،۷۶)

ضرورت اضطرار کی خاص صورت ہے جس میں تلف نفس وعضو کا خطرہ ہوتا ہے اور حاجت جو اس سے کم تر درجہ ہے اس میں نفس وعضو کے تلف کا خوف تو نہیں مگر شدید تکلیف ومشقت کا اندیشہ ضرور ہوتا ہے، یہ دونوں اپنے حدود وقیود کی روشنی میں گو جداگانہ ہیں، اور محرمات کی اباحت کی وجہ سے بھی اباحت ورخصت محرمات میں دی جاتی ہے، گویا حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے، چنانچہ فقہاء کے یہاں قاعدہ مشہور ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" اس کی متعدد مثالیں کتب فقہ واصول میں موجود ہیں، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" یعنی حاجت ضرورت کے درجہ میں اتاردیا جاتا ہے، خواہ عام ہو یا خاص (اشباہ) حاجت ہی کی وجہ سے خلاف قیاس اجارہ کو اور بیع سلم کو اور استصناع کو جائز قرار دیا گیا ہے، ورنہ لوگ تکلیف ومشقت شدیدہ کے شکار ہوجائیں گے، جو "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (سورۂ حج: ۷۸) کے خلاف ہے۔ "يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" یعنی حاجت اصطلاحی والا شخص نفع دے کر قرض لے سکتا ہے جو کہ سود ہے مگر حاجت کی وجہ سے جائز ہے (اشباہ)۔

مثلاً حبس وضرب سے اکراہ واقع ہوا جو کہ اکراہ غیر ملجی ہے اور حاجت کا درجہ ہے مگر اس سے ظن غالب نفس وعضو کے تلف کا ہو تو میتہ، خنزیر وغیرہ محرمات کی اباحت ہوجائے گی، جیسا کہ "ہدایہ" میں ہے: "لو خيف على ذلك بالضرب الشديد وغلب على ظنه ذلك يباح له ذلك" (ہدایہ، ج ۳،ص ۲۳۲) گویا یہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کردیا گیا۔

محرمات ومعاصی میں اباحت ورخصت پیدا کردینا یہ ضرورت ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ حاجت اصطلاحی سے بھی یہ تاثیر ہوجایا کرتی ہے، مثلاً کذب جو کہ ممنوع ہے دفع ضرر کی خاطر مباح ہے، اصلاح بین الناس، حرب، زوجہ، ان تین مواقع میں فقہاء نے کذب کی اجازت دی ہے جو اضطراری حالت نہیں ہے، محض دفع ضرر مقصود ہے، اسی طرح اپنے حق کی وصولیابی اور دفع ضرر کی خاطر رشوت کی شرعاً اجازت دی گئی ہے، کما ہو مصرح في كتب الفقه، اس طرح کی بلکہ حاجت ہی ہے۔

"الضرر يزال، المشقة تجلب التيسير، الحرج مدفوع"، وغیرہ قواعد وضوابط پر وہ سب جزئیات متفرع ہوں گی جہاں صرف حاجت پائی جاتی ہو، البتہ دفع ضرر مقصود نہ ہو، بلکہ جلب منفعت ہو تو پھر محظورات شرعیہ کے ارتکاب کی گنجائش نہیں ہوگی۔

علاج ومعالجہ کے باب میں بہت سے امراض ایسے ہیں جن میں جان یا عضو کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے جو ضرورت واضطرار کا درجہ ہے، یہاں حسب شرائط ثلاثہ جو تداوی بالمحرم کے لئے ہیں، علاج ومعالجہ کی رخصت مل جائے گی، کیونکہ جان کی حفاظت مقاصد شرع میں سے ہے، اگر محرمات سے شفا یقینی ہو یا معتبر طبیب اپنے تجربات کی بنیاد پر کہتا ہو کہ محرمات سے شفا جلدی ہوگی، حلال دواؤں سے بدیر صحت ہوگی جس میں جان کا بھی خطرہ ہوسکتا ہے، اس لئے یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر ان محرمات کے استعمال کی شرعاً اجازت مل جائے گی، جیسا کہ "المشقة تجلب التيسير" وغیرہ اصول ہے۔

اب رہا یہ امر کہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" وغیرہ اصول کے پیش نظر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے تو کیا یہ افراد واشخاص کی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات کو بھی شامل ہیں، علامہ ابن نجیم نے تصریح فرمائی ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتاردیا جاتا ہے وہ عام ہو یا خاص، اور ظاہر ہے کہ اجارہ کو حاجت عامہ کی وجہ سے، بیع سلم کا جواز حاجت مفالیس کے باعث، استصناع کا جواز حاجۃ الناس کی بنا پر ہوا ہے، اس جیسی جزئیات فقہیہ سے بھی یہ واضح ہوجاتا ہے کہ امت کی اجتماعی حالت اس درجہ پہنچ جاوے کہ بغیر محرمات کے ارتکاب کے پوری امت مشقت میں پڑجائے گی تو اصول وفروع کی روشنی میں محرمات کی اباحت واجازت ہوجائے گی۔

☆☆☆

ضرورت وحاجت کا تناظر فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی[1]

ضرورت:

۱۔ ضرورت ضرر سے مشتق ہے۔ضرورت کے معنی ''کتاب التعریفات'' میں اس طرح مذکور ہے: "الضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له"۔ (ضرر ایسے پیش آنے والے حادثہ پر بولا جاتا ہے جس کے سدراہ کا کوئی طریق نہیں ہوتا ہے) (قواعد الفقہ کتاب التعریفات، ص ۳۵۸)

"الضرورة ما لا بدله في بقائه" (کتاب التعریفات رسالہ واحدہ من قواعد الفقہ)۔(ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ انسانی زندگی کی بقا اس کے بغیر دشوار سے دشوار تر ہو)۔

حاجت:

۲۔ حاجت کے لغوی معنی ما یحتاج الیہ (جن چیزوں سے انسانی ضرورتیں وابستہ ہوں)۔

حاجت شریعت کی اصطلاح میں:

''الحاجة ما يفتقر إليه الإنسان مع أنه يبقى بدونه (کتاب التعريفات رساله واحده من قواعد الفقه)۔(حاجت کا اطلاق ایسی چیزوں پر ہوتا ہے جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے اور انسان اس کا محتاج ہوتا ہے، ہاں یہ الگ بات ہے کہ اس کے حصول کے بغیر بھی انسانی زندگی باقی رہ سکتی ہے گو کچھ دشواریوں ہی کا سامنا کرنا پڑے)۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کا باہمی تعلق اور فرق:

اس دفعہ ۳ میں دو چیزیں مطلوب اور مقصود ہیں: اول مرحلہ میں ہم ضرورت اور حاجت میں تعلق کیا ہے، اس کی وضاحت کریں گے، ثانیاً دونوں (ضرورت اور حاجت) میں کیا فرق ہے؟ اس پر روشنی ڈالیں گے۔

۱۔ ضرورت اور حاجت میں باہمی ربط کیا ہے، فقہاء کرام نے "المشقة تجلب التيسير" کے علاوہ مزید چار قواعد کا ذکر کیا ہے گویا مجموعی طور پر پانچ ہیں۔ علامہ ابن نجیم نے ایک اور کا اضافہ کیا ہے، گویا اب کل چھ ہوئے، ان قواعد کو اساس اور بنیاد کا مقام حاصل ہے۔ مصطفی زرقاء مشہور فقیہ ہیں، فرماتے ہیں:

''قواعد أساسية كالأركان في المذاهب هي ستة قواعد'' (قواعد كليه ماخوذة من المدخل الفقهي العام، ص ۱۲) (بنیادی قواعد واصول کو مذاہب فقہ میں ارکان کا مقام حاصل ہے وہ چھ ہیں)۔

وہ پانچ قواعد جو علامہ ابن نجیم حنفی سے قبل وضع کئے گئے ہیں، ان قواعد کی مقام اساسیت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

''بني الاسلام على خمس، والفقه على خمس'' (الاشباه والنظائر للسيوطي، ص ۸)

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اور فقہ کی بنیاد بھی پانچ چیزوں پر ہے، علامہ ابن نجیم نے جس قاعدہ کا اضافہ فرمایا ہے وہ ہے "لا ثواب إلا بالنية" دیکھئے: (الاشباہ والنظائر علامہ ابن نجیم حنفی ص ۲۹)۔

من جملہ ان چھ قواعد میں قاعدہ: "المشقة تجلب التيسير" بھی ہے، اس قاعدہ سے بہت سارے قاعدے متفرع ہوتے ہیں جس کو ہم مناسب موقع پر بیان کریں گے۔ من جملہ قواعد متفرعہ ایک "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" ہے۔

---

[1] مفتاح العلوم، بھیونڈی، مہاراشٹر

حاجت اور ضرورت میں باہمی ربط کیا ہے اور حاجت ضرورت کے مقام ومرتبہ میں اتار دیا جاتا ہے، وہ حاجت کی وضاحت کیا ہے خصوصی حاجت یا عمومی حاجت، ان جملہ پہلو پر غور کرنے سے قبل حاجت اور ضرورت کی مزید تشریح ملاحظہ فرمایئے۔

مصطفی زرقاء "مدخل فقہی عام" میں فرماتے ہیں: "الضرورة أشد دافعا من الحاجة۔ فالضرورة ما يترتب علی عصيانها خطر. كما في الإكراه الملجي وخشية الهلاك جوعاً" (قواعد كليه مع شرح ماخوذة من مدخل فقهي عام ص ۵۳)۔ (ضرورت کو دفع کرنے کی زیادہ ضرورت ہے حاجت کے مقابلے میں، کیونکہ ضرورت کے عدم دفع پر خطرہ کا اندیشہ ہے جیسا کہ ملجی کے اکراہ کے وقت بھوک کی وجہ سے ہلاک کا جبکہ خوف ہو۔

حاجت کی دونوں قسموں کا حاصل: ...... حاجت خواہ عمومی ہو یا خصوصی دونوں ضرورت کی طرح ہیں۔ یعنی جس طرح ضرورت کی بنا پر بہت سی حرام چیزیں حلال اور بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہوجاتی ہیں اسی طرح حاجت عمومی یا خصوصی کے پیش نظر بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہوجاتی ہیں۔

حاجت اور ضرورت کا فرق

حاجت اور ضرورت میں دو اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

شیخ مصطفی زرقاءؒ فرماتے ہیں:

۱۔ ضرورت کی بنا پر جو محظورات مباح قرار دیئے جاتے ہیں اس میں یہ عموم ہوتا ہے کہ خواہ یہ اضطراری ضرورت فرد واحد کے لئے ہو یا کسی جماعت کے لئے ہو، ہر ایک کے لئے ان محظورات سے جو مباح قرار دیا گیا ہے، فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

برخلاف حاجت کے کہ اس میں استثنائی صورت اسی وقت موثر ہوگی جبکہ حاجت کا تعلق جماعت سے ہو، کیونکہ ہر ہر فرد کی حاجت مختلف ہوتی ہے اور شریعت کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم نافذ کرے، رہا ضرورت میں ہر ہر فرد کے لئے اباحت تو نادر اور شاذ کی بنا پر ہے اس کا وقوع کم ہوتا ہے، بایں وجہ اس میں ہر ہر فرد کے بارے میں رخصت کا حکم مذکور نافذ فرمایا۔

۲۔ حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اور محظور کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے، یہ اسی وقت تک ہے جب تک ضرورت اور مانع در پیش ہے۔ "وإذا زال المانع عاد الممنوع" (اور جب مانع زائل ہوجائے تو ممنوع لوٹ آئے گا) یعنی اضطراری کیفیت کے زائل ہونے کے بعد محظور اشیاء کی محظوریت اباحت کے بعد لوٹ آئے گی اور اس رخصت سے صرف مضطر ہی فائدہ اٹھائے گا، برخلاف حاجت کے، حاجت کی بنا پر جو چیز ثابت ہوتی ہے اس سے محتاج اور غیر محتاج دونوں کے لئے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

دوسری بات حاجت میں یہ ہے کہ حاجت گرچہ نص کے مخالف اور متصادم نہیں ہوتا ہے، لیکن قواعد عامہ اور قیاس کے خلاف ہوتا ہے، اور مزید یہ کہ حاجت کی بنا پر جو رخصت عمل میں آتی ہے وہ دائمی ہوتی ہے خواہ حاجت ہو یا نہ ہو (قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل الفقہی العام ص ۵۴)۔

مذکورہ بیان سے حاجت اور ضرورت میں فرق واضح ہوگیا، نیز مذکورہ تفصیل سے ایک تیسری بات معلوم ہوئی۔ شیخ مصطفی احمد زرقاءؒ فرماتے ہیں:

حاجت خاصہ اور عرف خاص میں فرق ہوگیا، کیونکہ عرف خاص اہل عرف ہی پر منحصر ہوتا ہے (حوالہ سابق)۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

اللہ تعالیٰ نے ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے میتہ اور خون اور گوشت کو حرام قرار دیا ہے اگرچہ خون اور مردار میں تفصیل ہے جو یہاں مقصود نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں مذکورہ اشیاء کی حرمت بیان کرتے ہوئے کلمہ "انما" کا استعمال فرمایا ہے جو حصر کے لئے آتا ہے جو نفی اور اثبات کے معنی کو ثابت کرتا ہے اور یہاں پر حصر سے مراد محرم اور حرام کردہ چیزوں کا حصر ہے اور اس کا پتہ خاص طور سے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے اس کو آیت حلت کے بعد بیان کیا ہے۔ ارشاد باری ہے: "يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقنا كم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۲) جو علی الاطلاق اباحت کا فائدہ دیتی ہے۔ غرض کہ

مذکورہ سابقہ آیت میں اللہ نے چار چیز کی حرمت بیان فرمائی ہے:

مردار کا استعمال، خون کا استعمال، خنزیر کا گوشت، غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ایک شخص ایسے مقام میں ہے جہاں کھانے پینے اور خورد ونوش کا کوئی انتظام نہیں ہے اور مذکورہ اشیاء میں سے تمام یا کچھ موجود ہے اور بھوک کی شدت ہے کہ جان سے ہاتھ دھو لینے کا خطرہ ہے، جان بچانا یہ خود بہت بڑی ضرورت ہے، میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اس سے بڑی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے تو ایسے موقع پر کیا کیا جائے۔ شریعت نے کہا کہ اس اہم ضرورت کی تکمیل کے لئے یہ حرام چیزیں تمہارے لئے حلال ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ میں ہر پیش آمدہ ضرورت کا اعتبار ہے، لیکن چونکہ حرمت والی اشیاء بدرجہ مجبوری مباح کی گئی ہیں، اور شرعی اصول یہ ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات" کہ جو چیزیں ضرورتاً ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں، لہذا ان حرام اشیاء کا استعمال زندگی باقی رہنے کے بقدر ہی کی جاسکتی ہے، جیسا کہ قرآن کریم کے لفظ "غیر باغ ولا عاد" سے سمجھ میں آتا ہے۔ مزید تفصیل آئندہ کے دفعات میں ذکر کئے جائیں گے۔

رخصت کے اقسام:

رخصت کی مختلف لوگوں نے مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ ملا محب اللہ بہاری نے چار قسم اور علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے سات قسم اور علامہ ابن نجیم نے بھی سات سبب ذکر فرمائے ہیں۔ ہم ہر ایک کو بیان کریں گے۔ اول مرحلہ میں ہم (مسلم الثبوت، ثانیاً الاشباہ والنظائر للسیوطی اور ثالثاً الاشباہ والنظائر علامہ ابن نجیم حنفی) کی ذکر کردہ صورتیں ذکر کریں گے۔

ملا محب اللہ بہاری "مسلم الثبوت" میں چار قسم رخصت کی ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں: رخصت یہ ہے کہ عذر کی بنا پر عسر اور تنگی کو یسر اور آسانی سے بدل دے۔

۱۔ رخصت یہ ہے کہ حرمت اور حرمت کا حکم باقی رہنے کے باوجود مباح قرار دیا جائے، مثلاً کلمہ کفر کا زبان پر اکراہ کے وقت جاری کرنا، لیکن اس رخصت میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اور اگر موت ہو جائے تو ماجور ہوگا۔

۲۔ حکم عذر کے زائل ہونے تک موخر ہو جائے، عذر زائل ہونے کے بعد حکم پھر لوٹ آئے۔ جیسے مریض اور مسافر کا رمضان شریف کے مہینہ میں افطار کرنا۔ اگرچہ اس میں بھی اصل پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے جبکہ ضرر کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر ضرر کے اندیشہ کے باوجود عزیمت پر عمل کرتا ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے تو گنہگار ہوگا۔

۳۔ وہ احکام جو پہلی امتوں پر نافذ کی گئیں تھیں امت محمدیہ سے وہ احکام منسوخ کر دیئے گئے ہیں، مثلاً موضع نجاست کا کاٹنا (بنی اسرائیل پر اللہ تعالیٰ نے یہ حکم لاگو کر دیا تھا کہ اگر نجاست کپڑا یا بدن پر لگ جائے تو اس کے پاک کرنے کا ایک طریقہ ہے کہ موضع نجاست کو کاٹ ڈالو)۔

۴۔ حرمت کی مشروعیت فی الجملہ باقی ہو، لیکن عذر کی بنا پر ساقط ہو گیا۔ اس قسم کا نام رخصت اسقاط رکھتے ہیں۔ مثلاً میتہ کی حرمت کا ساقط ہونا مضطر کے لئے۔

علماء نے اخیر دو قسموں کو رخصت مجازی کہا ہے۔ (دونوں قسموں میں ذات ہی میں تغیر ہو گیا ہے) (مسلم الثبوت، ص ۷۴)۔

علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ تخفیفات شرع سات ہیں:

۱۔ تخفیف اسقاط، مثلاً جمعہ، حج، عمرہ اور جہاد کا ساقط ہونا عذر کی وجہ سے۔

۲۔ تخفیف تنقیص، مثلاً قصر۔

۳۔ تخفیف ابدال، مثلاً وضو اور غسل کا بدل تیمم، اور قیام فی الصلوٰۃ کا بدل قعود اور اضطجاع۔

۴۔ تخفیف تقدیم، مثلاً جمع بین الصلاتین ایام حج میں، اور زکوٰۃ کا سال گزرنے سے قبل ادا کرنا، اور صدقہ فطر کا رمضان ہی میں ادا کر دینا۔

۵۔ تخفیف تاخیر، مثلاً جمع بین الصلاتین، جمع تاخیر کے ساتھ ایام حج میں، اور رمضان کا موخر ہو جانا مریض اور مسافر کے لئے۔

۶۔ تخفیف ترخیص، مثلاً شراب کا پینا لقمہ اتارنے کے لئے اور نجاست کا کھانا دوائی کے لئے۔

۷۔ تخفیف تغییر، مثلاً نماز کا مشہور و معروف طریقہ کا بدل جانا حالت خوف میں۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۸۲)

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود وشرائط وضوابط:

وہ ضرورت جو شریعت میں معتبر ہیں اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے، باقی اس کے شرائط اور ضوابط کیا ہیں یہ بھی تقریبا باختصار مذکور ہو چکے ہیں۔

۱۔ شریعت میں جو چیزیں ضرورت میں ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں، لہٰذا بقدر ضرورت سے تجاوز کی اجازت نہ ہوگی، ورنہ گنہگار ہوگا، جیسا کہ قرآن کریم کے "ولا عاد" کے لفظ سے سمجھ میں آتا ہے جو ایک فقہی اصول کی تائید کرتا ہے۔

۲۔ جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے اور جس کی بنا پر محظور مباح ہوجاتا ہے اس میں غیر کا حق تلف نہ ہو، لہٰذا اگر غیر کا حق تلف ہوگیا ہو تو ضمان لازم ہے۔ "الاضطرار لا یبطل حق الغیر" خواہ اضطرار کی صورت میں ہو یا اکراہ کی صورت میں۔ شیخ مصطفی احمد زرقاء نے دونوں باتیں پیش کی ہیں (دیکھئے قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل فقہی العام)۔

۳۔ جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے، اس کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس امر میں تمام لوگ یا کوئی جماعت یا کسی شہر کے افراد مبتلا ہوں تو اس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے، شرعی اصول "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۴۔ ضرورت وہ معتبر ہوگی جبکہ اس امر میں تنگی دشواریاں اور مشقتیں پیش آئیں تو اس وقت معاملہ میں وسعت ہوتی ہے، بصورت دیگر اس کو ضرورت ہی شمار نہیں کیا جائے گا، شرعی اصول "الأمر إذا ضاق اتسع" اسی بات کی رہنمائی کررہا ہے (مجموعہ قواعد الفقہ)۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم دراصل نصوص اور شریعت میں استثنائی صورت ہی کے ساتھ خاص ہوتی ہیں، اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔

۹۔ لوگوں کا حرج اور تنگی میں مبتلا ہوجانا اور ایسی تنگی کہ جان جانے کا خطرہ ہو، خواہ اضطراری صورت کے ساتھ ہو یا اکراہ کی صورت ہو، اس کا بیان بھی ماقبل میں گزرا۔ یا حاجت کو دفع نہ کیا جائے تو انسان معاشی تنگی میں الجھ کر رہ جائے اور خدا کی شہادت سے بھی غافل ہوجائے تو شریعت نے ضرورت کا درجہ دیا ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے۔

عرف اور عادت:

''العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة'' (الاشباہ والنظائر، ص ۱۵۰) (عادت نام ہے ایسے امور متکررہ کا جو انسانی نفوس میں مستقر اور پیوست ہوجائے اور یہ پاکیزہ ذوق سلیم الطبع کے نزدیک محبوب ومقبول بھی ہوں)۔

''کتاب التعریفات'' میں ہے: "العرف ما استقرت النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول" (عرف یہ ہے کہ انسانی نفوس میں وہ جم جائے اور صاحب عقل وفہم اس پر شاہد ہوں اور پاکیزہ ذوق بھی اس کو قبول کرتا ہو)۔

عموم بلویٰ: ...... عموم بلویٰ وہ ہے جس کی حقیقت ہر خاص وعام پر واضح ہوتی ہے۔ مثلاً زنا کی حرمت ربوا کی حرمت اور محرم الامہات (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۲۲)۔

عرف اور عموم بلویٰ: ...... ضرورت کی بنا تیسیر اور تخفیف پر ہے اور عموم بلویٰ کی بنا پر جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں اس میں بھی تیسیر وتخفیف ہی مقصود ہوتی ہیں، اسی وجہ سے علامہ ابن نجیم حنفی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں "المشقة تجلب التيسير" کے تحت اسباب تخفیف سات ذکر فرمائی ہیں، جس میں نمبر ۶ پر عسر اور عموم بلویٰ کا تذکرہ کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے تیسیر وتخفیف کی بنیاد پر ہے۔

عرف اور ضرورت ...... یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف مستقل اصول ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا لیکن باوجود اس کے اس کا تعلق ضرورت سے ہے یا نہیں، اس بارے میں فخر الاسلام علامہ بزدوی کی ایک عبارت (کا ترجمہ) نقل کرتے ہیں جو انھوں نے "باب ما تترك به الحقيقة" میں بیان فرمایا ہے:

''جن چیزوں کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے وہ پانچ قسموں پر مشتمل ہے:

۱۔ کبھی عادت اور استعمال کی دلالت کی بنا پر حقیقت سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

۲۔ کبھی حقیقت سے صرف نظر اور ترک کرنے کی وجہ فی نفسہ لفظ کی دلالت ہوتی ہے۔

۳۔ کبھی حقیقت سے صرف نظر اور ترک کرنے کی وجہ سیاق (آئندہ) کلام ہوتا ہے۔

۴۔ کبھی حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جس کا تعلق بذات خود متکلم سے ہوتا ہے۔

۵۔ کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

یہ پانچ قسمیں مکمل ہوئیں۔

عرف اگرچہ مستقل دلیل ہے اور ضرورت کے تحت نہیں ہے، اس کے باوجود دونوں کا تعلق یسر اور تخفیف ہی سے ہے، اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ دونوں کی اصولی حیثیت جب جداگانہ ہے تو نفس تخفیف وتیسیر میں دونوں شریک وسہیم کیونکر ہو سکتے ہیں، کیونکہ ہر ایک کے اعتبار بدلے ہوئے ہیں، دونوں میں جداگانہ رشتہ الگ نوع کا ہے اور سہامت وشرکت کا رشتہ الگ نوع کا ہے۔

آخری بات:

عرف جس قاعدہ سے متفرع ہے وہ خود اسی اصلیت کے اعتبار سے ایک دوسرے قاعدہ سے ثابت ہے، اس عرف کے حجت ہونے کے بارے میں قاعدہ ہے: "استعمال الناس حجة يجب العمل بها" (لوگوں کا عمل حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے) یہ قاعدہ فقہیہ مذکورہ متفرع ہے قاعدہ خامسہ "العادة محكمة" سے اور اس میں عادت عرف کے معنی میں ہے (مدخل) اور خود اس قاعدہ کی اصلیت حضرت عبداللہ بن سعودؓ کا قول ہے:

"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"، (جس کو مسلمان اور اہل اسلام اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہی ہے)۔

"کتاب التعریفات" میں حسن کی تعریف "کسی چیز کا موافق طبع رونما ہونا" سے کیا ہے، جیسے فرحت ومسرت، یا ایک شی کا صفت کمال کے ساتھ متصف ہونا، یا حسن نام ہے ایسی چیزوں کا جو مدح سے تعلق رکھتا ہو، اس کا حاصل حسن سے یسر اور سہولت کا معنی ثابت کرنا ہے، لہٰذا اس وجہ سے بھی عرف کا تعلق ضرورت سے یسر کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔

عرف اور عموم بلوی میں فرق مراتب:...... عرف وعادت مستقل ایک اصول کی حیثیت سے متعارف ہے، ضرورت کے تحت اس کا وقوع نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا، باقی رہا عموم بلوی تو اس بارے میں بات گذر چکی ہے، مختصراً یہ ہے کہ علامہ ابن نجیم نے اسباب تخفیف کے چھٹے نمبر پر عسر اور عموم بلوی ہی کا ذکر کیا ہے اور اسباب تخفیف کو "المشقة تجلب التيسير" کے تحت ذکر فرمایا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عوم بلوی مستقل دلیل نہیں ہے، بلکہ ضرورت ہی کے تحت اس کا ذکر ہوتا ہے۔

۱۴۔ چند صورتوں میں حاجت، ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:...... ان چند صورتوں کی وضاحت سے قبل ان بارے میں جو اصل ہے اس کا ذکر اول مرحلہ میں اولی اور انسب ہے۔ اس بارے میں اصول یہ ہے "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"۔

۱۵۔ محرمات میں اباحت کا اثر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ حاجت میں بھی پایا جاتا ہے، علاج ومعالجہ کا تعلق حاجت سے ہے

تفصیل یہ ہے کہ کشف عورت حرام اور ناجائز قرار دیا ہے تو قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ حرمت کا حکم ہر وقت رہے، خواہ کوئی بھی صورت ہو۔ لیکن قیاس خفی اور استحسان کی بنیاد پر علاج ومعالجہ کے موقع پر کشف عورت کو جائز قرار دیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد وضوابط:

ضرورت سے متعلق سب سے اہم قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے۔ اس کے علاوہ جو قواعد ہیں سب کے سب اسی سے متفرع ہیں، اس کا معتبر ومستند ہونے پر دلیل قرآن کریم اور حدیث نبوی ہیں۔ قرآن کریم میں اللہ جل مجدہ کا ارشاد ہے: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (سورۂ بقرہ: ۱۸۵) (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ یسر اور نرمی کا برتاؤ کرنا چاہتا ہے اور سختی اور تنگی کو پسند نہیں کرتا ہے)، دوسری جگہ فرمایا "وما جعل عليكم في الدين من

حرج" (سورۂ حج:۷۸) (اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کو آسان بنا کر پیش کیا ہے۔ مشکل بنا کر پیش نہیں کیا ہے)، ارشاد نبوی ہے: "ان اللہ تعالیٰ وضع عن أمتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ" (اللہ نے میری امت سے خطا اور بھول چوک کو درگذر فرما دیا ہے اور ان چیزوں کو بھی جس پر وہ مجبور کئے جائیں)۔

اب قاعدہ مذکورہ "المشقة تجلب التیسیر" کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسی مشقت کا شکار ہو جائے جو نصوص کے خلاف ترخیص وتخفیف کا داعی ہو، گویا وہ مشقت حدود عادیہ سے متجاوز ہو، جس کا برداشت کرنا انسان کے لئے مشکل ہو، عام مشقت مراد نہیں ہے جو زندگی کو خوش گوار بنانے کے لئے عبادات کے ادا کرنے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے، کیونکہ اس قدر مشقت کا جدا ہونا تو ممکن بھی نہیں ہو سکتا۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ مشقت جو حدود عادیہ سے تجاوز کر جائے تو اس میں تسہیل وتخفیف ہو جاتی ہے، اسی بنیاد پر حالت مرض میں اور حالت سفر میں رخصت اور یسر کا حکم نافذ فرمایا، چنانچہ بعض چیزوں کو بالکل ساقط کر دیا، مثلاً نماز جمعہ، اور بعض چیز کو موخر کر دیا، مثلاً روزہ، کیونکہ سفر میں غیر معمولی مشقتوں اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ایسی صورت میں اگر تخفیف وترخیص نہ ہو تو حرج عظیم لازم آئے گا اور حرج شرعاً مدفوع ومرفوع ہے، نیز بکثرت مقامات اور مواضع میں عرف کا معتبر ہونا اسی قاعدہ کی بنیاد پر ہے، لیکن یہ جب ہے کہ یہ عرف نصوص سے متصادم نہ ہو، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہ کرنے میں حرج عظیم کا سامنا کرنا پڑے گا جو شرع میں محبوب نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ قاعدہ صرف اضطراری حالت میں یسر اور سہولت ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے، بلکہ مذکورہ قاعدہ کا تعلق حرج اور عسر سے بھی ہے، اسی وجہ سے اس قاعدہ سے جو قاعدے متفرع ہیں ان میں ایک وہ قاعدہ بھی ہے جو عسر اور تنگی اور حاجت کو ضرورت کے قائم مقام ثابت کرتا ہے۔ (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) ماخوذ (مدخل فقہی العام)

۱۷، ۱۸۔ حاجت شدیدہ مقام ضرورت میں:

اس میں کوئی شک نہیں کہ حاجت شدیدہ کو ضرورت کا مقام ومرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اس یسر میں یا تو تمام افراد آئیں گے یا کوئی جماعت یا کسی شہر والے، حاجت کی خصوصی فہرست میں اسی صورت کو فقہاء نے شمار کیا ہے، خاص اور حاجت خاص سے مراد ہر ہر فرد کے لئے علاحدہ علاحدہ یسر ہوا ایسا نہیں ہے، کیونکہ ہر فرد کی حاجت جداگانہ ہے، غرض کہ حاجت کا تعلق اجتماعی صورت کے ساتھ خواہ تمام افراد ہوں یا کوئی مخصوص جماعت، انفرادی حاجت کو ضرورت کا مقام ومرتبہ نہیں دیا جا سکتا، تفصیلی بیان ماقبل میں گذرا (مدخل فقہی العام)۔



ضرورت وحاجت۔ تحقیق وتحدید

مولانا نعیم اختر قاسمی

ضرورت وحاجت، قواعد کلیہ وضوابط۔ تحقیق وتحدید:......ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کلیہ اوران کی اصولی تحقیق وتحدید تو بڑا پتہ ماری کا م ہے، پھربھی فقہائے کرام نے حتی الامکان اس گتھی کو سلجھانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

ضرورت:......اس سلسلہ میں ہم علامہ ابن نجیم مصری کی مایہ ناز تالیف ''الاشباہ والنظائر'' کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(۱) "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورت ممنوع کو مباح کردیتی ہے)۔

(۲) "ما أبیح للضرورۃ یقدر بقدرھا"۔ (جو چیز بربنائے ضرورت مباح قراردی گئی ہو وہ ضرورت ہی کے بقدر مباح ہوگی)۔

(۳) "الضرر لا یزال بالضرر" (ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا)۔

(۴) "یتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام" (ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا، جب کہ ضرر عام کا ازالہ مقصود ہو)۔

(۵) "درء المفاسد اولی من جلب المصالح" (مفسدہ کو دور کرنا تحصیل مصلحت سے اولیٰ ہے)۔

(۶) "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" (حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے)۔

حاجت:......اس سے متعلق ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

شروط الحاجہ:......(۱) "إن لا یعود اعتبارھا علی الأصل بالإبطال" (یہ ہے کہ اس کا اعتبار کرنے میں اصل شرعی کا ابطال لازم نہ آئے)۔

(۲) "أن تکون الحاجۃ قائمۃ لا منتظرۃ" (حاجت فی الحال موجود ہو آئندہ اس کا اندیشہ نہ ہو)۔

(۳) "أن لا یکون الأخذ بمقتضی الحاجۃ مخالفا لقصد الشارع" (مقتضائے حاجت کے اختیار کرنے میں شارع کے مقصد کی مخالفت نہ ہو)۔

الحدود:......"الحاجۃ تقدر بقدرھا" (حاجت کا اعتبار بقدر حاجت ہی ہوگا)۔

"الحاجات غیر المحدودۃ لا تر تب فی الذمۃ" (حاجات غیر محدود ذمہ میں مرتب نہ ہوں گی)۔

"تقدیم الحوائج بعضھا علی بعض" (بعض حاجات کو بعض پر مقدم کرنا)۔

اثر الحاجہ:......"الاستثناء من القواعد الشرعیۃ" (قواعد شرعیہ سے استثناء)۔

"الأخذ بالأعراف والعادات"۔ (عرف وعادت کا اعتبار)۔

"إباحۃ المحظور للحاجۃ وکذلك ما حرم سدا للذریعۃ" (حاجت کی وجہ سے ممنوع چیز کی اباحت اور ایسے ہی وہ چیز جو بطور سد ذریعہ حرام کی گئی ہو)۔

"اعتبار الشبہات فی درء الحدود" (حدود کی دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار)

مراتب خمسہ:...... علامہ ابن ہمام صاحب "فتح القدیر" فرماتے ہیں کہ یہاں پانچ مراتب ہیں۔ضرورت،حاجت،منفعت،زینت اور فضول۔

ضرورت:...... جو اس حد کو پہنچ جائے کہ اگر حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاکت یقینی ہو اور یہ مبیح حرام ہوتی ہے۔

حاجت:...... جیسے بھوکا آدمی اگر کھانا نہ پائے تو وہ زندہ تو رہ سکتا ہے مگر پریشانی اور مشقت لاحق ہوگی۔یہ مبیح حرام نہیں،البتہ حالت صوم میں مبیح فطر ہوتی ہے۔ جیسے گیہوں کی روٹی اور بکرے کے گوشت کی خواہش۔

زینت:...... جیسے حلوا اور مٹھائی کی خواہش۔

فضول:...... جیسے حرام اور مشتبہ چیز کا استعمال،یہ حرام ہے۔

حاجت خاصہ وعامہ:...... حاجت کبھی تو بعض افراد یا ایک گروہ یا بعض قوم تک محدود ہوتی ہے،مثلاً ایک معین پیشہ والے،اس کو اصطلاح اصول میں حاجت خاص سے تعبیر کرتے ہیں،یا وہ حاجت پوری نوع انسانی کو عام ہو اور عام مصلحتوں مثلاً کاشتکاری،صناعت،سیاست عادلہ وغیرہ سے متعلق ہو اس کو حاجت عامہ کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کونسی حاجت ہے،جو کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے،عامہ یا خاصہ یا دونوں۔

اس سلسلہ میں جاننا چاہیے کہ دونوں ہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔خاصہ کی مثال جیسے مجاہدین کے لئے دارالحرب میں رہتے ہوئے بقدر ضرورت مال غنیمت کے استعمال کا جواز،اسی طرح خارش دور کرنے کے لئے ریشم کا استعمال اور عامہ کی مثال جیسے اجارہ کی مشروعیت جب کہ معقود علیہ یعنی نفع معدوم ہوتا ہے،اسی طرح صلح کی مشروعیت جبکہ اس کے اندر غیر کے مال کو غیر مشروع طریقہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔

خلاصہ الجوابات

(۱) لغۃ: ماخوذ ہے ضرر سے جو نفع کی ضد ہے۔اصطلاحاً: وہ امور جن پر مصالح خمسہ کا مدار ہو۔

(۲) لغۃ: اس کا اطلاق محتاجی اور محتاج الیہ پر ہوتا ہے،اصطلاحاً: وہ امور جو مصالح خمسہ کے معاون ہوں۔

(۳) فرق: ضرورت حرام لعینہ کے اندر اور حاجت حرام لغیرہ کے اندر موثر ہوتی ہے،ضرورت کے فقدان سے مصالح خمسہ فوت ہوتے ہیں اور حاجت کے فقدان سے ضرر و مشقت لاحق ہوتی ہے۔ربط: حاجت ضرورت کا تکملہ ہے۔

(۴) ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔

(۶) تاثیر اباحت و رخصت کی حد تک ہوتی ہے۔

(۷) ضرورت کا وجود فی الحال ہو،حرام کے استعمال کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو،عذر بھرپور ہو،اساسیات دین کی خلاف ورزی نہ ہو،ضرورت سے زیادہ استعمال نہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) عرف،عموم بلویٰ،اکراہ،جہل،نسیان،سفر،نقص وغیرہ۔

(۱۰) اصول ہیں مگر مستقل نہیں۔

(۱۱) اساسیات دین کے علاوہ تمام محرمات کے اندر موثر ہوتی ہے۔

(۱۲) فی الجملہ اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

(۱۴) جب کہ اس کے اندر کوئی مصلحت ہو۔مثال: اجارہ،سلم،استصناع۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں۔

(۱۶) صحیح ہے۔

(۱۷) حاجت خاصہ وعامہ دونوں کا حکم ایک ہے۔



ضرورت وحاجت

مولانا فضل الرحمن رشادی [1]

ضرورت: ...... کوئی شخص شدت بھوک یا پیاس کی وجہ سے اس حالت کو پہنچ جائے (اور حلال چیز موجود نہ ہو) کہ اگر وہ حرام چیز کو نہیں کھائے گا تو یقینی طور پر ہلاک ہوجائے گا، یا خطرہ کی اس منزل تک پہنچ جائے گا جس کے بعد موت یقینی ہے، ایسی صورت میں حرام اشیاء کا استعمال اس کے لئے مباح ہوگا، اسی طرح ایک آدمی کو کھاتے ہوئے نوالہ حلق میں اٹک گیا اور پانی قریب میں موجود نہیں ہے یا پانی تک پہنچنے سے پہلے اس کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو اس شخص کو سامنے رکھی ہوئی شراب پی کر لقمہ پیٹ سے اتارنا جائز ہے۔

حاجت:

حاجت کی مثال سخت بھوکے آدمی کی طرح ہے، کھانا نہ ملنے کی صورت میں ہلاک ہوجانے کا خطرہ تو نہیں ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوجائے گا، حاجت کی وجہ سے حرام چیز حلال تو نہیں ہوتی مگر شرعاً کچھ سہولتیں ملتی ہیں۔

ضرورت اور حاجت دونوں میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے، فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کا خطرہ یقینی ہے اور حاجت میں ہلاکت کا خطرہ نہیں، ضرورت کی بنا پر محرمات میں اباحت ہوتی ہے، اور حاجت میں یہ حکم نہیں، ہاں بعض صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے، فقہی اصول ہے "الضرورات تبیح المحظورات" اسی لئے اگر کسی شخص کو اکل میتہ اور شراب پینے پر مجبور کردیا گیا اور اسے دھمکی دی گئی کہ عمل نہ کرنے کی صورت میں نظر بند یا قید کردیئے جاؤ گے یا تمہیں سخت مارا جائے گا تو اس کے لئے ممنوعات کا استعمال جائز نہ ہوگا، ہاں اگر جان کا خطرہ ہو یا اپنے کسی جزء بدن کے کاٹ دیئے جانے کا اندیشہ ہو تو ممنوع کا استعمال اس کے لئے مباح ہوگا۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کے احکام حسب ذیل ہیں:

۱۔ ضرورت سے صرف گناہ کی نفی ہوتی ہے، اور حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔

۲۔ ضرورت سے کبھی حرمت زائل ہوجاتی ہے۔

۳۔ بعض صورتوں میں صرف اجازت کی حد تک ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔

۴۔ بعض صورتوں میں وجوب کی حد تک ضرورت کی تاثیر ثابت ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

۱۔ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو۔

۲۔ دوسرے یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو، بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر یقینی جیسا ہو۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو، ان تینوں شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہائے امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے (جواہر الفقہ جلد ثانی ص ۳۰)۔

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی الگ الگ اصول ہیں ان کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے، نص صریح کی موجودگی میں عموم بلوی کا کوئی اعتبار نہیں، ہاں البتہ اس کی

---

[1] اننت پور، آندھرا پردیش

وجہ سے تخفیف وہاں ہوتی ہے جہاں کوئی نص شرعی نہ ہو۔

نجاست غلیظہ بقدر درہم اور نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم ہو تو اس کے ساتھ نماز کی اجازت عموم بلوی ہی کی وجہ سے ہے، اسی طرح شرع میں عرف کا بھی اعتبار ہے، منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں، ہاں جہاں شرعی نص نہ ہو عرف معتبر ہوگا۔

"وإنما العرف غير معتبر في المنصوص عليه" عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہے، شریعت میں عمل کثیر کی تعیین نہیں ہے، لہذا اسے عرف کے حوالہ کیا گیا، اگر دیکھنے والا نمازی کی حرکت کو دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ نماز نہیں پڑھ رہا ہے تو اس کی نماز فاسد ہے۔

اموال ربویہ کے کیلی یا وزنی ہونے میں جہاں شرعی صراحت نہ ہو عرف کا اعتبار کیا جائے گا، جہاں کسی چیز کے ناپے جانے والی یا تولے جانے والی ہونے کا واضح ثبوت شریعت میں موجود ہو تو وہاں عرف نظر انداز کردیا جائے گا۔

۱۱۔ اصولی اعتبار سے ضرورت کی بنا پر تمام محرمات میں اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے، مگر ان میں سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

حقوق العباد معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے۔ عیب کی وجہ سے خرید کردہ چیز کی واپسی، خیار بیع اور حجر مع اپنے سارے انواع وفروع کے، حق شفعہ، اجارہ، بیع سلم ان سب میں شریعت کی عطا کردہ سہولت ورخصت پائی جاتی ہے۔

اصولی اعتبار سے محرمات کی اباحت تو صرف ضرورت ہی میں ہوتی ہے، البتہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حاجت ہی کے پیش نظر اجارہ کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے، بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے، غریبوں کی حاجت اور ان سے تنگی دور کرنے کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے۔

آرڈر دے کر جو چیزیں بنائی جاتی ہیں اور اس کے لئے پہلے ہی قیمت مقرر کردی جاتی ہے، یہ بھی دراصل غیر موجود پر عقد بیع ہے، چونکہ لوگوں کو اکثر حاجت رہتی ہے، عدم جواز کی صورت میں حرج وتکلیف ہے، ازالہ اور کثرت حاجت کے پیش نظر ہی اس کے جواز کا حکم لگایا گیا ہے۔

ایک شخص کو قرض ملنا مشکل ہے اور کوئی دینے پر آمادہ نہیں ہے، تو وہ صاحب المال سے اس وعدہ پر قرض لے سکتا ہے کہ میں ہر دن نفع کا کچھ حصہ آپ کو ادا کرتا رہوں گا اور آپ کا قرض بھی واپس کردیا جائے گا، تو یہ شکل اگرچہ کہ ناجائز ہے مگر مشقت شدیدہ کے پیش نظر استقراض بالربح کی علماء نے اجازت دی ہے۔

"مجمع فتاوی" میں مذکور ہے کہ اپنا جائز حق حاصل کرنے اور اپنے اوپر آنے والے ظلم کو روکنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے جیسے حق شفعہ میں شرکت رکھنے والا آدھی رات میں طے شدہ خرید وفروخت پر واقفیت کے باوجود صبح سویرے گواہی دیتے ہوئے کہتا ہے کہ بیع کا علم تو مجھے اب ہوا ہے، ورنہ عین ممکن ہے کہ اس کا حق مارا جائے۔

اسی طرح وہ لڑکی جس کا نکاح غیر ولی نے کیا ہو، درمیان رات میں اچانک بالغ ہوگئی اور چونکہ طے شدہ نکاح کے فسخ کا اسے اختیار (خیار بلوغ) حاصل ہے، صبح کو کہتی ہے کہ خون تو میں اب دیکھ رہی ہوں (حموی علی الاشباہ)۔

حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد واشخاص کی شخصی حاجتوں تک کے لئے ہی محدود نہیں ہے، بلکہ امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

عرف وعموم بلوی اور اسباب ضرورت

مولانا محمد عارف مظہری

عرف وعموم بلویٰ:

عرف کا اعتبار علماء حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مسلم ہے اور انھوں نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کے قول "ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ أمر حسن" سے اس کا ثبوت حاصل کیا ہے، اسی لئے علماء مالکیہ وحنفیہ نے کہا کہ "إن الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی اور سرخسی ''المبسوط'' میں فرماتے ہیں: "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" پس عرف اصول استنباط میں سے ایک اصل ہے اور جو عرف کتاب وسنت کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہو جانے کو مستلزم ہو، جیسے شرب خمر اور اکل ربا پر عرف قائم کر لینا تو اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

(اصول الفقہ لابی زہرۃ ۲۵۵)۔

اسی وجہ سے خصوصاً حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل میں عرف کی تبدیلی کی بنا پر مختلف علاقوں اور زمانوں میں الگ الگ احکام لگائے جاتے ہیں، بلکہ خود امام صاحب اور صاحبین کے درمیان بہت سے اختلافات عرف ورواج ہی کی تبدیلی کا نتیجہ ہیں، عموم بلویٰ کے معتبر ہونے کی بھی روح وہی ہے جو عرف کے معتبر ہونے کی ہے کہ جب کسی چیز پر ابتلاء عام ہو جائے تو اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے، مالکیہ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں۔

ضرورت کے موثر ہونے کے مواقع:

ضرورت کی بنا پر اباحت اور رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی، بلکہ اگر وہ محرم شی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی ہو تو اس وقت ضرورت کو ترک کر کے اس کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے قتل پر مضطر ہو تو اس کو اپنی جانِ گنوا دینا اس کے قتل سے بہتر ہے اور یہاں اس کی ضرورت کا لحاظ نہ ہوگا (الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۵۔۸۶)۔

اسباب ضرورت:

ضرورت کے اسباب ومحرمات میں مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے خارج تمام چیزیں شامل ہوں گی، فقہاء نے ان میں خصوصیت سے سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں: سفر، مرض، اکراہ، نسیان، عسر، عموم بلویٰ، جہالت اور نقص (الاشباہ والنظائر ۸۱۔۷۵)۔

حقوق العباد ومعاملات میں اباحت کا حصول اور ضرورت وحاجت کا مقام:

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ اضطرار میں غیر کے مال کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور معاملات میں تو ضرورت ہی نہیں، بلکہ حاجت جو ضرورت سے ادنیٰ درجہ رکھتا ہے اس کا بھی اعتبار کرتے ہوئے جائز قرار دیا گیا ہے اور وہ حاجت اس حد تک ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے (علم اصول الفقہ للخلاف ۲۱۰)۔

تو جب حاجت کے تئیں معاملات میں یہ رعایت ہو تو ضرورت میں تو بدرجہ اولیٰ یہ جائز ہوگا، چنانچہ ''اشباہ'' میں ہے:

''حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتا ہے، خواہ عام ہو یا خاص، اور اسی سبب سے حاجت کے تحت اجارہ خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے''

(الاشباہ والنظائر ۹۲)۔

اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ حاجت معاملات میں بھی ضرورت کے درجہ میں اور اس کے قائم مقام ہوجاتی ہے، وہ حاجت عام ہو یا خاص۔

انفرادی واجتماعی حاجت:

حاجت اور ضرورت کبھی خاص ہوتی ہے اور اس کا تعلق کسی خاص فرد یا طبقہ سے ہوتا ہے اور کبھی یہ عام ہوتی ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۲۵۰-۲۵۱)۔

فقہاء کے یہاں ایسی صراحتیں موجود ہیں کہ افراد واشخاص کے لئے بھی حاجت معتبر ہے، ایسی صورت میں عموم حاجت کا اعتبار ظاہر ہے کہ بڑھ کر ہوگا، اس لئے کہ "الضرر العام یدفع بالضرر الخاص" یعنی ضرر عام تو ضرر خاص کے تحقق کے باوجود معتبر ہوتا ہے تو عام حالات میں اس کا معتبر ہونا ظاہر ہے۔

خلاصہ

(۱) عرف وعموم بلوی مستقل اصول ہیں۔

(۲) رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی، بلکہ ان میں ہوتی ہے جہاں محرم شی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی نہ ہو۔

(۳) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۴) محرمات کی اباحت حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

(۵) جب کسی معاملہ میں شدید حرج لاحق ہوجائے۔

(۶) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ بعض حاجات ضرورت بن جاتے ہیں۔

(۷) ان دونوں کے قواعد کلیہ کی مکمل تحدید ممکن نہیں، ضروری قواعد لکھ دیئے گئے ہیں۔

(۸) یہ تاثیر انفرادی واجتماعی دونوں حالتوں میں معتبر ہوتی ہے۔

☆☆☆

حاجت شرعی کے حدود وشرائط

مولانا محمد اقبال قاسمی

حاجت کا لغوی مفہوم:...... حاج حوجا، محتاج ہونا، ضرورت مند ہونا، حاجت جمع ہے حاج وحاجات وحوائج. احوج الیہ. افتقر وجعلہ محتاجا. محتاج بنانا (المنجد صفحہ ۱۶۰، بیروت)۔

حاجت کا شرعی مفہوم:......"الموافقات" میں ہے: "حاجت وہ چیز کہلاتی ہے جس کی طرف احتیاج وسعت پیدا کرنے اور حرج وتنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو مصلحت کو فوت ہونے کی صورت میں عموماً حرج اور مشقت کا سبب بنتی ہے اور اس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے مکلف کو فی الجملہ تنگی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے" (الموافقات ۲/۱۰۔۱۱)۔

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

(الف) ضرورت کی بنیاد ایسے امور پر ہوتی ہے جس کو کرنا ذمہ داری سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے ضروری اور لازم ہے، ترک فعل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، جبکہ حاجت کی بنیاد توسع اور تسہیل پر ہوتی ہے جس کو ترک کرنے کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔

(ب) وہ استثنائی احکام جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں، وہ عموماً ایک متعین وقت کے لئے مباح ہوتے ہیں اور وہ نص صریح کے بالکل متصادم اور مخالف ہوتے ہیں، اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ عموماً دوام اور استقرار کی صفت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں، محتاج اور غیر محتاج سب اس سے مستفید ہوتے ہیں، نیز نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے، بلکہ عام شرعی قواعد کے مخالف ہوتے ہیں۔

ان دونوں کا باہمی ربط اور تعلق یہ ہے کہ ضرورت کا لفظ حاجت کی جگہ استعمال کر دیتے ہیں، نیز کبھی کبھی وہ احکام جو حاجت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ ان احکام کے مماثل ہوتے ہیں جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے، نیز تاخیر واجب اور ترک واجب کی اجازت ہوجاتی ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ۲۷۳۔۲۷۴)۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کی بنا پر بہت سے احکام شرعیہ میں رخصتیں دی جاتی ہیں۔

حاجت کے حدود وشرائط:

حاجت کا مفہوم ضرورت سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ حاجت کی رعایت نہ کرنے پر تنگی، مشقت اور حرج کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ضرورت کی عدم رعایت پر جان یا عضو کو خطرہ اور سخت ضرر لاحق ہوجاتا ہے، اسی لئے ضرورت حکم شرعی کی مخالفت پر زیادہ ابھارنے والا ہے اور اس کا درجہ حاجت سے بہت زیادہ اعلیٰ وارفع ہے، مگر اس کے باوجود ضرورت ہی کی طرح حاجت بھی احکام کے بدلنے اور رخصت ملنے میں موثر ہے، لہذا حاجت کی وجہ سے ایک ناجائز چیز جائز ہوجائے گی اور واجب کو چھوڑنا، نیز واجب میں تاخیر جائز ہوگا، چاہے وہ حاجت عام ہو یا خاص، اصول فقہ کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے: "الحاجة العامة او الخاصة تنزل منزلة الضرورة" (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ۲۶۱)۔

حاجت عامہ: وہ اشیاء ہیں جن کے تمام ہی لوگ اپنے اپنے مصالح عامہ (زراعت، صنعت تجارت اور سیاست) میں محتاج ہوں، جیسے سلم، اجارہ، وصیت، جعالہ، حوالہ، کفالہ، ثلث، مضاربت، قرض وغیرہ۔

حاجت خاصہ: وہ اشیاء ہیں جن کی طرف احتیاج عام لوگوں کی نہ ہو، بلکہ ایک شہر، ایک متعین حرفت وصنعت والے یا چند متعین افراد یا فرد واحد اس کا محتاج ہو، جیسے جنگ اور جہاد میں ریشم کو پہننا، تداوی کی غرض سے ستر کو دیکھنا، یا گواہی دیتے وقت، منگنی کرتے وقت پڑھنے اور پڑھانے کے وقت چہرہ کا کھولنا وغیرہ۔

(۱) حاجت کو معتبر قرار دینے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے، مثلاً جان اور روح کی حفاظت ضرورت ہے اور عزت ووقار کی حفاظت حاجت ہے، اسی وجہ سے نجاست کا استعمال حرام ہے، لیکن اگر ضرورت جان کو بچانے کے لئے ناپاک چیز استعمال کرنے کی طرف داعی ہو تو حاجت کا اعتبار کئے بغیر ضرورت کی وجہ سے نجاست کا استعمال جائز ہوگا۔

(۲) حاجت فی الحال موجود ہو، آئندہ حاجت کا انتظار نہ ہو، مثلاً سفران اعذار میں سے ہے جس کی وجہ سے نماز میں قصر جائز ہوجاتا ہے، لہذا جب تک سفر شروع نہ کیا جائے قصر جائز نہ ہوگا۔

(۳) مقتضاء حاجت پر عمل شارع کے قصد کے خلاف نہ ہو، مثلاً اجارہ کی مشروعیت عوام کی حاجت کی وجہ سے ہے، لہذا ایسے امور سے اجتناب ضروری ہوگا جن سے شریعت نے منع کیا ہے، چنانچہ نوحہ، گانا، فلم اور ہر وہ چیز جس کی منفعت حرام ہے اس پر اجرت لینا جائز نہ ہوگا، اسی طرح کوئی شخص سفر اس لئے کرے کہ نماز میں قصر یا رمضان میں کھانے پینے کی اجازت مل جائے گی ناجائز اور حرام ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۵۲ تا ۲۵۴) اگرچہ قصر اور افطار کی رخصت مل جائے گی۔

(۴) عام اور اصلی حکم شرعی کی مخالفت پر ابھارنے والا امر حرج اور غیر معتاد مشقت کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو۔

(۵) حاجت متعین ہو، یعنی مقصود حاصل کرنے کے لئے حکم اصلی کی مخالفت کے علاوہ کوئی جائز اور مشروع طریقہ نہ ہو۔

(۶) حکم استثنائی کو اختیار کرنے میں اوسط درجہ کے شخص کا اعتبار ہو۔

مذکورہ شرائط جب پائے جائیں گے تو ایک ناجائز چیز بھی جائز ہوجائے گی، لیکن جو صرف حاجت کی وجہ سے جائز ہوگی وہ بقدر حاجت ہی جائز رہے گی اور حاجت سے تجاوز جائز نہ ہوگا (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ۲۷۵)۔

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، حاجت عام ہو یا خاص، اور علاج ومعالجہ کا تعلق حاجت ہی سے ہے، لہذا شارع نے علاج ومعالجہ کے باب میں بھی شرعی رخصت دی ہے۔



ضرورت وحاجت

مولانا محمد شہباز عالم ندوی

ضرورت کی تعریف:

......ضرورت لغت میں ہر طرح کی بدحالی، محتاجی اور جسمانی تکلیف کو کہتے ہیں، ضرورت ''ضر'' سے ماخوذ ہے، یہ نفع کی ضد ہے، بہ قول جرجانی یہ ایسی ابتلاء کا نام ہے جس کا کوئی مداوا نہ ہو سکے۔ (القاموس المحیط ۵۵۰)

اصطلاحی ضرورت:

اصطلاح فقہ میں ضرورت ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جو انسانوں کی زندگی کو برقرار رکھنے اور دنیا وآخرت میں فلاح اور کامیابی کے لئے لازمی ہوں، اس کی حیثیت انسانی زندگی کی بقا کے لئے لازمی ہوتی ہے، ورنہ زندگی دشوار گزار ہو جائے اور مقصد حیات یکسر فوت ہو جائے اور آخرت میں ناکامی اور نعمت خداوندی سے محرومی کا سبب ہو۔ (الموافقات للشاطبی ۲/۵)

ضرورت سے مراد:

ضرورت کا استعمال فقہاء کے یہاں اکراہ کی یا ایسی کوئی صورت حال درپیش ہو کہ اسے کم از کم غالب گمان ہو جائے کہ مصالح خمسہ، یعنی اپنا دین وعقل، اور مال وعزت وآبرو میں سے کوئی بھی خطرہ میں پڑ جائے یا اس کی اصلیت، مفقود ہو جائے تو حرام چیز مباح اور جائز ہو جاتی ہے، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

''اگر وہ اسی حالت پر صبر کرتا رہے تو اس سے اکراہ کی صورت ختم نہ ہو تو اس کے فوراً بعد کھا لینا درست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار پختہ رائے اور غالب گمان پر ہے نہ کہ دھمکی کی صورت میں'' (بدائع الصنائع)۔

ضرورت شرعی جس کی بنا پر ''محظورات'' کی اجازت دی جاتی ہے وہ یہی ہے کہ انسانی نظام حیات مختل ہو جانے کا خطرہ ہو، جیسے مخمصہ کی حالت ہے، ہندیہ میں ہے: ''حاکم وقت نے کسی کو گرفتار کیا یہ کہہ کر کہ یا تو شراب کو پی لو ورنہ تمہیں قتل کر دیا جائے گا، اب اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ اسے استعمال اس وقت کرے جبکہ ظن غالب ہو کہ اگر استعمال نہ کیا تو قتل کر دیا جائے گا، اگر اس نے استعمال نہ کیا حتی کہ قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا'' (ہندیۃ ۵۹۱/۳)۔

ضرورت کا اعتبار:

ضرورت کا اعتبار ان مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے کیا جاتا ہے جن کی رعایت احکام شرعیہ کا اصل مقصود ہے، اور اس کی تکمیل اس وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو اور اس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو، یہ کیفیت درجہ یقین یا کم از کم ظن غالب کی حد تک پہنچ جائے، ایسے وقت ضرورت کا اعتبار کر کے محرمات کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے، ورنہ ضرورت کا اعتبار نہیں۔ ''بدائع'' میں ہے:

''مبتلا بہ کی غالب رائے یہ ہو کہ اگر اس نے اسی حالت پر صبر اختیار کیا تو یہ حالت اکراہ دور نہیں ہوگی تو اسے فی الفور کھا لینا درست ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار غالب رائے کا ہے'' (بدائع الصنائع ۱۷۶/۷)۔

ضرورت مواقع کے اعتبار سے مختلف ہوگی، ''ضرورت حیات'' یہ ہے کہ اس کے بغیر زندگی کا قیام وبقا ناممکن ہو جائے، ''ضرورت مال'' یہ ہے کہ اس کی رعایت کے بغیر اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ ''نسل ونسب'' کی ضرورت یہ ہے کہ اولاد کا تحفظ یا نسلی شناخت ممکن نہ رہے، ''عقل'' کی ضرورت یہ

ہے کہ ایسی اشیاء استعمال میں نہ لائی جائے جو عقل کو مفلوج کردیتی ہیں۔ (اصول الفقہ لابی زہرۃ ۳۴۷)

ضرورت رفع اثم یا رفع حرمت:

حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کا ذکر اور رفع اثم کا تذکرہ خود قرآن کریم میں واضح الفاظ میں موجود ہے۔

"انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم" (سورۂ بقرہ: ۱۷۳) (اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور، اور لہو، اور گوشت سور کا، اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا، پھر جو بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی، تو اس پر کچھ گناہ نہیں، بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے)۔

فقہی جزئیات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں "ضرورت" سے فائدہ نہ اٹھانے کی صورت میں گنہ گار بھی قرار دیا جاتا ہے، بعض اوقات اس کی حرمت ہی کو ختم کردیا جاتا ہے، جیسا کہ "احکام القرآن" میں ہے: "مردار کا کھانا مجبور کے لئے درست اس لئے ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا فرض ہے" (احکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵)۔

اس کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: "وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" (سورۂ انعام: ۱۱۹) یہاں آیت کریمہ میں حرمت سے اضطرار کا استثناء کیا ہے۔ ابن عربی لکھتے ہیں: حرمت حکم استثنائی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور مباح ہو جاتا ہے۔

ضرورت۔ اباحت کی حد تک

ضرورت وحاجت کی بنا پر بعض امور صرف مباح ہوتے ہیں۔ (اصول الفقہ للخلاف ۲۱۰)

اضطرار کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ اگر اس نے حرام چیز کا استعمال نہ کیا تو گنہگار ہوگا، ایسے وقت فقہاء حرام اشیاء کو استعمال میں لانا فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ مفسر جصاص لکھتے ہیں: "مضطر کے لئے مردار درست قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ مردار کا کھا لینا مضطر کے لئے فرض ہے اور ضرورت ممانعت کو زائل کردیتی ہے" (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۲۸)۔

ضرورت کی حدیں:

اگر کسی شخص کے سامنے ہلاکت جان یا عضو کا خطرہ ہو یا بھوک کی کیفیت میں مبتلا ہو اور ظن غالب ہو کہ اب یہ حالت دور نہیں ہو سکتی ہے یا تو وہ بھوکوں مر جائے یا استعمال کرے، ایسی حالت میں محرمات کی اجازت دی جائے گی اور اس کو رخصت ومباح قرار دیا جائے گا، لیکن اگر اس ضرر کا ازالہ اسی درجہ کے ضرر سے کیا جا رہا ہو تو اسے صبر کرنا ضروری ہوگا اور محرمات کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی، جن صورتوں میں مباح یا رخصت قرار دیا گیا ہے وہ "اکل میتہ" اور "کلمہ کفر" کہنا ہے (بدائع الصنائع ۷/۱۷۶)۔

یہاں دو صورتیں قابل غور ہیں، ایک یہ کہ "اکل میتہ" کو مباح قرار دیا ہے اور رخصت کے ذیل میں "کلمہ کفر" کا تلفظ مذکور ہے، ان دونوں صورتوں میں رخصت واباحت کے نتیجہ میں محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اس صورت میں بلا کسی تامل اور بلا تفصیل اجازت ہے، چونکہ ان شکلوں میں مصالح کی رعایت اور تکمیل مقصود ہے، کسی کے لئے ضرر یا کسی بھی حیثیت سے مفاسد نہیں پائے جاتے ہیں۔

لیکن ایک تیسری صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک پہلو اس میں جلب منفعت کا ہے تو دوسرا مضرت کا اندیشہ جس کی وجہ سے اس پر عمل درست نہیں ہے۔

ضرورت کی شرطیں:

ضرورت کے تحقق کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

(۱) ضرورت کا وجود یقینی ہو چاہے جانی ہلاکت کا مسئلہ ہو یا مالی ہلاکت کا، احساس خطرہ یقین یا ظن غالب کے درجہ تک پہنچ گیا ہو، اگر مستقبل

میں اس کے پائے جانے کا اندیشہ ہو تو اسے اضطرار کا درجہ حاصل نہ ہوگا۔ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: ''ضرورت بعینہ متیقن ہو، مستقبل میں متوقع نہ ہو، یعنی یقیناً ہلاکت جان کا خوف لاحق ہو یا تجربہ سے مال کے ضائع ہونے کا خوف غالب گمان ہو'' (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۳/ ۵۱۷)۔

(۲) محرمات سے بچاؤ کا کوئی دوسرا راستہ نہ ہو، اگر کسی مباح شی کا سہارا لینا چاہے تو اسے یہ اختیار حاصل نہ ہو، بلکہ محظور کا ارتکاب لابدی ہو۔

(۳) ایسی صورت حال درپیش ہو جو حرمت پر اقدام کا جواز پیدا کرتی ہو، مثلاً چلنے سے عاجز ہو جائے یا بیماری بڑھ جانے کا اندیشہ ہو یا بے عزتی کا خوف ہو تو ان صورتوں میں محرمات کا استعمال درست ہو جاتا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۳/ ۵۱۷)۔

(۴) حالت اضطرار میں کسی دوسرے کے لئے ذاتی مفسدہ عظیم نہ پایا جاتا ہو، جیسے زنا اور قتل نفس کہ فی نفسہ ان محرمات کے ارتکاب میں مفسدہ پایا جاتا ہے، لہذا یہ درست نہیں ہوگا (حوالہ سابق)۔

(۵) ضرورت جس حد تک ختم ہو جائے اور اس کی تکمیل ہو جائے اسی حد تک محرمات کا استعمال درست ہوگا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہوگی۔

(حوالہ سابق)۔

(۶) طبیب حاذق وعادل دوا کے طور پر حرام اشیاء کے استعمال کا مشورہ دے (حوالہ سابق)۔

ضرورت کے اسباب:

ضرورت کے اسباب ومحرمات میں وہ تمام چیزیں شامل ہوں گی جو مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے حارج ہوتے ہیں، فقہاء نے ان میں خاص طور پر سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں: سفر، مرض، اکراہ، نسیان، عسر اور ابتلائے عام، جہالت اور ساتویں قسم ''نقص'' اس کی بنا پر بھی مشقت پیدا ہوتی ہے اور ضرر کا اندیشہ رہتا ہے، اس لئے اسے بھی مستقل حیثیت دی گئی ہے۔



ضرورت معتبرہ کی حدود وشرائط

مولانا نسیم الدین قاسمی [1]

ضرورت معتبرہ کے حدود وشرائط وضوابط:

یہ ایک ناقبل انکار حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان کی تمام تر عظیم الشان مخلوقات میں انسان کو ایک خاص شرف بخشا ہے، اس لئے جن چیزوں کو اللہ نے حرام وممنوع قرار دیا ہے وہ پوری انسانیت کے مفاد کی خاطر اور بڑی حکمت پر مبنی ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ علیم وخبیر اور حکیم ہے ان کا کوئی حکم بے فائدہ نہیں ہوسکتا، وہ چیز انسان اور انسانیت کے لئے ضرر رساں ہیں اس وجہ سے حرام قرار دی گئیں۔

یہ چیزیں کبھی اس کے جسم کے لئے مضطر ہوتی ہیں کبھی روح کے لئے تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے انسانی جان کو بچانے کی خاطر ہر وہ حرام چیز جو اس کے لئے ضرر رساں ہے بقدر ضرورت استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت ہی نہیں، بلکہ لازم اور فرض قرار دیا ہے، کیونکہ انسانی جان ہر چیز پر مقدم ہے اور اس کے لئے کچھ حدود دو شرائط وضوابط ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ضرورت کا استحقاق ہو چکا ہے۔

حدود:......ضرورت معتبرہ جس کو قرآن ''اضطرار'' کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے اس کی حد قرآنی اشارات کی روشنی میں فقہاء کرام نے یہ متعین کی ہے کہ بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے، یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج، اگر چہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو، یہ صورتیں اضطرار کی حد میں داخل ہیں، صاحب ''نیل الاوطار'' کے بیان کے مطابق بعض مالکیہ کے نزدیک تین دن تک اگر بھوک یا مرض کی حالت میں زندہ رہ سکتا ہو تو اتنے دنوں میں انتظار کرنے کے بعد ہی محرمات کے استعمال کی اجازت ہوگی (عون المعبود ۳/۴۱، احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار ۲۳۴)۔

شرائط وضوابط:......ضرورت معتبرہ کے پانچ شرائط وضوابط ہیں جب یہ پائے جائیں گے تو سمجھا جائے گا کہ واقعی ضرورت یہاں پر متحقق ہے اور وہ یہ ہیں:

۱۔ اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو، خطرہ جان جانے کا ہو، معمولی تکلیف وبیماری کا یہ حکم نہیں ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز متبادل موجود نہ ہو، جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء اسی وقت ہے جبکہ کوئی دوسری حلال چیز موجود ومقدور نہ ہو۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یا اس ضروری کام کا ہو جانا عادتاً یقینی ہو، جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کھالینا اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے اگر کوئی دوا ایسی ہے کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں تو اس دوائے حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہیں ہوگا۔

اس کے ساتھ مزید دو شرطیں قرآن مجید میں اور مذکور ہیں:

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ ۵۔ اور وہ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے (معارف القرآن ص ۴۰۷، ج ۱)۔

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت استثنائی نہیں ہوتی بلکہ شرعی اصول اور قواعد شرعیہ کی روشنی ہی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک جزء اضطرار بھی ہے، اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن کریم نے واضح کر دیا ہے کہ اس وقت حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے، اس مضمون کے ساتھ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ارشادات آئی ہیں: ''إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه'' (سورۂ بقرہ: ۱۷۳)۔ (اللہ تعالیٰ نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا

[1] امام وخطیب مدنی مسجد، ارادلی اپارٹمنٹ الکنندہ کالکا جی دہلی

ہو، پھر بھی جو شخص بیتاب ہوجائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا) (بیان القرآن)۔

''فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم''۔ (سورۂ نحل: ۱۱۵)۔ (پھر جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہوجائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں رحمت کرنے والے ہیں)۔

''وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم'' (سورۂ انعام: ۱۱۹)۔ مذکورہ بالا آیات سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حالت اضطرار میں شریعت نے حرام چیز کے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

لیکن غیر اضطراری حالات میں حرام و ناجائز چیزوں کے استعمال کا حکم اس صراحت ووضاحت کے ساتھ قرآن کریم میں موجود نہیں ہے، نیز روایات حدیث سے بھی اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا، اس وجہ سے فقہاء امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا۔

مثلاً آپ ''علاج'' ہی کو لے لیجئے اس مسئلہ میں بعض بزرگوں کی رائے یہ ہے کہ بغیر اضطرار کے خواہ کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں، مباح ہی سے علاج کرانا ضروری ہے۔

ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے: ''إن اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم'' (بخاری)۔ (یعنی اللہ نے مسلمانوں کی شفاء اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہے)۔

لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جب انسان ضرورت کا شکار ہوجاتا ہے تو حرام اس کے لئے حرام رہ ہی نہیں جاتا ہے، بلکہ وہ مباح ہوجاتا ہے، اس لئے وہ حدیث کا مصداق نہیں بن سکتا، وہ اس مسئلہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کئے ہیں جو کہ حدیث کی معتبر کتابوں میں موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی تھی۔

مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں، جیسے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ حضور نے انہیں پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو اگرچہ ایک احتمال وہ بھی ہے۔

دوسرا مستدل جمہور فقہاء کا اس سلسلے میں جو ہے وہ عرفجہ ابن اسعد رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے جو کہ انہیں کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا، ان کی ناک کٹ گئی تھی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگوائی، مگر اس میں بدبو پیدا ہوگئی تھی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا، کیونکہ وہ سڑتا نہیں ہے (اخرجہ مسند احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی)۔

فقہاء ومحدثین نے اس حدیث کو معتبر تسلیم کیا ہے، حالانکہ سونے کا استعمال رسول اللہ نے مردوں کے لئے حرام فرمایا ہے۔

ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا اور فرمایا: ''هذان محرمان علی ذکور أمتی حلال لإناثهم'' (اخرجه نسائی، ابن ماجه، احمد، ابن حبان، تخریج ہدایه للزیلعی، ج۴، ص۵۵)۔ (یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں)۔

حضرت عرفجہ کے اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اضطراری حالت میں جبکہ تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے بھی استعمال کی اجازت ہے۔

چنانچہ یہ حکم شریعت کے اصولی قواعد ''الضرورات تبیح المحظورات'' (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنادیتی ہیں) کے قبیل سے ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی احکام وقواعد اور نصوص سے استثنائی نہیں ہوتی ہے، بلکہ مخصوص حالات میں ضرورت کے احکام خود مستقل اور اصولی حیثیت رکھتے ہیں۔

یوں بھی حضرت امام ابوحنیفہ کے اصول کے مطابق اگر غور کیا جائے تو آیت کریمہ ''الا ما اضطررتم'' کا ٹکڑا ضروری حالات میں خود اصالت کی حیثیت رکھے گا نہ کہ محض استثناء کی، اس لئے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک استثناء میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا تلفظ نہیں ہوتا، بلکہ استثناء کے بعد جس قدر مستثنیٰ منہ میں باقی رہ جاتا ہے صرف اس مقدار کا تلفظ ہوتا ہے، تو جب قرآن حکیم نے حرمت کے احکام کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اضطرار کا استثناء کیا تو استثناء کے اصول کے مطابق اضطراری حالت خود بخود اس سے خارج ہوکر اباحت کے ذیل میں مستقل درجہ حاصل کرگئی، اس طرح ضرورت سے متعلق مسائل استثناء کے ذیل میں آنے کے باوجود بھی مستقل اہمیت، کلیت اور اپنے فروع رکھتے ہیں (حسامی، ص ۸۲)۔ ☆☆☆

ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید

مولانا امیر عالم قاسمی

ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید:

اباحت ورخصت حقیقی ضرورت کی بنیاد پر دی گئی ہے، لہذا جس مقدار سے ضرورت پوری ہوجائے گی اس سے تجاوز "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت جائز نہیں، جیسے امام ابوحنیفہ وامام شافعی نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے زندگی کی آخری سانس اور رمق باقی رہ سکے، امام مالک اگر چہ یہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار کھاسکتا ہے جس سے بھوک دور ہوجائے، بلکہ بطور توشہ رکھ بھی سکتا ہے، مگر صاحب "احکام القرآن"، امام ابوحنیفہ وامام شافعی کے مسلک کو ان الفاظ میں راجح قرار دیتے ہیں: "والأقرب في دلالة إلا به ما ذكرناه أولا. لأن سبب الرخصة إذا كان الإلجاء فمتى ارتفع الإلجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال" (احکام القرآن لعلامۃ ظفر احمد عثمانی، ۱۲، ص ۱۲۴)۔

(پہلا قول (امام ابوحنیفہ وامام شافعی کا) جس کو ہم نے ذکر کیا ہے آیت کا مفہوم اس کے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ رخصت کا سبب مجبوری ہے، جیسے شی حلال موجود ہوتو میتہ کا کھانا جائز نہیں، کیونکہ حلال چیز کی موجودگی میں میتہ کھانے کی مجبوری درپیش نہیں، اسی طرح جس مقدار سے آخری سانس باقی رہ سکے اس سے زیادہ مجبوری نہ ہونے کے سبب سے جائز نہیں۔

قرآن کریم میں "غیر باغ ولا عاد الخ" اسی طرح "غیر متجانف لاثم" کی قید اسی لطیف نکتہ اور مصلحت کی خاطر لگائی گئی ہے کہ مقدار ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کرے ورنہ ارتکاب معاصی سے چھٹکارا ممکن نہیں۔

حقوق العباد ومعاملات میں ضرورت کا دخل:

باہمی حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنیاد پر اباحت ورخصت دی جاتی ہے، جیسے عرف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" خریدے تو عمارت کے ساتھ ساتھ جو چیز اس سے ملی ہوئی ہے وہ بھی بیع کے تابع ہوکر داخل ہوجاتی ہے اگر چہ بائع نے اس کا ذکر نہ کیا ہو اور مشتری اس کے لینے سے منع نہیں کرتا، مگر استحسان بالضرورۃ کی وجہ سے قیاس متروک ہوگیا۔ (رسائل ابن عابدین ۱۳۶)

غور کیجئے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور عمارت کے علاوہ ساری چیزیں بائع کا حق ہے اس کے باوجود بعض چیزیں عرف میں استحسان کی بنا پر بیع میں داخل مان لی گئیں۔

معلوم ہوا کہ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد ومعاملات میں بھی اباحت ورخصت دی جاتی ہے، علامہ ابوزہرہ فرماتے ہیں: "وأن مخالفة العرف الذي يعده الناس حسنا يكون فيه حرج وضيق" (اصول الفقہ ابوزہرہ، ص ۲۱۶)۔ (یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے)۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے دین میں حرج نہیں رکھا ہے)۔

اور چونکہ ضرورت کے اندر بھی یہی معنی متحقق ہے، اس لئے عرف کی طرح ضرورت میں بھی حقوق العباد ومعاملات میں رخصت دینی چاہیے۔

خلاصہ جوابات

(۱) ضرورت کے اسباب دو قسم کے ہیں، ایک عمومی واجتماعی نقطہ نظر سے، دوسرے انفرادی حیثیت سے، عمومی حیثیت میں دین، جان، عقل، نسل کی حفاظت آتی ہے، یہ اگر چہ فی الحقیقت مصالح حقیقیہ سے تعلق رکھتے ہیں، مگر ان چیزوں کو ضرورت کا مقام حاصل ہے، مثلاً دین کی حفاظت کے لئے جہاد کرنا فرض ہوجاتا

ہے تاکہ عام انسان بالخصوص مسلمان کفار ومشرکین باغیوں کے شروفساد سے بچ کر خوشگوار زندگی گزار سکیں اور اپنے مذہب پر فارغ دلی کے ساتھ قائم رہ سکیں، اس کے تقاضوں کی تکمیل کر سکیں۔

لہذا عمومی حیثیت سے ان کے تحفظ کی خاطر ضرورۃ اس پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی، انفرادی حیثیت سے اگر ضرورت کو دیکھا جائے تو اس کے مقتضی پر عمل کے لئے دائمی حالت اضطرار ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا: "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد الخ (یعنی اگر حالت اضطرار پیش آجائے تو اکل میتہ وغیرہ کی اجازت ہے)۔

ضرورت، خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی دونوں صورتوں میں شریعت اسلامیہ نے شی محرم کے استعمال کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کی مقرر شدہ حد سے تجاوز نہ کیا جائے۔

(۲) فقہاء کے اقوال "العادة محکمة" "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" وغیرہ کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عرف وعموم بلوی مستقل شرعی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت سے جاملتا ہے، کیونکہ دونوں کی بنیاد حرج وتنگی سے امت مسلمہ کو بچانا ہی ہے چنانچہ علامہ ابوزہرہ فرماتے ہیں: ''وأن مخالفة العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج وضیق''۔(اصول الفقه ابوزهره، ص ۲۱۶)۔(یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے)۔

(۳) ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام ہی محرمات کے حق میں ہوتی ہے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت "قد فصل لکم ما حرم علیکم إلا ما اضطررتم إلیه" (سورۂ انعام:۱۱۹) سے ثابت ہوتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو، خطرہ محض موہوم نہ ہو، بلکہ یقینی یا گمان غالب ہو، اور شی محرم سے جان بچا جانا بھی عادتاً یقینی ہو، آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضا کرتا ہے۔

لیکن یہ ذہن نشیں رہے کہ ضرورت کا دائرہ وہاں جا کر ختم ہو جاتا ہے جہاں کسی دوسرے انسان کی جان خطرے میں پڑ جاتی ہے، اور جہاں سے مذہبی عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں، مثلاً اپنی جان ومال بچانے کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں، اسی طرح ایسی محترم چیز کی حرمت وعظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلہ میں خود مبتلی بہ کی جان ومال کی کوئی حقیقت نہ ہو، مثلاً بھوک سے بچنے کے لئے نبی کی لاش سے (بالفرض اگر مل جائے) گوشت کھانا جائز نہیں، اسی طرح جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں۔ اصولیین کے اس قاعدے "الضرورات تتقدر بقدر الضرورة" سے ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید کا اشارہ ملتا ہے، یعنی ضرورت کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے اباحت ورخصت اتنی ہی مقدار میں حاصل ہوگی جس مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ وامام شافعی نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے فقط سد رمق ہو سکے، کیونکہ جان بچانے کی ضرورت اسی مقدار سے پوری ہو جاتی ہے اور "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد" والی آیت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ رخصت کا سبب اضطرار ومجبوری ہے، لہذا جب مجبوری مقدار مذکور سے پوری ہوگئی تو رخصت بھی ختم ہوگئی اگرچہ امام مالک توسعاً اتنی مقدار کھانے کی بھی اجازت دیتے ہیں، جس سے بھوک دور ہو جائے اور توشہ بھی جمع کر لے۔ ممکن ہے کہ ان کے پیش نظر مقدار مذکور ضرورت میں داخل ہو جس کے سبب انھوں نے مذکورہ حکم بیان فرمایا ہو۔

(۴) حقوق العباد ومعاملات دونوں ہی میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے، استحسان بالضرورۃ کی یہ مثال اس کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" کا خریدار ہو تو اس کی ملکیت میں وہ تمام چیزیں آجاتی ہیں جو اس دار سے ملی ہوئی ہوں، حالانکہ دار کے علاوہ ساری چیزیں اصولاً بائع کی ہونی چاہئیں مگر عرف عام میں چونکہ یہ چیزیں ضمناً داخل ہوتی ہیں عقد براہ راست ان پر واقع نہیں ہوتا، اس لئے عرف عام کی اس ضرورت کی بنا پر وہ چیزیں مبیع کے تحت داخل مان لی گئیں۔

نیز علامہ ابن نجیم مصری اپنی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں "الضرورات تبیح المحظورات" کا اصول بیان کرنے کے بعد تفریع کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وکذا اتلاف المال الخ۔

شارح ''الاشباہ والنظائر'' علامہ حموی اس کی مثال دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''کما إذا خافوا غرق السفینة لکثرة حملها فإنه یباح اتلاف المال۔(الاشباہ والنظائر، ص ۲۷۶، ج۱)۔

ضرورت وحاجت

مولانا محمد عابد الرحمن قاسمی

۱۔ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد وضوابط:

ضرورت وحاجت سے متعلق اصولیین نے جو قواعد وضوابط بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ "الضرورات تبيح المحظورات" (اصول الفقه،ص۲۹۹،الاشباه،ص۲۷۵،ج۱)۔ (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)۔

۲۔ "ما ابيح للضرورة يتقدر بقدرها" (الاشباه والنظائر،ص۲۷۶،ج۱)۔

(ضرورت کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہوتی ہے، اس سے زائد جائز نہیں)۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ ہے۔

"ما جاز لعذر بطل بزواله" (الاشباه والنظائر،ص۲۷۸،ج۱)۔

(عذر کی وجہ سے جو چیز جائز ہوتی ہے، عذر زائل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ جواز بھی ختم ہوجاتا ہے)۔

۳۔ "الضرر يزال" (الاشباه والنظائر،ص۲۷۳،ج۱)۔ (ضرورت ومشقت کو دور کیا جاتا ہے)۔

۴۔ "الضرر لا يزال بالضرر" (الاشباه والنظائر،ص۲۷۸،ج۱)۔ (ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جاتا)۔

۵۔ "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" (الاشباه والنظائر،ص۲۸۰،ج۱)۔

(ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے)۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ بھی ہے: "الضرر الكبير يدفع بالضرر اليسير" (اصول الفقه،ص۱۹۹)۔

(بڑا ضرر دفع کرنے کے لئے ہلکا ضرر گوارہ کیا جاسکتا ہے)۔

فائدہ: یہ قاعدہ پانچویں قاعدہ سے اعم مطلق ہے، کیونکہ ضرر کبیر اور ضرر یسیر دونوں ایک ہی آدمی میں جمع ہوسکتا ہے کہ قاعدہ خامسہ والے ضرر۔

۶۔ "إذا تعارض المفسدتان روعي اعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما" (الاشباه والنظائر، ص۲۸۶، ج۱) (جب دو مفسدے متعارض ہوجائیں تو ضرر اعظم کا لحاظ کیا جائے گا اور اس کو دفع کرنے کے لئے ضرر اخف کو اختیار کیا جائے گا)۔

۷۔ "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" (الاشباه والنظائر،ص۲۹۰،ج۱)۔ (دفع مفاسد مقدم ہے جلب منفعت پر)۔

۸۔ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"۔ (الاشباه والنظائر،ص۲۹۳،ج۱)

(حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص)۔

۹۔ "المشقة تجلب التيسير" (الاشباه والنظائر،ص ۲۴۵،ج۱)

(مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو لاتی ہے یعنی مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی ہوتی ہے)۔

"المشقة والحرج إنما يعتبران في موضع لا نص فيه". (الاشباہ والنظائر،ص ۱۴۷، ج۱)

(مشقت اور حرج اس جگہ قابل لحاظ ہوتے ہیں جہاں کوئی نص موجود نہ ہو)۔

۲۔حاجت،ضرورت،منفعت وغیرہ کا حکم:

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی "جواہر الفقہ" میں حاجت،ضرورت،منفعت وغیرہ کی جو تعریف اور درجہ بندی کی گئی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت مبیح محظورات ہے،حاجت مشقت شدیدہ میں تخفیف پیدا کرتی ہے،زینت مباح ہے،اور فضول ناجائز ہے۔(جواہر الفقہ ،ج۲،ص ۲۸)

۳۔امت کی اجتماعی حاجت بھی اباحت میں مؤثر ہے:

ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد کے ذیل میں ہم بیان کرآئے ہیں کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، چاہے عام ہو یا خاص، اس قاعدہ کی رو سے اگر امت اجتماعی طور پر مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس وقت اس اجتماعی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اباحت کا حکم دینا چاہیے۔

پس اجتماعی مشقت بھی مبیح محظورات ہوتی ہے، کیونکہ جب شخصی حاجات شریعت میں قابل لحاظ ہیں تو امت کی عمومی حاجات تو بدرجہ اولیٰ قابل لحاظ ہونی چاہئیں۔

☆☆☆

تمت

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ
جدید فقہی مباحث

عرف وعادت

شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار و اہمیت اور اس کے اصول وقواعد

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے آٹھویں فقہی سمینار منعقدہ مورخہ ۲۲-۲۴/اکتوبر ۱۹۹۵ء
علی گڑھ میں پیش کیے گئے علمی، فقہی اور تحقیقی مقالات کا مجموعہ

تحقیقاتِ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی
حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دارالاشاعت
اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

مجلس ادارت

پیش لفظ

شریعت اسلامی کا اصل سرچشمہ اللہ تعالی کی ذات والاصفات ہے، ''إن الحکم إلا للہ'' اور یہ تصور پوری طرح عقل اور فطرت کے مطابق ہے؛ کیوں کہ کسی گروہ کے لئے زندگی گزارنے کا طریقہ متعین کرنے کا حق اسی کو حاصل ہے؟ جو اس کے حالات وضروریات اور آرزوؤں وامنگوں سے پوری طرح واقف ہو اور خدا سے بڑھ کر خبیر وعلیم کون ہوسکتا ہے؛ اس لئے فقہ اسلامی کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول پر ہے۔

کتاب وسنت میں جو احکام مذکور ہیں وہ دو طرح کے ہیں ایک وہ ہیں، جن میں عمل کے طریقہ کو واضح الفاظ میں بیان کردیا گیا ہے، دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن میں صرف اصول ومقاصد کی وضاحت کی گئی ہے، یا ایسے مبہم الفاظ احکام بیان کئے گئے ہیں، جن میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہو اور مختلف ادوار میں اس کے مفہوم ومصداق میں فرق ہوسکتا ہو، ان دوسرے قسم کے احکام میں انسان کی فکر وعمل کو بھی قانون شریعت کا ایک ماخذ مانا گیا ہے، خواہ یہ ایک فرد یا کچھ افراد کا انفرادی عمل ہو، جس کو قیاس واجتہاد کہتے ہیں، یا عوام کا قول وفعل ہو، جس کو 'عرف وعادت' سے تعبیر کیا جاتا ہے، اگر قول یا فعل سے متعلق کوئی عرف ہو اور وہ عرف نص سے متصادم نہ ہو، تو اسے شرعاً معتبر مانا گیا ہے؛ بلکہ بعض دفعہ عرف وعادت سے کتاب وسنت میں منقول تعبیرات کی توضیح بھی ہوتی ہے، مثلاً: رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمایا؛ لیکن قبضہ کا قطعی مفہوم متعین نہیں فرمایا؛ لہذا ہر زمانہ میں قبضہ کی صورت، تاجروں کے عرف اور ان کی عادت سے متعین ہوگی؛ پس، یہ ایک حقیقت ہے کہ فقہ کے بہت سے احکام اپنے عہد کے عرف پر مبنی ہیں اور جو حکم کسی خاص عہد کے عرف سے متعلق ہو، عرف کی تبدیلی کے ساتھ اس میں تبدیلی ضروری ہے۔

اسی لئے علماء اصول نے عرف وعادت کے موضوع کو خاص طور پر بحث وتحقیق کا موضوع بنایا ہے، علامہ شامیؒ نے اس پر ''نشر العرف'' کے نام سے بڑا ہی جامع رسالہ تحریر فرمایا ہے، جو 'رسائل ابن عابدین' میں شامل ہے، نیز نئے مسائل پر غور کرتے ہوئے اس پہلو کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے کہ کون سے مسائل نص پر مبنی ہیں اور کون سے عرف وعادت اور قیاس واجتہاد پر؟ اسی پس منظر میں بانی اکیڈمی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے بعض اصولی موضوعات پر سمینار کرائے، جن میں ایک موضوع عرف وعادت کا بھی تھا۔

چنانچہ سمینار کے لئے ایک جامع سوالنامہ مرتب ہوا اور یہ ملک بھر کے ممتاز علماء وفقہاء کو بھیجا گیا، اس سمینار سے پہلے اگر آپ اردو کے فقہی لٹریچر پر نظر ڈالیں تو خال خال کوئی تحریر عرف کے آپ کو مل جائے گی؛ لیکن اس سمینار میں بحمد اللہ اچھے خاصے مقالات اس موضوع پر آگئے، جس کا مجموعہ آپ کے سامنے ہے، یہ ایک حقیقت ہے کہ اس مجموعہ میں کئی مقالات اس موضوع پر اتنے جامع اور حاوی ہیں کہ فقہ کا ایک طالب علم صرف ان چند تحریروں کو پڑھ کر موضوع کے مالہ وماعلیہ سے واقف ہوسکتا ہے۔

یہ آٹھواں فقہی سمینار علی گڈھ میں منعقد ہوا، اس لحاظ سے اس مجموعہ کو کافی پہلے شائع ہوجانا چاہئے تھا، مگر مختلف اسباب کی وجہ سے اس میں تاخیر ہوتی چلی گئی؛ لیکن امید ہے کہ اب یہ مجلہ 'دیر آید درست آید' کے مصداق قارئین تک پہنچے گا اور اہل علم کے درمیان اسے پذیرائی حاصل ہوگی، اکیڈمی کے شعبہ علمی کے رفیق محب عزیز مفتی احمد نادر القاسمی نے اسے بڑی محنت اور خوش سلیقگی کے ساتھ مرتب کیا ہے، اللہ تعالی انھیں بہتر اجر عطا فرمائے اور امت کے لئے اسے نافع بنائے۔

وباللہ التوفیق وھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی (جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

۳۰/جنوری ۲۰۱۳ء/ ۱۸/ربیع الاول ۱۴۳۴ھ

باب اول: تمہیدی امور

سوالنامہ

عرف وعادت

فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ اور سرچشمہ ''عرف وعادت'' ہے، یوں تو خود نصوص کی تفسیر وتطبیق میں بھی عرف کو بڑی اہمیت حاصل ہے، لیکن اس کی اہمیت واثر انگیزی کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ ہر دور میں اکثر جدید مسائل عرف وعادت ہی کے تغیر سے پیدا ہوتے ہیں اور عرف وعادت کے اصول وشرائط کی تعیین وتحدید ہی کے ذریعہ ان کو حل کیا جاسکتا ہے، اسی لئے اسلامک فقہ اکیڈمی کے آٹھویں فقہی سمینار میں غور وفکر اور تبادلۂ خیال کے لئے جو موضوعات رکھے گئے ہیں، ان میں یہ اہم اور وسیع الاثر اصولی موضوع بھی شامل ہے، اسی سلسلہ میں یہ سوالنامہ پیش خدمت ہے، اس کا بنیادی مقصود ''عرف وعادت'' کے دائرہ اثر کی تحدید اور اس کے موثر ومعتبر ہونے کے لئے اصول وشرائط کی ایسی واضح تحدید ہے جو فقہاء وارباب افتاء کے لئے واضح رہنما خطوط کا کام دے سکے۔

سوالنامہ کو پانچ محاور پر تقسیم کیا گیا ہے، پہلے محور میں عرف کی حقیقت، دوسری محارب المعنی اصطلاحات اور عرف کے درمیان فرق، نیز عرف کی مختلف اقسام کی توضیح مقصود ہے، اور گویا یہ اس موضوع کی تمہید ہے، دوسرے محور کا مقصد عرف اور اس کی انواع کی حجیت اس کے اعتبار واستناد اور اہمیت اور فقہ اسلامی میں اس کے درجہ ومقام کو واضح کرنا ہے، تیسرا محور عرف کا حکم، عرف کے معتبر ہونے کے اصول وشرائط، دیگر ادلہ شرعیہ سے عرف کے تعارض وتصادم کی صورت ترجیح جیسے اہم موضوع سے متعلق ہے، اور اہل علم کی خصوصی توجہ کا متقاضی ہے۔

چوتھا محور جو ''قواعد فقہیہ'' سے متعلق ہے، دراصل اسی موضوع کی مزید توضیح وتنقیح سے عبارت ہے، عرف اور نقول فقہاء میں تعارض ہوجائے تو ارباب افتاء کو کیا کرنا چاہئے، پانچویں محور کے تحت اس پر گفتگو ہوگی، امید ہے کہ آپ ان اہم اور نازک مسائل کے حل کے لئے درج ذیل سوالات کے ایسے جواب مرحمت فرمائیں گے جو جامع بھی ہو اور طول امل سے خالی اور مختصر بھی ہو۔

محور اول: (عرف وعادت کی حقیقت اور اس کی قسمیں):

۱- عرف کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف کیا ہے؟ ۲- عادت کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

۳- کیا عرف اور عادت کے درمیان فرق ہے اور اگر ہے تو کیا ہے؟ ۴- عرف اور اجماع کے درمیان کیا فرق ہے؟

۵- بعض اہل علم نے موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں کی ہیں:

(الف) عرف لفظی۔ (ب) عرف عملی ان دونوں اقسام کی حقیقت کیا ہے؟

۶- عرف وعادت کا دائرہ کس قدر وسیع یا محدود ہے؟ اس لحاظ سے عرف کی دو قسمیں کی گئی ہیں (الف) عرف عام، (ب) عرف خاص۔

عرف کے معتبر ونامعتبر ہونے میں اس تقسیم کو اہل علم نے جو اہمیت دی ہے، وہ محتاج اظہار نہیں، اس لئے عرف عام وخاص کی تحدید کی جائے؟

۷- عرف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے بھی عرف کی دو قسمیں کی گئی ہیں (الف) عرف صحیح (ب) عرف فاسد، ان کی بھی اصطلاحی

تعریف کی جائے؟

محور دوم (عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار)

۱- ادلۂ شرعیہ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے عرف وعادت کا معتبر ہونا ثابت ہو تو اس پر روشنی ڈالی جائے؟

۲- عرف لفظی احکام شرعیہ میں موثر ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں قواعد فقہیہ اور فقہاء کی تصریحات سے کیا رہنمائی ملتی ہے؟

۳- عرف عملی احکام شرعیہ میں معتبر ہے یا نہیں؟ فقہاء کی تصریحات اور قواعد سے اس سلسلہ میں کیا روشنی ملتی ہے؟

۴- عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں یا صرف عرف عام؟

۵- جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے ان کے نزدیک عرف خاص نصوص شارع کے مقابلہ غیر معتبر ہے یا نصوص فقہاء کے مقابلہ میں بھی؟

محور سوم (عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرطیں اور ادلۂ شرعیہ سے ان کے تعارض کی صورت میں طریق کار)

۱- عرف کے معتبر ہونے کے لئے کیا کیا شرطیں ہیں؟

۲- عرف کسی عام نص سے متعارض ہو، کہ اگر عرف پر عمل کیا جائے تو نص کی تخصیص کی نوبت آتی ہو، تو اس عرف کا کیا حکم ہوگا؟

۳- عرف نص خاص سے متعارض ہو، یہاں تک کہ ایک کی رعایت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا یا نہیں؟

۴- بعض نصوص ایسی بھی ہیں جو عرف وعادت پر مبنی ہیں، گو ایسی نصوص عرفیہ کی تعیین ایک نازک کام ہے، لیکن عام طور پر اہل علم نے ایسے نصوص کے پائے جانے کا اعتراف کیا ہے، ان نصوص عرفیہ پر تبدیلی عرف کا کیا اثر مرتب ہوگا؟

۵- اگر عرف قیاس سے متصادم ہو، تو ایسی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی یا قیاس کو؟

۶- اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو، تو اس صورت میں عرف معتبر ہوگا یا نہیں؟

محور چہارم (عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد)

۱- عرف وعادت سے متعلق فقہاء نے متعدد قواعد مقرر کئے ہیں ان کی مختصر اور ایسی تشریح کی جائے جس سے عرف کے معتبر وموثر ہونے کی شرطیں اور حدیں واضح ہوں؟

محور پنجم (عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض):

۱- اگر عرف ''ظاہر روایت'' کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو تو کیا ایسی صورت میں ''ظاہر روایت'' کو ترک کر دینا درست ہوگا؟

۲- اگر عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجود ہو جو موجودہ عرف وعادت کے مطابق ہو، تو کیا ایسی رائے کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟ اور اگر کیا جا سکتا ہے تو یہ ''عدول عن المذہب'' شمار ہوگا یا تغیر عرف کی بنا پر اسی دبستان فقہ میں رہتے ہوئے فتاویٰ میں تغیر کے قبیل سے ہوگا؟

۳- جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گذشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف ورواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے، اگر موجودہ دور کا عرف بدل گیا ہو تو تغیر عرف کی بنا پر تغیر حکم جائز ہوگا یا واجب؟ یا فقہاء کی قدیم آراء پر ہی فتاویٰ دئے جائیں گے؟

مجاہد الاسلام القاسمی
(جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

اکیڈمی کا فیصلہ

شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار اور اس کے اصول وقواعد

حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلامی کی سب سے بڑی خصوصیت مسائل زندگی کی بابت عدل اور اعتدال ہے، نہ شریعت اسلامی کا مزاج یہ ہے کہ وہ وضعی قوانین کی طرح ہر روز اور ہر آن تبدیلی قبول کرتی رہے، اور ایک بات خواہ کسی قدر بھی نامعقول اور مصالح اور اخلاقی قدروں کے مغائر ہو، لیکن اگر اس نے رواج کا درجہ حاصل کرلیا ہو، لوگ اس کو برتنے لگے ہوں تو اس کو بہر حال قبول کرلیا جائے، یہ مصالح انسان کی رعایت نہیں، بلکہ مفاسد کے سامنے سپر انداز ہونا ہے، اور اسلام اس کی کسی طور پر اجازت نہیں دے سکتا، تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جو قانون زندگی کے ساتھ چلنا چاہتا ہو اور اپنی ابدیت اور دوام واستمرار کا مدعی ہو اس کے لئے ایک خاص حد میں سماجی رواجات اور عرف کو قبول کرنا ناگزیر ہے، چنانچہ فقہ اسلامی میں بہت سے احکام کی بنیاد عرف پر رکھی گئی ہے، قرآن وسنت، آثار صحابہ اور قیاس سے عرف وعادت کے معتبر ہونے کا ثبوت ملتا ہے، اور اس کے معتبر ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی پس منظر میں فقہ اسلامی میں عرف کی حیثیت، اس کے مقام اور اس کے معتبر ہونے کی صورت واصول وشرائط پر تفصیلی بحث اور غور وفکر کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں:

عرف کی حقیقت اور اس کی مختلف اقسام:

۱- عرف لغوی طور پر جانی پہچانی چیز کو کہتے ہیں۔ اصطلاح شرع کے اندر عرف سے مراد وہ اقوال وافعال ہیں جو معاشرہ میں رائج ہوں اور لوگ ان پر عمل پیرا ہوں۔

۲- ''عادت'' کا لغوی معنیٰ کسی امر کے مکرر پیش آنے کے ہیں، اور اصطلاحی طور پر عقلی رشتہ کے بغیر کسی امر کا اس طرح بار بار پیش آنا کہ طبعی امور کی طرح اس کی انجام دہی آسان ہوگئی ہو، عادت کہلاتی ہے۔

۳- عرف وعادت کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے، مصداق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں گو مفہوم کے اعتبار سے جدا جدا ہیں۔

۴- عرف اور اجماع کے درمیان فرق یہ ہے کہ عرف عام لوگوں کے قول وعمل سے وجود میں آتا ہے، جبکہ اجماع مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

۵- موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف قولی، عرف فعلی۔

بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنیٰ میں مروج ہوجائیں اور جب وہ بولا جائے تو کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہ معنیٰ سمجھا جائے، عرف قولی ہے۔ اور کسی عمل کے بارے میں لوگوں کی عادت ورواج عرف عملی ہے۔

۶- عرف لفظی اور عرف عملی دونوں احکام شرعیہ میں معتبر ہیں۔

دنیا کی بیشتر مسلم آبادیوں میں جو امر معروف ومروج ہوجائے وہ عرف عام ہے، اور جو کسی ایک شہر یا صوبہ یا کسی خاص آبادی یا ایک مخصوص طبقہ تک محدود ہو وہ عرف خاص ہے۔

۷- ہر وہ رواج وعرف جو شریعت کی کسی نص، یا مقصد ومصلحت معتبرہ سے ٹکراتا ہو وہ فاسد قرار پائے گا، جیسے مروجہ جہیز یا نقد رقم کا مطالبہ کرنا، لڑکیوں کو میراث سے محروم رکھنا، گروی زمینوں وغیرہ سے فائدہ اٹھانا۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

شریعت میں عرف کے معتبر ہونے کی چار شرطیں ہیں:

۱- عرف کلی یا اکثری ہو، یعنی معاشرہ میں سو فیصد اس کا رواج ہو یا معاشرہ کی غالب اکثریت اس عرف پر عمل پیرا ہو۔

۲- کسی تصرف یا معاملہ کے پیش آنے سے پہلے وہ عرف موجود رہا ہو اور پیش آنے کے وقت تک موجود ہو۔

۳- معاملہ کرنے والوں کی طرف سے عرف کے خلاف کوئی صراحت موجود نہ ہو۔

۴- عرف کو اختیار کرنے کی صورت میں شریعت کی کوئی صریح قطعی نص یا شریعت کا کوئی قطعی اصول متاثر نہ ہوتا ہو۔

عرف اور شرعی دلائل میں تعارض:

۱- عرف عام اگر کسی نص عام سے اس طور پر متعارض ہو کہ عرف عام پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم نہ آئے، بلکہ نص کی تخصیص لازم آئے تو اس صورت میں عرف عام کی بنا پر نص عام کی تخصیص درست ہے۔

۲- اگر عرف عام نص سے متصادم ہو، یہاں تک کہ عرف عام کا اعتبار کرنے میں نص کا ترک لازم آئے تو عرف عام شرعاً نا قابل قبول اور غیر معتبر ہوگا۔

۳- جن نصوص کا عرف پر مبنی ہونا ثابت اور متحقق ہو ان میں عرف کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی کی جاسکتی ہے، لیکن کسی نص کے بارے میں یہ طے کرنا کہ اس کی بنیاد عرف پر ہے، بڑا نازک اور انتہائی ذمہ داری کا کام ہے، یہ فیصلہ علوم اسلامیہ میں غیر معمولی مہارت رکھنے والے دقیق النظر، محتاط اور خدا ترس علماء اور فقہاء اجتماعی طور پر ہی کر سکتے ہیں۔

۴- اگر عرف عام ایسے مسئلہ سے متصادم ہو جس کا ثبوت قیاس سے ہے تو عرف عام کو ترجیح ہوگی اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔

۵- اگر عرف خاص کا دائرہ بہت محدود ہو تو اس کی بنیاد پر قیاس کا ترک کرنا درست نہیں۔

۶- اگر عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہو تو اس کی بنا پر قیاس کا ترک کرنا درست ہے۔

۷- اگر عرف شریعت کے بنیادی مقاصد و مصالح سے متصادم ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

عرف کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی:

۱- ظاہر روایت کے جو مسائل صریح نصوص (کتاب وسنت) سے ثابت ہوں انہیں عرف کی بنیاد پر ترک نہیں کیا جائے گا، البتہ ظاہر روایت کے دوسرے مسائل کو عرف کی بنا پر ترک کیا جاسکتا ہے۔

۲- اگر ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال عرف کے خلاف ہوں اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجود ہو جو عرف وعادت کے مطابق ہو تو ایسی صورت میں عرف کے مطابق حکم کو (اعتبار عرف کی شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے) اختیار کرنا "عدول عن المذہب" نہیں ہے، بلکہ عرف کو ہی اختیار کرنا ہے۔

۳- جو احکام فقہیہ نصوص کی بجائے محض عرف وعادت پر مبنی ہوں ان میں عرف کی تبدیلی کی صورت میں نئے عرف کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔



تلخیص مقالات:

عـرف وعـادت

مفتی نسیم احمد قاسمی

محور اول

۱-عرف کا لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف:

لغوی معنی: عرف کا مادہ (ع،ر،ف) ہے، معرفت اور "عرفان" اس کا مصدر ہے، اس کا معنی جانی پہچانی چیز ہونے کے ہے، "لسان العرب" میں ابن منظور لکھتے ہیں:

"العرف والعرفان والعارفة بمعنى واحد أي ضد النكر"

عرف، عرفان اور عارفہ ایک ہی معنی میں ہے، یعنی یہ نکران پہچان ہونے کی ضد ہے۔

اس کے علاوہ بھی عرف متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً:

۱ - پے بہ پے لگا تار جیسے والمرسلات عرفا۔ ۲ - ریت کا بلند ٹیلہ جیسے الرمل المرتفع۔ ۳ - سخاوت

۴ - خوشبو جیسے عرف الجنۃ (ع کے فتحہ کے ساتھ)۔ ۵ - صبر ۶ - اقرار واعتراف جیسے لہ علی الف عرفاً

اصطلاحی تعریف: علمائے اصول نے عرف کی اصطلاحی تعریف مختلف تعبیرات وانداز سے کی ہے، الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ مفہوم ذیل کی تعریف زیادہ حضرات نے نقل کی ہے:

"العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول" (التعريفات للجرجاني ۴۹) (نسیم احمد قاسمی)۔

(جو عقلی اعتبار سے نفوس انسان میں راسخ ہو اور طبائع اسے قبول کرلیں، وہ عرف ہے)۔

عبداللہ بن احمد نسفی کی تعریف "المستصفی" میں ہے:

"العرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول" (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۲) (عتیق احمد صاحب)۔

(عرف وہ چیز ہے جو عقلوں کی راہ سے نفوس انسانی میں مستقر ہوجائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں)۔

شیخ مصطفی زرقاء کے الفاظ میں:

"عادة جمهور قوم في قول وعمل" (المدخل الفقهي العام ۱/ ۱۳۱)۔

(قول وعمل میں عام لوگوں کی عادت اور رواج کو عرف کہتے ہیں)۔

عرف کی مذکورہ بالا اور ان سے ملتی جلتی دیگر تعریفات ایک ہی حقیقت کے اردگرد گھومتی ہیں، ان میں باہم کوئی جوہری فرق نہیں ہے، اس حقیقت کے دو جز ہیں:

۱- معاشرہ میں وہ چیز معروف اور متعارف ہو، معاشرہ اس سے مانوس اور واقف ہو۔

۲- وہ چیز از روئے عقل پسندیدہ ہو، طبائع سلیمہ اس سے مانوس اور مطمئن ہوں۔

(دیکھئے مقالات: مولانا عتیق احمد قاسمی، مفتی نسیم احمد قاسمی اور مولانا ظفر عالم ندوی)۔

۲-عادت کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف:

لغوی معنی: عادت "عود" سے ماخوذ ہے، عود کے معنی کسی چیز کے مکرر پیش آنے کے ہیں، عادات اور عوائد اس کی جمع ہیں۔

امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

"العادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير سهلا تعاطيه كالطبع. ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية"

(المفردات في غريب القرآن ۳۵۸)۔

(فعل یا انفعال کے بار بار ہونے کا نام عادت ہے، یہاں تک کہ طبعی امور کی طرح اس کا انجام دینا آسان ہو جائے، اسی لئے عادت کو طبیعت ثانیہ کہا گیا ہے)۔

امیر بادشاہ نے عادت کی یہ تعریف کی ہے:

"العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية" (تيسير التحرير ۲/ ۲)۔

(عقلی رشتہ کے بغیر بار بار پیش آنے والا امر عادت ہے)۔

۳-عرف اور عادت میں فرق:

عادت کی مختلف اصطلاحی تعریفیں کی گئی ہیں، عرف اور عادت کے درمیان فرق ہے، یا نہیں، اور ہے تو کیا ہے؟ اس سلسلہ میں چند نقاط نظر پائے جاتے ہیں:

۱- عرف کے مقابلہ عادت عام ہے، کیونکہ عادت کا اطلاق اشخاص کے فعل پر ہوتا ہے اور عرف کا تعلق عام لوگوں کے قول وفعل سے ہوتا ہے، علامہ شاطبی کا رجحان اسی طرف ہے۔

۲- عرف کا تعلق قول سے ہے اور عادت کا فعل سے ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے: "العادة العرف العملي" (تيسير التحرير ۱/ ۳۱۷)، شیخ عبد العزیز بخاری کی رائے بھی یہی ہے۔

۳- عرف اور عادت مترادف ہیں اور ان میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے، متقدمین علماء میں امام نسفی، امام جرجانی، متاخرین میں علامہ ابن عابدین شامی اور معاصر علماء میں عبد الوہاب خلاف محمد مختار القاضی، علی حیدر، شیخ محمد خضر حسین اور ڈاکٹر عبد الکریم زیدان کی یہی رائے ہے (مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی) آخری رائے کی مزید توضیح علامہ ابن عابدین کے اس متوازن قول سے ہوتی ہے کہ:

"العادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم" (رسائل ابن عابدين ۲/ ۱۱۲)۔

(عادۃ اور عرف مصداق کے اعتبار سے تو ایک ہیں گو مفہوم کے اعتبار سے جدا جدا ہیں)۔

عرف اور اجماع میں فرق:

عرف اور اجماع کے درمیان حقیقت اور نتیجہ واثر دونوں اعتبار سے کئی جوہری فرق پائے جاتے ہیں، ڈاکٹر طیب خضری نے ان سب کو جمع کیا ہے، جنہیں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے نقل کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱- عرف عام لوگوں کے قول وعمل سے وجود میں آتا ہے، جبکہ اجماع میں عام لوگوں کی رائے کو کوئی دخل نہیں، یہ صرف مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

۲- اجماع کے لئے ضروری ہے کہ تمام مجتہدین اس پر متفق ہوں، ایک شخص بھی اختلاف رائے رکھتا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا، عرف جمہور اور اکثر لوگوں کے قول وفعل سے عبارت ہے، اگر بعض لوگ کسی لفظ سے اس سے مختلف معنی مراد لیتے ہوں یا ان کا فعل عام لوگوں کے طریقہ سے مختلف ہو تو اس سے عرف کا وجود میں آنا متاثر نہیں ہوگا۔

۳- اجماع سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، عرف سے ثابت شدہ حکم میں تبدیلی عمل میں آتی رہتی ہے، بلکہ بعض دفعہ تغیر عرف

کی بنا پر حکم میں تبدیلی واجب ہوتی ہے۔

۴- اجماع نص کے مقابلہ میں بھی معتبر ہوتا ہے، کیونکہ وہ خود بھی دلیل قطعی ہے، اور اگر عرف نص سے متصادم ہو، یہاں تک کہ عرف اور نص میں سے کسی ایک پر عمل کرنا دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو بالاتفاق عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

۵- اجماع ایک بار کے اتفاق سے منعقد ہو جاتا ہے اور عرف تکرار و استمرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

۶- جب ایک بار کسی مسئلہ پر اجماع منعقد ہو گیا تو اب اس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی، لیکن عرف کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کسی معاملہ کی بابت عرف پایا جاتا ہو پھر بھی اجماع کا دروازہ کھلا رہے گا (الاجتهاد فی مالا نص فیه ۲/ ۱۸۵-۸۴)۔

۵-عرف قولی و عملی:

موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں، عرف قولی، عرف فعلی۔

الف: عرف قولی یا لفظی کی تعریف میں شیخ مصطفی احمد زرقاء لکھتے ہیں:

هو أن يشيع من الناس استعمال بعض الألفاظ أو التراكيب في معنى معين بحيث يصبح ذلك المعنى هو المفهوم المتبادر إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية'' (المدخل الفقهي العام ۲/ ۸۴۴)۔

(بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنی میں مروج ہو جائیں اور جب وہ لفظ بولا جائے تو کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہ معنی سمجھا جائے)۔

ب: عرف عملی کی تعریف ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کے الفاظ میں یوں کی گئی ہے:

''هو ما اعتاده الناس من أعمال'' (الوجيز في اصول الفقه/ ۲۵۳)۔

(کسی عمل کے بارے میں لوگوں کی عادت اور رواج عرف عملی ہے)۔

۶-عرف عام و عرف خاص:

وسعت اور دائرہ رواج کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں کی گئی ہیں: عرف عام اور عرف خاص۔

عرف عام:..... تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے عرف عام کی مشہور تعریف الفاظ و اسلوب کے معمولی فرق کے ساتھ نقل کی ہے، کہ جو تمام خطوں، تمام طبقوں اور تمام قوموں میں پایا جاتا ہے، وہ عرف عام ہے، بیشتر حضرات نے مثال میں ''استصناع'' کو ذکر کیا ہے۔

''العرف العام هو الذي يكون فاشيًا في جميع البلاد بين جميع الناس في أمر من الأمور'' (المدخل الفقهي العام ۲/ ۸۴۸)۔

(کسی معاملہ میں تمام ملکوں اور تمام لوگوں میں پایا جانے والا عرف، عرف عام ہے)۔

چند حضرات نے عرف عام کی رائج تعریف نقل کرتے ہوئے تمام لوگوں کے بجائے اکثر لوگوں کے تعامل کا اعتبار کیا ہے۔

''ما تعارفه أكثر الناس في جميع البلدان'' (العرف ۱۰۰/۸)۔

لیکن موجودہ دور کی جغرافیائی، سیاسی اور سماجی تبدیلی اور دنیا کے مختلف ملکوں میں آباد مسلمانوں کی سماجی زندگی، معاملات کے طور و طریق اور رواجات میں باہم نمایاں فرق کے باوجود عرف عام کی سابقہ تعریف ہی کے معتبر و مناسب ہونے کی کوئی دلیل کسی نے ذکر نہیں کی ہے، نہ ہی عرف عام کی تعریف بیان کرتے ہوئے اس پہلو سے گفتگو کی گئی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا عبید اللہ اسعدی نے اس اہم پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے عرف عام کی عمومی تعریف سے اتفاق نہیں کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا استدلال یہ ہے کہ اگر عرف عام ہونے کے لئے پوری دنیا کے تمام طبقوں کا مشترکہ رواجی عمل ہونا ضروری ہو تو جن حضرات کے نزدیک عرف خاص کا اعتبار نہیں، صرف عرف عام ہی کا اعتبار ہے، ان کے نزدیک عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی اور لاحاصل بات ہوگی، اس لئے کہ سوائے ایک دو

معاملات کے (جوقدیم زمانہ سے مروج ہیں) شاید ہی کوئی اور معاملہ ہو جو عرف عام کا مصداق ثابت ہو سکے، عرف عام کی سابقہ تعریف مولانا کے نزدیک اس وقت درست تھی، جب خلافت اسلامیہ کا تصور تھا پورا عالم اسلام ایک ملک تصور کیا جاتا تھا، قانون میں بھی ایک درجہ یکسانیت تھی، اور ایک مقام سے دوسرے مقام آمد ورفت ہوا کرتی تھی، تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے زیادہ تفاوت نہیں تھا، اس لئے وہاں کے رواج میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا تھا، اس لئے یہ تمام علاقے ایک ملک اور ایک تہذیبی اکائی کے درجہ میں تھے۔

لیکن عالم اسلام کے بکھراؤ، غیر مسلم ملکوں میں مسلمانوں کی آبادی اور ہر ہر ملک کے معاملات ورواج میں نمایاں فرق پیدا ہوجانے کی وجہ سے "فی زمانہ ہر ملک کی حیثیت مستقل سماجی اور تہذیبی اکائی کی ہے" لہٰذا عرف عام کی تعریف یوں کی جانی چاہئے:

"ایک ملک کے مختلف شہروں، علاقوں اور طبقوں کے مشترکہ رواج کا نام عرف عام ہے"۔

مولانا عبید اللہ اسعدی کے الفاظ میں "عرف عام وہ ہے جو دنیا کے کسی بڑے ملک یا بڑے خطے میں رائج ہو"۔

عرف خاص: مذکورہ بالا تفصیل کے بعد عرف خاص کی تعریف میں بھی اختلاف واقع ہوجاتا ہے، عام حضرات کے نزدیک کوئی عرف کسی خاص قوم، یا ملک یا طبقہ میں پایا جائے تو وہ عرف خاص ہے، مولانا خالد صاحب کے نزدیک، ایک شہر ایک علاقہ، یا ایک پیشہ کے لوگوں کا عرف، اور مولانا عبید اللہ صاحب کے الفاظ میں "جس عرف کا علاقہ ودائرہ کسی ایک شہر یا صوبے یا چھوٹے سے ملک تک محدود ہو وہ عرف خاص ہے" مولانا ولی اللہ قاسمی کا بھی اسی جانب رجحان ہے۔

۷-عرف صحیح وعرف فاسد:

عرف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں کی گئی ہیں: عرف صحیح اور عرف فاسد۔

اگر عرف کے اندر وہ تمام شرطیں پائی جائیں جن شرطوں کے ساتھ وہ دلیل شرعی بنتا ہے تو اسے عرف صحیح کہا جائے گا اور عرف میں اگر وہ شرطیں نہیں پائی جائیں یا کچھ پائی جائیں اور کچھ نہ پائی جائیں تو اسے فاسد کہا جائے گا۔

ڈاکٹر عبد الکریم زیدان نے عرف صحیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"مالا يخالف نصًا من نصوص الشريعة ولا يفوت مصلحة معتبرة ولا يجلب مفسدة راجحة" (الوجيز في أصول الفقه ۲۵۳)

(جو نصوص شرعیہ میں سے کسی نص کا مخالف نہ ہو، نہ کوئی معتبر مصلحت فوت ہو رہی ہو اور نہ کوئی مفسدہ پیدا ہو رہا ہو)۔

محور دوم

۱-عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار:

ادلۂ شرعیہ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے عرف کے اعتبار واستناد پر تمام مقالہ نگار حضرات نے اجمال وتفصیل کے ساتھ لکھا ہے، جو بالاختصار درج ذیل ہے:

عرف اور قرآن: بیشتر حضرات نے عرف کے معتبر ہونے پر درج ذیل آیت نقل کی ہے:

"خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (سورۃ الاعراف: ۱۹۹)۔

شرکاء کا خیال ہے کہ فقہاء کی بڑی تعداد نے اس آیت کو عرف کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں مستدل بنایا ہے، لیکن بہت سے فقہاء کو اس سے اتفاق نہیں ہے، کیونکہ یہاں عرف سے معروف اور بھلائی مراد ہے، نہ کہ اصطلاحی عرف، قرآن مجید کے سیاق وسباق سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرف یہاں کوئی فنی اصطلاح نہیں ہے، شیخ مصطفی احمد زرقاء کے بقول زیادہ سے زیادہ عرف کے مسئلہ میں اس سے استیناس کیا جاسکتا ہے۔

بعض حضرات نے عرف کے اعتبار پر کچھ دیگر آیات بھی پیش کی ہیں، مثلاً:

"وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (البقرة: ۲۳۳)۔

"لینفق ذوسعة من سعته" (طلاق:۷)۔

مولانا خالد سیف اللہ لکھتے ہیں کہ قرآن مجید نے بہت سی تعبیرات کی قطعی مراد اور حد متعین نہیں کی ہے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ لوگوں کے عرف ورواج سے اس کا مفہوم متعلق رکھا گیا ہے، مثلاً: "واشهدوا ذوی عدل منکم" (طلاق:۲)۔

قرآن یا حدیث نے عدل کا مفہوم ظاہر نہیں کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ ہر زمانہ کے احوال کے لحاظ سے اس کا مصداق متعین ہوا کرے گا۔

عرف اور حدیث: عرف کی حجیت پر حدیث سے استدلال میں شرکاء حضرات نے درج ذیل حدیث نقل کی ہے:

"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" (مسلمان جسے اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

متعدد حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی اس حدیث کی حیثیت پر بھی گفتگو کرتے ہوئے علامہ علائی کی رائے نقل کی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں، بلکہ موقوف ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کسی ضعیف سند سے بھی ثابت نہیں، لیکن احکام شرعیہ کی بابت صحابی کا قول حدیث مرفوع کے درجہ میں مانا جاتا ہے، اس لئے فقہاء نے عرف کی حجیت پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

بعض حضرات نے دوسری حدیث بھی نقل کی ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوسفیان کی زوجہ حضرت ہند سے فرمایا:

"خذی أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف" (بخاری ۲/۸۰۸ ط دیوبند)۔

(تم اور تمہارے بچوں کے لئے جتنا معروف طریقہ پر کافی ہو جائے لے لو)۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زمانہ بعثت سے پہلے عربوں میں رائج بعض معاملات کے طریقوں کا باقی رکھنا ثابت ہے، جیسے قانون دیت، افتادہ زمین کو آباد کرنے کا حق، نکاح میں کفالت اور مساقات ومزارعت وغیرہ سے متعلق رواجی امور، اس طرح جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل وتقریر سے بھی عرف کا اعتبار ثابت ہے۔

عرف اور اجماع:...... فی الجملہ عرف وعادت کے معتبر ہونے پر فقہاء کا اجماع واتفاق پایا جاتا ہے، شیخ مصطفی زرقاء لکھتے ہیں:

"والاجتهادات الفقهية فی الإسلام متفقة علی هذا الاعتبار للعرف، وإن كان بينها شئی من التفاوت فی حدوده ومداه" (المدخل ۱/ ۱۳۴)۔

اسلام میں فقہی اجتہادات عرف کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، گو ان کی حدود وشرائط کی بابت کسی قدر اختلاف رائے ہے، اس سلسلے میں مختلف مقالہ نگار حضرات نے مختلف علماء کے اقوال نقل کئے ہیں، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے ائمہ اربعہ کی فقہ سے متعلق بعض نمائندہ اہل علم کی آراء نقل کی ہے جو درج ذیل ہے:

فقہ حنفی:

علمائے حنفیہ عرف کے اعتبار اور اس پر احکام کی بنیاد رکھنے میں پیش پیش ہیں، علامہ ابن نجیم مصری کا بیان ہے:

"واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه فی الفقه فی مسائل كثيرة حتی جعلوا ذلك أصلاً" (موافقات ۲/ ۲۱۲)۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف وعادت کا معتبر ہونا بہت سے احکام کی بنیاد ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو ایک اصل قرار دیا ہے۔

فقہ مالکی: علامہ قرافی لکھتے ہیں:

"فجميع هذه المسائل والأبواب التی سردتها مبنية علی العوائد غير مسألة الثمار المؤبرة بسبب أن مدركها النص والقياس وما عداها مدركه العرف والعادة فإذا تغيرت العادة أو بطلت، بطلت هذه الفتاوی وحرمت الفتوی بها لعدم مدركه فتأمل ذلك، بل تتبع الفتاوی هذه العوائد كيفما تقلبت كما تتبع النقود فی كل عصر وحين"

(کتاب الفروق ۳/ ۲۸۸)۔

(یہ مسائل اور فقہی ابواب جن کا میں نے ذکر کیا ہے، تابیر کئے ہوئے پھلوں کے مسئلہ کے سوا عادات پر مبنی ہیں، کیونکہ مذکورہ مسئلہ کی اساس نص اور قیاس

ہے اور دوسرے مسائل کی اساس عرف وعادت ہے، لہٰذا عرف بدل جائے یا ختم ہوجائے تو یہ فتاویٰ باطل ہوجائیں گے اور اس کی اساس وبنیاد فوت ہوجانے کے باعث اس کے مطابق فتویٰ دینا حرام ہوگا، یہ قابل غور نکتہ ہے، بلکہ ایسے فتاویٰ عرف کے تابع ہوتے ہیں، جیسی تبدیلی رونما ہو ویسا حکم ہوگا، جیسا کہ ہر زمانہ اور عہد میں بدلتے ہوئے سکوں کا حکم ہوتا ہے)۔

فقہ شافعی:

عرف وعادت کے معتبر ہونے اور احکام میں موثر ہونے پر شیخ الاسلام حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے اس عنوان سے فصل قائم کی ہے:

"فصل فی تنزیل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صریح الأقوال فی تخصیص العموم وتقیید المطلق وغیرهما وله أمثلة" (قواعد الاحکام ص ۱۲۶)۔

عام تخصیص اور مطلق کی تقیید میں عرف وعادات اور قرائن کے صریح اقوال کے درجے میں ہونے کا بیان اور اس کی متعدد مثالیں:

فقہ حنبلی:

حافظ ابن قیم جوزی نے زمان ومکان اور احوال وعادات کے تغیر سے فتوی میں تبدیلی پر ایک مستقل اور طویل فصل قائم فرمائی ہے، اس کا عنوان اس طرح قائم کیا ہے:

"فصل فی تغیر الفتوی واختلافها بحسب تغیر الأزمنة والأمکنة والأحوال والنیات والعوائد" (اعلام الموقعین ۳ / ۱۴) (زمان ومکان، احوال ومقاصد اور عرف وعادت میں تغیر کی وجہ سے فتاویٰ میں تغیر اور اختلاف کا بیان)۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ فی الجملہ عرف وعادت کے معتبر ہونے پر امت کا اتفاق واجماع ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ عرف وعادت کے اصول کو برتنے میں مختلف مکاتب فقہ کے رویوں میں فرق محسوس کیا جائے، حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں عرف وعادت احکام کا ایک ماخذ اور سرچشمہ ہے، شوافع اور حنابلہ نے عرف وعادت کو محض ایک فقہی قاعدہ کا درجہ دیا ہے۔

عرف اور قیاس:

قیاس کا تقاضہ ہے کہ عرف کا اعتبار کیا جائے، علامہ شاطبی اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع، بأنه لا بد من اعتباره الفوائد" (الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۱۲)۔

(جب ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ شارع نے مصلحتوں کا اعتبار کیا ہے تو پھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ شریعت عرف وعادت کا اعتبار کرتی ہے)۔

مزید لکھتے ہیں:

"أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع" (الموافقات ۲/ ۲۱۲)۔

(اگر عرف وعادت کا اعتبار نہ ہو تو حد طاقت سے بڑھ کر تکلیف کی نوبت آئے اور یہ ناجائز بھی ہے اور خلاف واقع بھی)۔

شیخ مصطفی احمد زرقاء لکھتے ہیں:

"قلما یوجد باب من أبواب الفقه لا یکون للعرف مدخل فی أحکامه حتی باب الجرائم والعقوبات" (المدخل الفقهی العام ۲/ ۵۸۱)۔

(فقہ کے بہت کم ابواب ہیں جن میں عرف کو کوئی دخل نہیں، ورنہ یہ تو جرائم وعقوبات تک کے ابواب میں دخیل وموثر ہے)۔

۲- احکام شرعیہ میں عرف لفظی کی اہمیت واثر

مقالہ نگار حضرات نے احکام شرعیہ میں عرف لفظی کی اہمیت واثر آفرینی پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے، علامہ شامی نے علامہ قاسم بن قطلو بغا کے

حوالہ سے نقل کیا ہے:

''التحقیق أن لفظ الواقف والموصی والحالف والناذر وکل عاقد یحمل علی عادته فی خطابه ولغته التی یتکلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع أولا'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۳)۔

(حقیقت یہ ہے کہ وقف ووصیت کرنے والے، قسم کھانے والے اور نذر ماننے والوں، نیز ہر معاملہ کرنے والے کا کلام اس عرف پر محمول کیا جائے گا جو اس کی گفتگو میں مروج ہے اور اس زبان پر جو وہ بولتا ہے، چاہے وہ عربی لغت اور شارع کے استعمال کے مطابق ہو یا نہیں)۔

علامہ قرافی کا بیان ہے:

''الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية'' (کتاب الفروق ۱/ ۱۷۳)۔

(رواجی مفاہیم لغوی معنوں پر مقدم ہیں)۔

اس کی مثالیں کتب فقہ میں بکثرت ملتی ہیں، متعدد مقالہ نگار حضرات نے اس سلسلہ کی مثالیں نقل کی ہیں (دیکھئے مقالہ: مولانا عتیق احمد، مولانا خالد سیف اللہ اور مولانا نازید وغیرہ)

متعدد قواعد فقہیہ بھی عرف لفظی کے معتبر ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں، مثلاً:

''العادة محكمة'' ''استعمال الناس حجة يجب العمل بها'' ''الحقيقة تترك بدلالة العادة'' أو لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان''

۳- عرف عملی کا اعتبار:

احکام شرعیہ میں عرف عملی کے معتبر ہونے پر بھی فقہاء کا اتفاق ہی مقالہ نگار حضرات نے نقل کیا ہے، اور متعدد مثالوں سے اس کی وضاحت کی ہے۔

متعدد قواعد فقہیہ سے بھی اس کے اعتبار پر روشنی پڑتی ہے، چنانچہ امام سرخسی نے ''مبسوط'' میں لکھا ہے:

''الثابت بالعرف کالثابت بالنص''

اس کے علاوہ دیگر قواعد جیسے:

''المعروف عرفا كالمشروط شرطا''

''المعروف بين التجار كالمشروط بينهم''

اور اس طرح عرف لفظی کے ضمن میں ذکر کئے گئے قواعد سے بھی عرف عملی کا اعتبار ثابت ہوتا ہے۔

فقہ کے چاروں دبستان میں عرف عملی کے معتبر ہونے پر مولانا خالد سیف اللہ نے تفصیل سے روشنی ڈالتے ہوئے چاروں مسالک کے فقہاء کے اقوال نقل کئے ہیں، فقہ حنفی کے سلسلہ میں مولانا موصوف کا خیال یہ ہے کہ عرف وعادت پر مبنی جزئیات پر نظر ڈالنے سے بالعموم پانچ مواقع پر عرف عملی سے استفادہ نظر آتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

۱- ایک لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے عام یا مطلق ہے، لیکن عرف متکلم کی مراد کو بعض افراد کے ساتھ مخصوص کر دیتا ہے، جیسے گوشت کھانے کی قسم میں کچا گوشت کھانے پر حانث نہ ہونا۔

۲- قاضی معاملات کے فیصلے اور فقہی احکام ومسائل کی بابت عرف سے رہنمائی لیتا ہے، جیسے گھر کی بیع میں کنجی کی شمولیت اور درزی کے ذمہ سوئی دھاگے کا ہونا۔

۳- بعض معاملات کے ابہام کو عرف سے دور کیا جاتا ہے، جیسے نکاح میں دئے گئے سامان کا عاریۃً یا ملکیۃً سمجھا جانا۔

۴- نصوص میں مبہم رکھے گئے شرعی حدود اور مقادیر کی عرف سے تعیین، جیسے ماء کثیر اور ماء جاری کی تعیین۔

۵- عرف کے ذریعہ دلالۃً رضامندی کا ثبوت، جیسے درخت سے نیچے گرے ہوئے پھل کھانے کی اجازت۔

۶- لوگوں کو حرج سے محفوظ رکھنے کے لئے عرف عملی قبول کرنا، جیسے معروف ومروج شرطوں کے ساتھ بیع کو جائز قرار دینا، ان میں سے پہلی صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک عرف عملی، عام کی تخصیص نہیں کرسکتا۔

۴-عرف عام وعرف خاص کا اعتبار

عرف عام اور عرف خاص کے اعتبار وعدم اعتبار پر علامہ ابن عابدین شامی کی درج ذیل عبارت بڑی وضاحت سے روشنی ڈالتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص شارع اور نصوص فقہاء سے اگر تعارض نہ ہوتو بالاتفاق عرف کی دونوں قسمیں معتبر ہیں، اور اگر تعارض نص شارع سے اس طور پر ہو کہ عرف پر عمل کرنے سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہوتو کسی کا اعتبار نہیں ہے، اگر نص شارع کے بعض افراد سے تعارض ہوتو عرف عام کو مخصص کی حیثیت سے معتبر مانا جائے گا، عرف خاص غیر معتبر ہوگا) (دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)۔

نص شارع کے مقابلہ عرف خاص کے عدم اعتبار کی رائے کو ہی علامہ شامی اور علامہ ابن نجیم نے قول راجح قرار دیا ہے۔

(رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۳، الاشباہ مع الحموی ۱/ ۱۳۵)۔

لیکن چند مقالہ نگار علماء کرام کا خیال ہے کہ عملاً بہت سے مواقع پر عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ہے، مثلاً بٹائی پر جانوروں کو دینے کا جواز، بلخ اور بخاری کے عرف کو دیکھتے ہوئے بیع وفا کا جواز، قاہرہ کے عرف خاص پر پگڑی کی اجازت وغیرہ کے فتاوے۔

مولانا خالد صاحب نقل کرتے ہیں کہ مشائخ حنفیہ کی ایک بڑی تعداد عرف خاص کو مقبول ومعتبر جانتی ہے، ابن نجیم کا بیان ہے:

''ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره''

البتہ عرف خاص کا اعتبار صرف انہیں احکام میں کیا جائے گا جو صرف اسی عرف والوں سے متعلق ہوں، جن حضرات نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے، وہ بھی کہتے ہیں: ''الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص'' (عرف خاص سے حکم عام ثابت نہیں ہوتا)۔

علامہ حموی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص'' (اس سے سمجھا جاتا ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا)۔

نیز عرف وعادات کے اعتبار کی اصل وجہ، یعنی لوگوں کو حرج وتنگی سے بچانا جس طرح عرف عام میں عام لوگوں کے لئے ہے عرف خاص میں اس عرف والوں کے لئے بھی اسی طرح موجود ہے۔

۵-نصوص فقہاء کے مقابلہ عرف خاص کے اعتبار پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے:

علامہ شامی طویل بحث کے بعد لکھتے ہیں:

''فهذه النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص، وإن خالف المنصوص عليه في كتب المذاهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۴)

یہ نقل شدہ عبارتیں اور ان کے علاوہ دوسری نصوص بتاتی ہیں کہ عرف خاص معتبر ہوگا، گوکہ وہ ظاہر الروایہ کے مخالف ہو۔

محور سوم

۱-عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

عرف کے معتبر ہونے کی درج ذیل چار شرطیں بتائی گئی ہیں:

پہلی شرط:......عرف کلی یا اکثری ہو، فقہاء نے عام طور پر اس کو مطرد اور غالب کی تعبیر سے ذکر کیا ہے، علامہ ابن نجیم مصری نے درج ذیل الفاظ میں اس شرط کو ذکر کیا ہے:

''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (الاشباہ ص۴۷)، عرف کا اسی وقت اعتبار ہوگا جب وہ عام ہو یا اکثری ہو، اکثری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سماج میں اکثر واقعات میں اس پر عمل ہوتا ہو اور اس کے خلاف بہت کم ہوتا ہو۔

مولانا عتیق احمد قاسمی کے خیال میں کلی یا اکثری ہونا عرف کے معتبر ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ عرف کی حقیقت و ماہیت میں شامل ہے، اگر کسی معاملہ میں سماج میں دو رویے ہوں اور دونوں کا استعمال برابر ہو تو ان میں سے کسی رویے پر حقیقی معنی میں عرف کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری شرط:......کسی معاملہ اور تصرف کے وجود میں آتے وقت وہ عرف موجود ہو، فقہاء اسے عرف مقارن سے تعبیر کرتے ہیں۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: ''العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطاري'' (الاشباہ/۴۶)

(وہ عرف جس پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں، عرف مقارن سابق ہے، نہ کہ عرف متاخر، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں کیا جائے گا)۔

تیسری شرط:......عرف کے خلاف خود متکلم کی صراحت موجود نہ ہو۔

''لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح'' (المدخل الفقهي العام ۲/ ۸۷۹) (صراحت کے خلاف عرف کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

چوتھی شرط:......عرف پر عمل کرنے سے کوئی شرعی نص یا شریعت کا کوئی قطعی اصول معطل نہ ہوتا ہو۔

بحیثیت مجموعی یہی چار شرطیں بیشتر حضرات نے ذکر کی ہیں، جبکہ بعض حضرات نے مزید شرائط کا بھی ذکر کیا ہے (دیکھئے مقالہ: مولانا زید صاحب موصوف نے دس شرطیں بتائی ہیں)۔

۲-عرف اور نص عام میں تعارض:

اگر عرف نص عام کے معارض ہو کہ عرف پر عمل آوری سے نص میں تخصیص کی نوبت آتی ہو تو عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی بنیاد پر نص عام میں تخصیص کی جائے گی، جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود استصناع کا جواز۔

عرف سے نص عام کی تخصیص کے لئے عرف کا مقارن ہونا ضروری ہے یا عرف حادث سے بھی تخصیص ہوسکتی ہے، اس مسئلہ پر تقریباً بیشتر مقالہ نگار حضرات نے خموشی اختیار کی ہے، چند اصحاب نے نہایت اختصار سے عرف حادث کے عدم اعتبار کی رائے دی ہے (مولانا ولی اللہ سبیلی مولانا زبیر قاسمی)

مولانا عتیق احمد قاسمی نے اس موضوع پر انتہائی تفصیلی اور تحقیقی انداز میں بحث کر کے دونوں قسم کی آراء کا تجزیہ کیا اور پھر اپنی رائے مع دلیل نقل کی ہے، جو بالاختصار درج ذیل ہے:

مولانا کا خیال ہے کہ عرف مقارن کی وجہ سے نص عام کی تخصیص، خواہ عرف قولی ہو یا عملی، اکثر فقہاء کے نزدیک درست ہے، فقہاء شافعیہ نے عموماً عرف مقارن عملی کو نص عام کے لئے مخصص نہیں مانا ہے، الا یہ کہ اسے سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہوجائے۔

عرف حادث کا اعتبار فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، علامہ ابن عابدین شامی اور بعض دوسرے فقہاء کی تحریروں سے نص عام کے مقابلہ عرف حادث کا اعتبار بھی معلوم ہوتا ہے (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۲) فقہ حنفی میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، موصوف کے خیال میں عرف کے مخصص بننے کے لئے عرف مقارن ہونے کی شرط لگائی جائے تو پھر اس عرف کے عام ہونے کی شرط لگانا ناقابل فہم ہے، کیونکہ عہد نبوی میں تنہا مدینہ منورہ کے عرف اور رسول کی اس پر عدم نکیر سے نص عام کی تخصیص ایک بدیہی مسئلہ ہے، حالانکہ وہ عرف، عرف خاص ہے عام نہیں ہے، نیز عرف مقارن کو عموماً سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

دو معاصر فقہاء محمد فہمی ابوسنہ اور مصطفی احمد زرقاء نے علامہ شامی کے نظریہ کی تردید پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور فقہ حنفی میں عرف حادث کے اعتبار کی مثالوں کو استثنائی شکل دینے کی کوشش کی ہے، چنانچہ شیخ ابوسنہ فرماتے ہیں کہ عرف طاری کے لئے اگر کوئی شرعی بنیاد ہو، مثلاً نص، اجماع یا ضرورت سے اس کی

تائید ہوتی ہو تو معتبر ہے، ورنہ نہیں (المدخل الفقہی ۲/ ۸۹۹)، لیکن مولانا موصوف کے خیال میں اس تاویل میں خاصا تکلف ہے اور پھر یہ تو نص خاص، اجماع اور ضرورت سے تخصیص ہوئی، عرف کی بنیاد پر تخصیص نہیں ہوئی ہے، شیخ مصطفی زرقاء نے اس کے اعتبار کے لئے دو حالتیں بتائی ہیں:

۱- نص شرعی کی بنیاد عرف پر ہو۔

۲- نص شرعی کی علت ایسی چیز ہو جو عرف حادث کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو، علت نص کا علم الفاظ نص سے ہو یا اجتہاد و استنباط سے، مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب فرماتے ہیں کہ نص عرفی، خواہ عام ہو یا خاص عرف کے تبدیل ہونے پر اس کا حکم برقرار نہیں رہے گا، استثناء کی دوسری صورت شیخ زرقاء کی اپنی دریافت ہے، لیکن فقہ حنفی میں عرف حادث سے نص عام میں تخصیص کی جو جزئیات موجود ہیں ان سب کو مذکورہ بالا دونوں استثنائی قاعدوں میں داخل کرنے کی کوشش تکلف سے خالی نہیں ہے، مولانا نے شیخ زرقاء کی پیش کردہ مثال کا تجزیہ کر کے علامہ شامی کی رائے کو راجح قرار دیا۔

مولانا عزیر احمد اور مولانا ابوبکر قاسمی صاحبان نے بھی عرف حادث کے اعتبار کی جانب اپنا رجحان ظاہر کیا ہے۔

۳- عرف اور نص خاص کا تعارض:

عرف اگر نص خاص سے متصادم ہو تو تمام فقہاء اور مجتہدین کے نزدیک عرف مسترد کر دیا جائے گا اور نص خاص پر عمل کیا جائے گا، دور جاہلیت کے متعدد رواجات، مثلاً متبنی بنانے، بیع ملامسہ اور بیع منابذہ وغیرہ کو ممنوع قرار دیا گیا۔

۴- عرف پر مبنی نصوص:

قرآن وحدیث کے بعض احکام ونصوص عرف پر مبنی ہیں، اگر کسی زمانے میں عرف کے بدل جانے کی وجہ سے نصوص عرف کے متصادم ہوں تو ایسی صورت میں تبدیلی عرف کی بنا پر احکام میں تبدیلی کا مسئلہ بڑا معرکۃ الآراء اور ابتداء سے مجتہدین کے درمیان اختلافی ہے۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کے بشمول جمہور علماء وفقہاء کی رائے میں ایسا عرف بدل جانے سے بھی احکام میں تبدیلی نہیں ہوگی، دوسری رائے امام ابویوسف کی منفرد ہے کہ تبدیلی عرف کا اثر ایسے احکام پر پڑے گا۔

محقق علامہ ابن ہمام اور علامہ ابن عابدین شامی نے بھی اسی دوسری رائے کو راجح قرار دیا ہے اور بیشتر جدید مسائل کے حل میں اس کی اہمیت بتائی ہے، اموال ربویہ کے کیلی یا وزنی ہونے میں تبدیلی عرف کا مسئلہ بیشتر حضرات نے اس کی مثال میں ذکر کیا ہے۔

مولانا ابوبکر صاحب نے ایسی سات مثالیں ذکر کی ہیں جن میں احکام کی بنیاد عرف پر تھی اور عرف میں تبدیلی آگئی۔

۵- عرف اور قیاس میں تعارض:

تمام حضرات لکھتے ہیں کہ قیاس کے مقابلہ میں عرف کا اعتبار ہوگا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، ابن ہمام تو لکھتے ہیں کہ:

"إن العرف بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص" (فتح القدیر ۶/ ۱۵۷)

(عرف نص کی عدم موجودگی میں شرعاً اجماع کا درجہ رکھتی ہے)۔

۶- شریعت کے قواعد عامہ میں تعارض:

مقالہ نگار حضرات نے اس سوال کو دو مختلف انداز سے سمجھا اور اس کے مطابق جوابات دیئے۔

کچھ حضرات نے قواعد عامہ سے مراد شریعت کے مقاصد ومصالح اور روح واصول قطعیہ لیتے ہوئے ان سے عرف کے تصادم میں عرف کے عدم اعتبار کی رائے دی ہے، جبکہ دوسرے حضرات نے اس سے قواعد فقہیہ مراد لیتے ہوئے تعارض کی صورت میں عرف کی ترجیح واعتبار کی رائے دی ہے۔

محور چہارم:

اس محور پر چند علماء کرام نے لکھا ہے، جن میں سے بعض نے عرف سے متعلق قواعد جمع کر دیئے ہیں، دیگر حضرات نے ہر قاعدہ کی مختصر تشریح اور مثال بھی

پیش کی ہے، قواعد فقہ کے اندر ایک ہی مفہوم وحقیقت کی ترجمانی کرنے والے الفاظ کے فرق کے ساتھ متعدد قواعد بھی ہیں، ساتھ ہی قواعد کی ایسی تشریح مطلوب تھی کہ عرف کے اعتبار کی شرطیں اور حدیں واضح ہوجائیں، یکساں مفہوم رکھنے والے قواعد کو یکجا اور عرف کے اعتبار کی شرائط، نیز حدود کو واضح کرنے والے قواعد کی بالترتیب مختصر وجامع تشریح جناب مولانا خالد سیف اللہ نے اپنے مقالہ میں کی ہے جس میں دیگر حضرات کے نقل کردہ قواعد بھی اجمال وتفصیل کی صورت میں آگئے ہیں جو مختصراً درج ذیل ہے:

عرف کا تعلق کتاب وسنت کے نصوص کی تفسیر سے بھی ہے، لوگوں کے کلام اور اقوال واعمال سے بھی ہے، اس کے لئے کچھ شرائط وحدود ہیں ان سب کی ضابطہ بندی فقہی قواعد میں کی گئی ہے۔

۱- عرف وعادت کے سلسلہ میں اساسی قاعدہ: ''العادة محكمة'' ہے، یعنی بہت سے حقوق وواجبات اور کلام کی تشریح وتعیین میں عرف کی حیثیت حکم وفیصل کی ہے۔

۲- ''استعمال الناس حجة يجب العمل بها'' یہ پہلے قاعدے کی مزید تاکید وتوضیح ہے عرف قولی اور فعلی دونوں سے متعلق ہے۔

۳- کچھ قواعد خصوصاً عرف عملی اور خاص طور پر تجارتی وغیر تجارتی معاملے کے معتبر وموثر ہونے کی بابت ہیں۔

- ''المعروف عرفا كالمشروط شرطا''
- ''التعيين بالعرف كالتعيين بالنص''
- ''المعروف بين التجار كالمشروط بينهم''

۵- دو قاعدے عرف کے معتبر ہونے کی شرطوں کو واضح کرتے ہیں، دونوں متقارب المعنی اور عرف قولی وفعلی دونوں سے متعلق ہیں:

- ''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت''
- ''العبرة للغالب الشائع لا للنادر''

۶- درج ذیل دو قاعدے عرف قولی کے اعتبار کی شرط کو واضح کرتے ہیں:

- ''العرف الذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر''
- ''لا عبرة للدلالة فى مقابلة التصريح''

۷- شرعی نصوص کی تفسیر وتوضیح اور کتاب وسنت کو سمجھنے یا عرف سے استفادہ کرنے سے متعلق ایک قاعدہ ہے:

- ''كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف''

۸- اہل علم نے ایک قاعدہ اس ذیل میں ذکر کیا ہے: ''لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان''

لیکن یہ قاعدہ فی الواقع صرف عرف وعادت ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، کیونکہ احکام میں تبدیلی دوسرے اسباب مثلاً اخلاقی انحطاط، سیاسی تبدیلی، نئی ایجادات وغیرہ سے بھی ہوتی ہے جو اصطلاحات عرف کے دائرے میں نہیں آتے۔

بعض اور قواعد بھی کچھ دوسرے مقالات میں آئے ہیں جیسے:

- ''الممتنع عادة كالممتنع حقيقة''......-''العرف غير معتبر فى المنصوص عليه''

محور پنجم:

عرف اور ظاہر روایت میں تعارض:

عرف اگر ظاہر روایت کے خلاف ہو تو تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نقل کرتے ہیں کہ عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر روایت کو ترک کردیا جائے گا،

علامہ شامی فرماتے ہیں:

''المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله''
(زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر فقہاء کی عبارتوں پر جمود مفتی کے لئے جائز نہیں ہے)۔

''قنیہ'' کے حوالہ سے علامہ شامی لکھتے ہیں:

''وفي القنية: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذاهب ويتركا العرف'' (شرح عقود رسم المفتی)
(مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ عرف کو چھوڑ دے اور ظاہر مذہب کے مطابق فتوی وفیصلہ دے)۔

بعض حضرات نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ عرف کی تائید ومطابقت میں مذہب کا قول ضعیف نہ ہو جب بھی عرف معتبر ہوگا، مطابقت کی صورت میں بدرجہ اولی اعتبار ہوگا، (مولانا خالد، مولانا خورشید انور)۔

مولانا زبیر احمد قاسمی ومولانا طیب الرحمن کی رائے ہے کہ ظاہر روایت اگر مبنی بر نص ہو تو مخالف عرف کی وجہ سے ظاہر روایت کا ترک کرنا درست نہیں ہوگا۔

مولانا محفوظ الرحمن کی رائے بھی یہی ہے، اگرچہ انھوں نے تفصیل اور دلیل ذکر کئے بغیر ظاہر روایت کے ترک کا عدم جواز بتایا ہے۔

۲-عرف کی بنا پر دوسرے مکتب فقہی کی طرف عدول:

عرف وعادت میں تغیر کی وجہ سے اگر دوسرے مکتب فقہ کا قول جو مطابق عرف ہے، اختیار کیا جائے تو وہ تقریبا تمام علماء کرام کے نزدیک مذہب سے عدول ہے ہی نہیں، اور جائز ودرست ہے، علامہ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

''وإذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنيفة بمقتضى المروي الصحيح فيه مخالف للعرف العام، ولم يكن معتمدًا على نص صريح من الكتاب والسنة صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه في المذهب ولا يعتبر خارجا في فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل'' (ابوحنیفہ ص ۳۵۴)۔

(جب یہ بات ثابت ہوجائے کہ مذہب کے روایت شدہ قول صحیح کے مطابق مذہب کا حکم عرف عام کے مخالف ہے اور اس قول کی بنیاد کتاب وسنت کی کسی نص صریح پر بھی نہیں ہے تو حنفی مفتی کے لئے صحیح ہے کہ وہ مذہب کے منصوص مسائل کی مخالفت کرے، اسے اپنے فتوے میں اس عظیم مسلک کے دائرہ سے خارج بھی نہیں سمجھا جائے گا)۔

مولانا زبیر احمد، مولانا طیب الرحمن اور مولانا مفتی حبیب الرحمن کے نزدیک یہ مذہب سے عدول ہے اور شرائط عدول کے بغیر جائز نہیں ہے۔

۳-تبدیلی عرف کی بنیاد پر احکام میں تبدیلی:

اس مسئلہ پر بھی تمام حضرات کا خیال ہے کہ تبدیلی عرف کی وجہ سے احکام میں تبدیلی واجب اور ضروری ہوگی، علامہ قرافی لکھتے ہیں:

''إن الأحكام المرتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت'' (القرافی ۱/۱۲۶)۔
(وہ احکام جو عادات پر مرتب ہوتے ہیں وہ عادات کے ساتھ چلتے ہیں اگر عادات باطل ہوجائیں تو احکام بھی باطل ہوجائیں گے)۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

''إن المفتي لا يفتي بخلاف عرف أهل زمانه'' (رسم المفتي ص ۴۰)۔
(مفتی اپنے دور کے عرف کے خلاف فتوی نہ دے)۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

عرف واجماع کے درمیان فرق اور عام وخاص کی تحدید

بابت: محور اول، سوال ۴، ۶

مولانا فہیم اختر ندوی[1]

حضرات علمائے کرام!

محور اول کے سوال ۴ اور ۶ پر عرض مسئلہ پیش خدمت ہے، سوال ۴ میں دریافت کیا گیا ہے کہ عرف اور اجماع کے درمیان کیا فرق ہے؟

تمام مقالہ نگار علماء کرام نے عرف اور اجماع کے درمیان حقیقت اور نتیجہ واثر دونوں اعتبار سے متعدد بنیادی وجوہری فرق بتائے ہیں، علاحدہ علاحدہ مقالات میں علاحدہ علاحدہ فرق ذکر کیے گئے ہیں، بعض حضرات نے انہیں یکجا کرنے کی کوشش کی ہے، مولانا خالد سیف اللہ کے مقالہ میں ڈاکٹر طیب خضری کے حوالہ سے چھ فرق جمع کیے گئے ہیں، تمام مقالات میں بیان کردہ فرق مجموعی طور پر درج ذیل ہیں:

۱- عرف عام لوگوں کے قول وعمل سے وجود میں آتا ہے، جبکہ اجماع میں عام لوگوں کی رائے کو کوئی دخل نہیں، یہ مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

۲- اجماع کے لیے ضروری ہے کہ تمام مجتہدین اس پر متفق ہوں، ایک شخص بھی اختلاف رائے رکھتا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا، عرف جمہور اور اکثر لوگوں کے قول وفعل سے عبارت ہے، اگر بعض لوگ کسی لفظ سے اس سے مختلف معنی مراد لیتے ہوں یا ان کا فعل عام لوگوں کے طریقہ سے مختلف ہو تو اس سے عرف کا وجود میں آنا متاثر نہیں ہوگا۔

۳- اجماع سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، عرف سے ثابت شدہ حکم میں تبدیلی عمل میں آتی رہتی ہے، بلکہ بعض دفعہ تغیر عرف کی بنا پر حکم میں تبدیلی واجب ہو جاتی ہے۔

۴- اجماع نص کے مقابلہ میں بھی معتبر ہے، کیونکہ وہ خود بھی دلیل قطعی ہے، اگر عرف نص سے متصادم ہو، یہاں تک کہ عرف اور نص میں سے کسی ایک پر عمل کرنا دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو بالاتفاق عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

۵- اجماع ایک بار کے اتفاق سے منعقد ہو جاتا ہے، اور عرف تکرار واستمرار کا تقاضا کرتا ہے۔

۶- جب ایک بار کسی مسئلہ پر اجماع منعقد ہو گیا تو اب اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی، لیکن عرف کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کسی معاملہ کی بابت عرف پایا جاتا ہو پھر بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے گا۔

۷- عرف کبھی فاسد ہوتا ہے، جیسے کسی حرام فعل کے کرنے کا عرف قائم ہو جائے، لیکن اجماع فاسد نہیں ہوتا۔

سوال (۶) اہل علم کے نزدیک اعتبار عرف میں عرف عام وعرف خاص کی تقسیم کی اہمیت کے پیش نظر دونوں قسموں کی تحدید سے متعلق ہے۔

عرف عام اور عرف خاص کی تحدید کے سلسلہ میں مقالہ نگار حضرات کے دو نقطہائے نظر ہیں:

ایک نقطہ نظر جسے چند حضرات کے علاوہ تمام مقالہ نگاروں نے اپنایا ہے، یہ ہے کہ جو عرف تمام علاقوں، ملکوں اور قوموں میں پایا جائے وہ عرف عام ہے، اور جو کسی خاص قوم، علاقہ یا خطہ میں پایا جائے وہ عرف خاص ہے، اس نقطہ نظر کے اپنانے والوں نے نہ صرف ان عبارات کو نقل کرنے پر

[1] مولانا آزاد یونیورسٹی، حیدرآباد۔

اکتفاء کیا ہے، جو عرف عام اور عرف خاص کی تعریف میں فقہاء کی کتابوں میں آئی ہیں، الفاظ اور اسلوب کے معمولی فرق کے ساتھ ایسی تعریفات دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن میں تمام ملکوں کے تمام لوگوں کے رواج کو عرف عام کہا گیا ہے، شیخ مصطفی احمد زرقاء کی عبارت اس مفہوم کو بڑی وضاحت سے پیش کرتی ہے:

"فالعرف العام هو الذى يكون فاشيا فى جميع البلاد بين جميع الناس فى أمر من الأمور" (المدخل الفقهى العام، ۲/ ۸۴۸)

دوسری قسم کی عبارتوں میں تمام ملکوں کے اکثر لوگوں کے رواج کو عرف عام قرار دیا گیا ہے، ڈاکٹر طیب خضری کے الفاظ ہیں:

"هو ما اعتاده عامة الناس فى كافة الأمصار" (الاجتهاد فيما لانص فيه ۲/ ۱۸۸)

دونوں قسم کی عبارتوں میں "جمیع البلدان" اور "کل الامصار" جیسے الفاظ مشترک ہیں، جن سے پہلے نقطہ نظر کے حامیوں نے تمام ملکوں کا مفہوم مراد لیا ہے، جسے دوسرے آسان لفظ میں پوری دنیا کا عرف کہا جاسکتا ہے، عرف عام کے ضمن میں دی گئی مثالوں سے اسی مفہوم کی تائید ہوتی ہے، گرچہ کسی نے بھی صراحتاً پوری دنیا کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔

عرف خاص:...... ان حضرات کے نزدیک کسی ایک علاقہ، خطہ یا طبقہ کا عرف ہے۔

"هو الذى يسود فى بلد من البلدان أو اقليم من الأقاليم أو طائفة من الناس" (اصول الفقہ لابی زہرۃ)

دوسرا نقطہ نظر جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ولی اللہ قاسمی کے علاوہ دار العلوم حیدرآباد کے ایک اور سبیل السلام حیدرآباد کے سات فاضل مقالہ نگار طلبہ نے اپنایا ہے، وہ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ "ایک ملک کے مختلف شہروں، علاقوں اور طبقوں کے مشترکہ رواج کو عرف عام قرار دیا جائے" مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے اس کا دائرہ تھوڑا مزید وسیع کرتے ہوئے "دنیا کے کسی بڑے ملک یا بڑے خطہ میں رائج عرف کو عرف عام بتایا ہے۔

فاضل مقالہ نگار طلبہ نے بالخصوص ہندوستان کا نام لے کر پورے ملک کے رواج کو عرف عام کے خانہ میں رکھنے کی رائے دی ہے۔

اس نقطہ نظر کے حاملین کا استدلال درج ذیل امور سے ہے:

۱- اگر عرف کے عام ہونے کے لیے پوری دنیا کے تمام طبقوں کا مشترکہ رواجی عمل ہونا ضروری ہو تو پھر جن حضرات کے نزدیک عرف خاص کا اعتبار نہیں، صرف عرف عام کا اعتبار ہے، ان کے نزدیک عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی اور لاحاصل بات ہوگی، اس لیے کہ سوائے ایک دو معاملات کے جو قدیم زمانہ سے مروج ہیں، شاید ہی کوئی اور معاملہ عرف عام کا مصداق بن سکے (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ولی اللہ، مولانا محمد نعیم رشیدی)۔

۲- معاملات اور وسائل وتعلقات کے اعتبار سے اب دنیا بہت پھیل چکی ہے، مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد غیر مسلم ملکوں میں آباد ہے، ان ممالک کی تہذیب، سماجی زندگی، معاملات کے طور وطریق اور رواجات میں نمایاں فرق ہے، پہلے جب خلافت اسلامیہ کا تصور تھا، پورا عالم اسلام ایک ملک تصور کیا جاتا تھا، تہذیبی وتمدنی اعتبار سے زیادہ تفاوت نہیں تھا، قانون میں بھی یکسانیت تھی، لیکن فی زمانہ ہر ملک کی حیثیت مستقل سماجی اور تہذیبی اکائی کی ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)۔

۳- عرف کے اصل شرعی ہونے کی بنیاد لوگوں کو حرج ومشقت سے بچانا ہے، جب ایک شہر اور چھوٹے سے علاقہ میں بعض علماء مثلاً علماء بلخ وخوارزم وغیرہ نے عرف کی بنا پر حرج ومشقت کے پیش نظر نص کی تخصیص کر کے قفیز طحان والی حدیث سے بعض صورتوں کا استثناء کیا (الاشباہ، ۱۰۳) تو ہندوستان یا اس سے بڑے ممالک میں مروج عرف کو عرف عام قرار نہ دیا جائے تو عرف خاص کا اعتبار بھی ناگزیر ہوگا (مولانا نعیم اختر صاحب)۔

دونوں آراء پر تجزیاتی نظر:

دونوں نقطہائے نظر کا تجزیہ کرنے سے درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱- پہلا نقطہ نظر اپنانے والوں میں سے کسی نے بھی تعریف کے الفاظ نقل کرنے کے علاوہ کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے۔

۲- تعریفات کی کسی بھی عبارت میں عرف عام کے لیے پوری دنیا میں مروج ہونے کی واضح صراحت نہیں ملتی، جمیع البلاد، جمیع البلدان، جمیع البلدان اور کل الأمصار جیسے جملوں میں بلد اور مصر کے الفاظ صیغہ جمع کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں، بلد اور مصر کا ترجمہ شہر سے بھی کیا جاتا ہے، جس کی رو سے تمام شہروں کا مفہوم سامنے آتا ہے، ایک ملک کے تمام شہر بھی مراد لئے جاسکتے ہیں، اور پوری دنیا کے تمام شہر بھی، البتہ اس ضمن میں آنے والی مثالوں سے پوری دنیا کے مفہوم کی تائید ہوتی ہے، دوسری جانب عرف خاص کے لئے بلد، مکان، اقلیم اور فئۃ من الناس جیسے الفاظ آئے ہیں، جن سے شہر، علاقہ اور خطہ وطبقہ کا مفہوم نکلتا ہے، یہ کوئی بڑا شہر بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ اس کی مثالوں میں بخاری وخوارزم اور بغداد وغیرہ کے نام آئے ہیں، ایک چھوٹا ملک بھی مراد لیا جاسکتا ہے، اور ایک ریاست وصوبہ بھی، جو بڑے ملک کے لئے ایک خطہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۳- دوسرا نقطہ نظر اپنانے والوں نے اپنی تائید میں متعدد دلائل نقل کئے ہیں، جو کافی باوزن ہیں، اور انہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

۴- دوسرے نقطہ نظر سے پہلے نقطہ نظر کی بالکلیہ نفی نہیں ہوتی، پہلے نقطہ نظر کے مطابق جو عرف عام قرار پاتا ہے دوسرے نقطہ نظر میں بھی وہ عرف عام ہے، البتہ دوسرے نقطہ نظر میں عرف عام کے دائرہ میں مزید کچھ ایسے امور لائے جارہے ہیں جو موجودہ دور کی پیداوار اور مقصد شرع سے ہم آہنگ بھی ہیں۔

۵- خود عرف کو بحیثیت اصل شرعی قبول کرنے میں جو روح کارفرما ہے، یعنی لوگوں سے حرج کا ازالہ، وہ عرف عام کو پہلے نقطہ نظر کے ساتھ محدود کردینے کی صورت میں خصوصاً جبکہ موجودہ دور کی سماجی ورواجی تبدیلیوں کو پیش نظر رکھا جائے، متاثر ہوتی محسوس ہوتی ہے۔

ان امور بالا کے پیش نظر دوسرا نقطہ نظر ہی قوی وراجح محسوس ہوتا ہے، اور سب سے زیادہ مناسب تعریف وہ محسوس ہوتی ہے جو مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے پیش کی ہے، یعنی ''جو دنیا کے کسی بڑے ملک یا بڑے خطہ میں رائج ہو، وہ عرف عام ہے'' اور جس عرف کی حد علاقہ کسی ایک شہر یا صوبے یا چھوٹے سے ملک تک محدود ہو، وہ عرف خاص ہے۔

☆☆☆

عرض بابت عرف خاص معارض نص کا اعتبار

سوال ۱-۳ محور دوم

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی [1]

احکام شرعیہ میں عرف کی تاخیر و بالادستی فقہ اسلامی کا ایک مسلم ہے اور اس کو اگرچہ استقلالی حیثیت حاصل نہیں ہے، مگر اہمیت یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں فقہاء کے اقوال، قواعد فقہیہ اور قیاس کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے حتی کہ اگر کسی نص سے اس کا تعارض ہو جائے تو نص اور مسئلہ محل نظر بن جاتا ہے اور عرف عام ہو تو عرف اور نص (یعنی حدیث یا آیت) کے مقابلہ و معارضہ کی صورت میں تین شقیں پیدا ہوتی ہیں۔

۱- کسی نص میں ایک خاص مسئلہ وحکم کا تذکرہ ہے اور عین اسی مسئلہ میں اس حکم کے خلاف عرف وتعامل پیدا ہو جائے تو ایسا عرف بالاتفاق غیر معتبر ومسترد ہے، اگرچہ پوری دنیا اس کی لپیٹ میں ہو۔

۲- کسی نص میں ایک عمومی مسئلہ بیان کیا گیا ہو جس کے بہت سے جزئیات ہوں ان میں سے کسی ایک یا بعض جزئیات میں عرف وتعامل نص کے حکم کے خلاف پایا جائے اور عرف عام ہو کہ جہاں دیکھئے وہاں یا دنیا کے بڑے خطے وحصے میں پایا جاتا ہو۔ ایسا عرف بالاتفاق معتبر ہے، اگرچہ تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ ایک نص میں عمومی مسئلہ آیا ہے کسی جزئیہ سے متعلق اس کے خلاف عرف پیدا ہوا، لیکن یہ عرف۔ عام نہیں، بلکہ خاص ہے محدود دائرہ وعلاقہ میں پایا جاتا ہے۔

یہی صورت میرے عرض کا موضوع ہے۔

اس بابت بعض مقالہ نگار حضرات کے یہاں سکوت ہے یا صراحت نہیں ہے، اکثر حضرات نے اس پہلو کو لیا ہے اور ان کے دو نقطہائے نظر سامنے آئے ہیں۔

۱- پہلا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی عام نص نے اسی کو اختیار کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کا اصل مذہب مظاہر مذہب، جیسا کہ ابن نجیم وغیرہ نے صراحت کی ہے۔ یہی ہے۔ اور اس کو متعدد معاصر محققین نے بھی اختیار کیا ہے، جیسے کہ شیخ مصطفی زرقاء۔

ان حضرات کی دلیل میں صرف یہ بات احقر کے علم میں آسکی ہے کہ جب نص کے مقابلہ میں پایا جانے والا عرف خاص ہوگا محدود علاقہ میں یہ پایا جائے گا، وہاں جس طرح یہ تخصیص نص کا...... یعنی نص سے اس صورت کو مستثنی کرنے کا تقاضا کرے گا، اسی طرح دوسرے علاقوں میں اس کا عدم رواج اس بات کا مقتضی ہوگا کہ نص کو عام رکھا جائے اور تخصیص نہ کی جائے، تو اس متعارض تقاضے کی صورت میں حکم یہی کیا جائے گا کہ ایسے عرف کو مسترد وغیر معتبر قرار دیا جائے۔

---

[1] شیخ الحدیث جامعہ عربیہ ہتھوڑا باندہ یوپی وسکریٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

۲- دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی عام نص کا معارض عرف اگر خاص ہو تو وہ بھی اپنے محدود دائرہ وعلاقہ میں معتبر ہے اور اس علاقے کی حد تک اس عام نص سے اس صورت کو خارج ومستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔

ابن نجیم وغیرہ کی ہی صراحت کے مطابق فقہاء احناف کی ایک جماعت بالخصوص علماء بلخ اور علماء ماوراء النہر وغیرہ کا مذہب یہی رہا ہے اور کسی نہ کسی درجہ میں قاہرہ وشام وغیرہ کے فقہاء کے یہاں بھی اس کا اعتبار پایا جاتا ہے اور دوسرے مذاہب کے فقہاء بھی اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

مقالہ نگار حضرات میں چند ہی کا یہ موقف ہے اور وہ ہیں مولانا محمد زبیر صاحب (سیتامڑھی) مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی (حیدرآباد) اور احقر کی رائے میں یہی موقف راجح وقوی ہے۔

اولین واہم ترین وجہ یہ ہے کہ عرف کے اعتبار کے باعث لوگوں کو اس حرج، تنگی وپریشانی سے نکالنا ہے جس سے وہ اس وقت دوچار ہوتے ہیں، جبکہ ان کی درپیش ضرورت میں شریعت کے حکم کے مقابلے میں عرف وتعامل اور ماحول کچھ اور ہو کہ جس کو چھوڑ کر شریعت کے موافق اس کام کا انجام دینا ناممکن تو نہ ہو، لیکن زحمت طلب ضرور ہو۔ اس قسم کی صوت حال جیسے عرف کے عام ہونے کی صورت میں پائی جاتی ہے اس وقت بھی پائی جاتی ہے، جبکہ عرف خاص ہو، مگر اس کے دائرہ میں رہنے والے ٹھیک اسی صورت حال سے دوچار ہوتے ہیں جس سے عرف عام والے دوچار ہوتے ہیں، اس لیے جیسے اس قسم کا عرف عام سہولت کا باعث ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے نص عام میں تخصیص کی جاتی ہے، عرف خاص کی وجہ سے بھی سہولت اور تخصیص ضروری ہے۔

رہا مانعین کا یہ کہنا کہ عرف جب خاص ہوگا ایک جگہ پایا جائے گا اور دوسری جگہ نہیں تو تقاضے مختلف ہوں گے..... تو جواب یہ ہے کہ عرف خاص سے ثابت ہونے والا حکم خاص ہوتا ہے عام تو ہوتا نہیں، لہذا جس دائرہ کے لوگ اس سے سابقہ رکھیں گے ان کے حق میں تخصیص وسہولت ہوگی بقیہ لوگ نص کے حکم کے مطابق عمل کریں گے، جیسے کہ عرف عام کی وجہ سے رخصت عمومی صرف اس زمانہ کے لیے ہوگی جس زمانے کا عرف ہو، دوسرے زمانے میں جب کہ عرف بدل جائے گا تو حکم بھی بدل جائے گا۔

دوسری وجہ یہ کہ عرف لفظی میں بالاتفاق اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں کی جاتی، ابن نجیم فرماتے ہیں:

''فإذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصًا في الأيمان'' (الاشباہ ۹۶) عرف وشرع کے تعارض میں عرف واستعمال کو ترجیح ہوگی۔

تیسری وجہ یہ کہ خرید وفروخت وغیرہ کے معاملات میں فریقین میں سے ایک اگر کوئی ایسی شرط لگائے جو کہ نفس عقد ومعاملہ کی وجہ سے ثابت وحاصل نہ ہوتی ہو تو اس کی وجہ سے معاملہ کے فساد کا حکم لگتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ فقہاء صراحت کرتے ہیں کہ ایسی شرط جس کا عرف میں رواج وچلن ہو وہ موجب فساد نہیں ہے۔

علامہ شامی نے اپنے رسالہ میں تفصیلی گفتگو فرمائی ہے اور اس ضمن میں ذکر فرمایا ہے کہ ایسا معاملہ اس حدیث کے خلاف نہیں کہلائے گا جس میں ایسی کسی شرط کے ساتھ خرید وفروخت سے منع کیا گیا ہے، اس لیے کہ حدیث مذکور معلول بھا اور یہ عرف قیاس کے مقابلہ میں ہے، نہ کہ حدیث ونص کے مقابلہ میں۔ حدیث معلول اس لیے ہے کہ ممانعت کی وجہ باہمی نزاع ہے اور ایسی شرط جو رواج میں آجائے وہ باعث نزاع نہیں رہ جاتی۔

چوتھی اہم وجہ یہ ہے کہ اگرچہ احناف کا اصلی مذہب یہی ہے کہ ایسے عرف کا اعتبار نہیں، لیکن اکثر فقہاء امت کا مذہب اس کے اعتبار کا ہے، اور بلخ وخوارزم ونسف وغیرہ کے علاقہ کے فقہاء کی ایک بڑی جماعت کا یہی مذہب وموقف رہا ہے اور عام فقہاء احناف نے اصل مذہب کی تائید اور اس مذہب اس کے اعتبار کا ہے اور بلخ وخوارزم ونسف وغیرہ کے علاقہ کے فقہاء کی ایک بڑی جماعت کا یہی مذہب وموقف رہا ہے اور عام فقہاء احناف نے اصل مذہب کی تائید اور اس مذہب کی تردید کے باوجود یوں اس مذہب کی تائید کی ہے کہ ایسے مسائل کے سلسلہ میں ایسے عرف کے اعتبار اور اس پر عمل کا فتوی دیا ہے۔ مثلاً صاحب ''فتح القدیر'' نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے علاقہ میں رواج ہے کہ کھڑاؤں (قدیم زمانہ میں لکڑی کی چپل بنا کرتی تھی، اس کو کھڑاؤں کہا جاتا ہے) کو پٹے اور کیل وغیرہ لگانے کی شرط کے ساتھ خریدا کرتے ہیں یہ عرف وتعامل کی وجہ سے جائز ہے (فتح القدیر ۶/۸۵)۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ عرف حادث بھی ہے اور خاص بھی، اس لیے کہ بہت سی جگہوں میں کھڑاؤں نہیں پہنی جاتی پھر بھی صاحب ''فتح القدیر'' نے اس کو معتبر مانا ہے اور اس نص کے لیے اس کو مخصص قرار دیا ہے جس میں کسی شرط کے ساتھ بیع کو منع کیا گیا ہے (رسائل ابن عابدین، ۲/ ۱۲۳) بیع وفاء وغیرہ کا بھی تذکرہ اسی سیاق میں کیا جاتا ہے۔

اور فقہ حنفی کا مسلمہ اصول ہے کہ ضرورت، یعنی تنگی و پریشانی کے مواقع وحالات میں مذہب ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے۔

شامی فرماتے ہیں:''اعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول فی المذهب والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة'' (رسائل ابن عابدین، ۲/ ۱۲۲)

میں اپنی گفتگو مشہور مالکی فقیہ واصولی امام قرافی کے ارشاد پر ختم کرتا ہوں: ''جب نیا عرف تمہارے سامنے آئے تو اس کا اعتبار کرو اور جب عرف بدل جائے تو اسے ساقط الاعتبار سمجھو اپنی ساری زندگی بس کتب فقہ میں درج مسائل وفتاویٰ پر جمود میں گذار دی، بلکہ جب تمہارے پاس تمہارے علاقہ دستر کے علاوہ دوسرے علاقہ کا کوئی شخص حکم شرعی دریافت کرنے آئے تو اسے تم اپنے عرف پر مت چلاؤ، بلکہ اس کے علاقہ کا عرف دریافت کرکے اس کے موافق فتویٰ دے''

(الفروق ۱/ ۱۷۶)۔



عرض مسئلہ

بابت عرف وعادت محور سوم سوال ۲، ۳، ۵

مولانا عتیق احمد بستوی [1]

''الحمد لله الذي هدانا إلى سواء الصراط والصلوٰة والسلام على أشرف المخلوقات نبينا وعلى آله وأصحابه أجمعين''۔

صدر اجلاس، علماء کرام، حاضرین مجلس عرف وعادت کے سوالنامہ کے محور سوم میں شامل سوال ۲-۳-۵ کا عرض مسئلہ مجھ سے متعلق کیا گیا ہے۔

عرف وعادت کے موضوع پر اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے جو مقالات اور جوابات میرے پاس بھیجے گئے ان کی کل تعداد چھپن ہے، ۲۳ مقالات ہمارے ان نوجوان فضلاء مدارس کے ہیں جو اسلامک فقہ اکیڈمی، امارت شرعیہ بہار اڑیسہ، دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد دار العلوم حیدرآباد میں فقہ وفتاویٰ یا قضاء کی تربیت حاصل کررہے ہیں ہونہار فضلاء کے یہ مقالات کافی امید افزا اور حوصلہ بخش ہیں، تینتیس مقالات علماء اور اصحاب افتاء کے ہیں، ان حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں: (۱) مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری (۲) مولانا عبید اللہ الاسعدی ہتھورا باندہ (۳) مفتی زید احمد باندہ (۴) مفتی محفوظ الرحمن مفتاح العلوم مئو (۵) مفتی انور علی اعظمی دار العلوم مئو (۶) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی جامعہ امجدیہ رضویہ گھوسی اعظم گڈھ (۷) مفتی محبوب علی وجیہی رام پور (۸) عتیق احمد قاسمی دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (۹) مولانا ظفر عالم ندوی دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (۱۰) مولانا خورشید انور اعظمی مدرسہ مظہر العلوم بنارس (۱۱) مولانا مجیب الغفار اعظمی مظہر العلوم بنارس (۱۲) مولانا عبد الرشید قاسمی جونپور (۱۳) مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو (۱۴) مولانا جمیل احمد نذیری اعظم گڈھ (۱۵) مفتی حبیب اللہ قاسمی اعظم گڈھ (۱۶) مولانا ظفر الاسلام صاحب مئو (۱۷) مولانا منظور احمد قاسمی شیخوپورہ اعظم گڈھ (۱۸) مفتی اقبال احمد کانپوری (۱۹) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حیدرآباد (۲۰) مولانا ولی اللہ قاسمی حیدرآباد (۲۱) مولانا شکیل احمد رحمانی حیدرآباد (۲۲) مولانا شعیب اللہ مفتاحی بنگلور (۲۳) مولانا ابوالحسن صاحب قاسمی بھروچ (۲۴) مفتی عبد الرحمن پالن پوری دار العلوم چھاپی گجرات (۲۵) مفتی عبد القیوم پالن پوری جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات (۲۶) مولانا شبیر علی خاں صاحب دار العلوم فلاح دارین ترکیسر (۲۷) مولانا حکیم احسن علی خاں ندوی بھوپال (۲۸) مولانا زبیر احمد قاسمی سیتامڑھی بہار (۲۹) مولانا عزیر اختر قاسمی بہار (۳۰) مولانا اخلاق الرحمن ارریاوی بہار (۳۱) مولانا فضل الرحمن رشادی اننت پور ایم پی (۳۲) مولانا اشہد رفیق ندوی علیگڑھ (۳۳) مفتی الیاس آدم صاحب بھروچ گجرات

ان میں سے جناب مفتی عزیز الرحمن بجنوری اور مولانا اشہد رفیق ندوی علیگڑھ کے مقالات میں سوالنامہ کے مختلف محاورات اور سوالات کا وضاحت سے جواب دینے کے بجائے عرف وعادت کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند بنیادی باتیں درج کردی گئی ہیں، باقی مقالات میں قائم کردہ کل یا اکثر سوالات کے جوابات دیے گیے ہیں۔

محور سوم کے تین سوالات (۲-۳-۵) کے بارے میں آئے ہوئے جوابات کا عرض میرے ذمہ ہے۔ ہر ایک سوال کو نقل کرنے کے بعد اس کے بارے میں جوابات کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جارہا ہے، لیکن میں سب سے پہلے سوال ۳ پیش کرتا ہوں، کیونکہ سارے مقالہ نگار اس کے جواب پر متفق ہیں سوال ۳۔ عرف نص خاص سے متعارض ہو یہاں تک کہ ایک کی رعایت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا یا نہیں۔

---

[1] استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

تمام مقالہ نگار اس سوال کے جواب پر متفق ہیں سب اس کا جواب نفی میں دیتے ہیں عرف کا نص سے جب اس طرح تصادم ہو کہ عرف کا اعتبار کرنے میں نص کا کلیۃ ترک واہمال لازم آتا ہو ایسی صورت میں عرف کو مسترد کر دیا جائے گا، کیونکہ نص عرف سے بہت زیادہ قوی ہے نص عرف پر حاکم ہے جو عرف نص سے کلیۃ متصادم ہے وہ عرف فاسد ہے احکام شرعیہ میں اس کا اعتبار درست نہیں۔

سوال (۲) عرف کے جواب میں اتنی بات پر تو تمام حضرات متفق ہیں کہ عرف عام کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی جائے گی، اکثر حضرات نے عرف عام کو نص عام کے لیے مخصص قرار دیا ہے اس تفصیل میں جائے بغیر کہ عرف مقارن ہو یا عرف حادث (۱) مولانا عبید اللہ اسعدی باندہ (۲) مفتی عبد القیوم پالن پوری (۳) عتیق احمد قاسمی لکھنؤ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ عرف عام مقارن ہو یا حادث نص عام کے لیے مخصص بن سکتا ہے، اس کے برخلاف، (۱) مولا ولی اللہ قاسمی حیدرآباد (۲) مولانا ظفیر احمد ندوی لکھنؤ (۳) مولانا منظور احمد قاسمی اعظم گڈھ نے صراحت کی ہے کہ نص عام کی تخصیص صرف عرف عام مقارن سے ہوسکتی ہے، عرف حادث سے تخصیص نہیں ہوسکتی۔

عرف مقارن سے وہ عرف مراد ہے جو نص کے نزول کے وقت دور نبوت میں موجود تھا اور عرف حادث سے وہ عرف مراد ہے جو نص کے نزول کے وقت موجود نہیں تھا، بلکہ عہد نبوی کے بعد کسی دور میں اس کا رواج ہوا۔

عرف حادث کو نص عام کے لیے مخصص نہ ماننے والوں کی سب سے طاقتور ترجمانی شیخ مصطفی احمد زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' میں کی ہے موصوف لکھتے ہیں۔

نص عام کا مخالف عرف اگر اس نص کے بعد وجود میں آیا ہے تو اس عرف کا اعتبار نہیں ہوگا فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عرف، خواہ عرف عام ہو نص تشریعی کے لیے مخصص نہیں بن سکتا، کیونکہ عرف حادث نص تشریعی کا مفہوم متعین ہونے اور اس سے شارع کی مراد طے ہونے کے بعد وجود میں آیا ہے، اس کے وجود میں آنے سے پہلے شارع کا حکم نافذ ہو چکا ہے، اگر بعد میں پیدا ہونے والے مخالف عرف کے ذریعہ اس کی تخصیص درست ہو تو یہ عرف کے ذریعہ نص تشریعی کو منسوخ کرنا ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو نئے نئے وجود میں آنے والے عرفوں کے ذریعہ شریعت کے بیشتر احکام تبدیل ہو جائیں گے، یہ نئے نئے عرف احکام شریعت کی جگہ لے لیں گے اور شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی (المدخل الفقہی العام جلد ۲/ ۹۰۰)۔

شیخ مصطفی زرقاء کی اس دلیل میں بڑا وزن ہے کہ کسی نص تشریعی کی تخصیص دراصل اس نص سے شارع کی مراد متعین کرنا ہے اور نصوص سے شارع کی مراد متعین کرنا دور نبوت کے بعد وجود میں آنے والے اعراف کے ذریعہ نہیں ہوسکتا، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ان اعراف سے پہلے ان نصوص سے شارع کی مراد پورے طور پر متعین اور واضح نہیں تھی، اس کے علاوہ عرف کی بحث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عرف قدیم مقارن کا اعتبار ہوتا ہے عرف حادث یا عرف طاری کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، پھر تخصیص نص جیسے نازک کام میں عرف حادث کا اعتبار کیسے کیا جاسکتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ فقہاء اسلام خصوصاً فقہاء حنفیہ و مالکیہ نے بہت سے مسائل میں عرف طاری کی وجہ سے نصوص عامہ میں تخصیص یا استثناء کا عمل کیا ہے، اسی بناء پر علامہ ابن عابدین شامی نے ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' میں عرف قدیم مقارن کی طرح عرف حادث کو بھی نص عام کے لیے مخصص قرار دیا ہے اور فقہ حنفی سے اس کی مثالیں درج کی ہیں علامہ شامی کے اس نقطہ نظر کو فقہ حنفی کی جزئیات کے علاوہ اس بات سے بھی تقویت ملتی ہے کہ جو عرف نص عام کے لیے مخصص بن سکتا ہے اس کے لیے فقہاء عرف عام ہونے کی شرط لگاتے ہیں، یعنی وہ عرف تمام بلاد وامصار اور طبقات میں رائج ہو، اگر عرف مقارن ہی مخصص بن سکتا ہو تو اس کے عام ہونے کی شرط لگانا درست نہ ہوتا، کیونکہ عہد نبوی میں اگر تنہا مدینہ میں کسی چیز کا عرف رہا ہو اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہ کی ہو تو اس کا نص عام کے لیے مخصص بننا ایک بدیہی بات ہے، حالاں کہ یہ عرف عرف خاص ہے، نیز عرف مقارن کو عموماً سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، لہذا اس کا مخصص بننا عرف کی وجہ سے نہیں، بلکہ سنت تقریری ہونے کی وجہ سے ہے۔

ان دونوں مختلف نقطہ ہائے نظر میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ نص عام سے شارع کے مراد کی تعیین میں وہی عرف قولی و عملی موثر و معاون ہوسکتا ہے جو نزول وحی کے دور میں موجود رہا ہو، ظاہر ہے کہ نصوص عامہ سے شارع کی مراد کی تعیین ان اعراف وعادات کی رہین منت نہیں ہوسکتی جو بعد میں وجود میں آئے یا آتے رہیں گے، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نزول کے وقت ان نصوص کا معنی پورے طور پر متعین نہیں تھا اور نص کا معنی نئے نئے اعراف کی بنیاد تبدیل ہوتا رہے گا، اس معنی میں عرف نصوص عامہ میں عرف حادث کے ذریعہ تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ نص عام میں مذکور حکم عرف حادث والی صورت کا استثناء کیا جارہا ہے، یعنی نص

عام کے دائرہ میں عرف حادث والی صورت داخل تھی، مرادشارع میں شامل تھی، لیکن عرف عام حادث کی بنا پر اس کا استثناء کیا جارہا ہے، کیونکہ جو چیز معاشرہ میں سوفی صدی رواج پکڑ جائے اس کا عمومی رواج ہوجائے اس سے لوگوں کو دور کرنا بہت حرج اور تنگی کی بات ہے، کیونکہ عرف عام بن جانے والی چیز کم ازکم حاجت کے مرحلہ میں داخل ہوجاتی ہے، اس لیے حکم عام سے یہ استثناء دراصل ان نصوص کی بنا پر ہے جن میں ضیق وحرج کی نفی کی گئی ہے۔ اور اگر غور کیا جائے تو شریعت میں عرف کا اعتبار رفع حرج اور دفع مشقت ہی کے لیے ہے، اسی لیے ہمارے فقہاء عرف وغیرہ کی بحث میں اکثر اس طرح کی بات فرماتے ہیں:

''وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج عظيم''۔

خلاصہ یہ ہے کہ عرف حادث کے ذریعہ نص عام کی تخصیص نص کے معنی ومراد کی تعیین نہیں ہے، مراد نص کی تعیین تو عرف مقارن ہی کے ذریعہ ہوسکتی ہے، بلکہ یہ تخصیص دراصل نص عام کے حکم سے حاجت یا رفع حرج کی بنا پر عرف عام حادث باقی رہنے تک استثناء ہے، فقہ حنفی کے جن مسائل میں عرف طاری کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی گئی ہے ان کا گہرائی سے جائزہ لینے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جو نصوص اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت نہیں کرتے یا ان کے مقابلہ میں دوسرے نصوص موجود ہیں جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہوگیا ہے اس طرح کے نصوص میں فقہاء احناف عرف طاری کے ذریعہ تخصیص درست سمجھتے ہیں اور اس تخصیص کی حیثیت اس حکم سے استثناء کی ہے۔

سوال (۵) اگر عرف قیاس سے متصادم ہو تو ایسی صورت میں عرف کو ترجیح ہوگی یا قیاس کو۔

اس سوال کے جواب میں تقریباً تمام مقالہ نگار اس سے متفق ہیں کہ عرف عام کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جائے گا، مولانا ولی اللہ قاسمی حیدرآباد نے یہ تفصیل کی ہے کہ عرف اگر ایسے قیاس سے متصادم ہے جس کی علت نص قطعی سے ثابت ہو وضاحت کے اعتبار سے نص قطعی کے مشابہ ہو تو عرف معتبر نہیں، ورنہ معتبر ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے بھی انتہائی اجمال سے لکھی ہے۔ اس نقطہ نظر کی مزید وضاحت کی ضرورت ہے۔

مقالہ نگار حضرات کی غالب اکثریت اس بات پر متفق ہے کہ عرف عام کے مقابلہ میں قیاس ترک کردیا جائے گا مفتی انور علی صاحب مئو اور مولانا عبید اللہ اسعدی باندہ نے صراحت کی ہے کہ عرف خاص کی وجہ سے بھی قیاس ترک کردیا جائے گا۔ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، مولانا عبید اللہ اسعدی باندہ نے اپنے مقالہ میں عرف خاص کے مسئلہ پر خاص طور سے روشنی ڈالی ہے اور مشائخ بلخ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے کہ عرف خاص کے ذریعہ نص عام کی تخصیص بھی کی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو بھی ترک کیا جائے گا، ان کا کہنا یہ ہے کہ شریعت نے عرف کا اعتبار جس علت کی بنا پر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ عرف عام معارض کی طرح عرف خاص معارض کا بھی اعتبار کیا جائے اور وہ علت یہ ہے کہ عرف اور عادت وتعامل کا معاملہ طبیعت ثانیہ کا ہوجاتا ہے اور امور طبیعہ پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی، اس لیے جیسے عرف عام کا اعتبار نہ کرنے میں عامۃ الناس کو بڑی زحمت وتنگی کا سامنا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح عرف خاص کا اعتبار نہ کرنے میں بھی یہ بات پائی جائے گی۔

اس سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ عرف خاص کا دائرہ کافی محدود بھی ہوسکتا ہے اور اتنا وسیع بھی ہوسکتا ہے کہ عرف عام کے قریب پہنچ جائے، اگر اس کا دائرہ کافی محدود ہو تو اس کا اعتبار کرنے میں قابل لحاظ تنگی نہیں ہوگی اور جس قدر اس کا دائرہ وسیع ہوتا جائے گا اسی قدر اس کا اعتبار نہ کرنے میں تنگی اور حرج کی صورت پیدا ہوگی، اس لیے عرف خاص کو نص عام کی تخصیص اور قیاس کے مقابلہ میں نہ مطلقاً غیر معتبر قرار دیا جانا چاہیے اور نہ کلیۃً معتبر، اگر عرف خاص کا دائرہ اس قدر وسیع ہوگیا کہ اس کا اعتبار نہ کرنے میں عرف عام جیسی تنگی پیدا ہونے کا ظن غالب ہے تو اسے معتبر قرار دیا جائے، ورنہ نہیں اور یہ بات مفتی اور فقیہ پر چھوڑ دیجائے کہ وہ عرف خاص کی وسعت اور ناگزیر بنا کا مطالعہ کرکے اس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کا فیصلہ کرے، شاید یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاء متاخرین عرف خاص کے غیر معتبر ہونے کا اصولی نظریہ رکھنے کے باوجود مختلف مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کرتے ہیں۔

عرف اور ادلہ شرعیہ میں تعارض سے وابستہ سوالات میں ہمیں دو مسائل پر گفتگو مرکوز کرنی ہے۔

۱- کیا عرف طاری کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی جاسکتی ہے؟

۲- کیا عرف خاص کی وجہ سے بھی قیاس کو ترک کردیا جائے گا اور نص عام میں تخصیص کردی جائے گی۔

اللہ تعالیٰ ہمیں ان مسائل پر صحیح طور سے غور کرنے اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی توفیق عطا فرمائے۔ ☆☆☆

عرف وعادت

محور پنجم

مفتی انور علی الاعظمی[1]

سوال (۱) اس سوال پر مقالہ نگاروں کی واضح طور پر بیالیس رائیں موصول ہوئیں جن میں سے چالیس مقالہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو تو ایسی صورت میں ظاہر روایت کو ترک کر دینا درست ہوگا اور دو مقالہ نگار اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔

عرف کو ظاہر روایت پر ترجیح دینے والے حضرات کے اسماء گرامی مندرجہ ذیل ہیں:

۱ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب
۲ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۳ مولانا ظفر الاسلام صاحب
۴ مفتی انور علی صاحب
۵ مولانا محبوب علی صاحب
۶ مفتی نسیم الدین قاسمی صاحب
۷ مولانا شبیر احمد صاحب
۸ مولانا محمد عزیر اختر القاسمی صاحب
۹ مولانا اخلاق الرحمن ارریاوی صاحب
۱۰ مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب
۱۱ مولانا محمد عاقل خان قاسمی صاحب
۱۲ مولانا محمد فیاض عالم قاسمی صاحب
۱۳ مولانا فضل الرحمن مرشد آبادی
۱۴ مولانا نوشاد عالم صاحب
۱۵ مولانا محمد انظر سنبلی صاحب
۱۶ مولانا مجاہد الاسلام صاحب
۱۷ مولانا محمد ہارون قاسمی
۱۸ مولانا محمد الیاس قاسمی صاحب
۱۹ مولانا منظور احمد قاسمی صاحب
۲۰ مولانا محمد یوسف خاں قاسمی
۲۱ مولانا امیر عالم قاسمی صاحب
۲۲ مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۲۳ مولانا شعیب مفتاحی صاحب
۲۴ مولانا ابو الحسن بھاگلپوری صاحب
۲۵ مولانا سید اسرار الحق صاحب
۲۶ مولانا ایوب نظامی صاحب
۲۷ مولانا ابو سفیان مفتاحی صاحب
۲۸ مولانا احمد شاہ رشیدی صاحب
۲۹ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب
۳۰ مولانا محمد مجتبیٰ مظاہری صاحب
۳۱ مولانا نظام الدین قاسمی صاحب
۳۲ مولانا ولی اللہ قاسمی صاحب

[1] دار العلوم مئو یوپی۔

۳۳	مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب	۳۴	مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۳۵	مولانا مبارک حسین حسامی صاحب	۳۶	مولانا محمد نہال الدین قاسمی
۳۷	مولانا مجیب الغفار صاحب	۳۸	مولانا نعیم رشیدی صاحب
۳۹	مولانا سعید الرحمن قاسمی صاحب	۴۰	مفتی جمیل احمد نذیری صاحب

اختلاف کرنے والوں میں مولانا محفوظ الرحمن مفتاحی صاحب نے اپنے مقالہ میں کوئی دلیل ذکر نہیں کی، البتہ مولانا وصی احمد قاسمی صاحب نے رسائل ابن عابدین کی ایک عبارت نقل کی ہے:

''فقد صرحوا بأن الرواية إذا كانت فى كتب ظاهر الرواية لايعدل عنها إلا إذا صح المشائخ غيرها... الخ''۔

لیکن دراصل یہ عبارت علامہ شامیؒ کی رائے نہیں ہے، بلکہ انہوں نے قنیہ کے حوالہ سے اس عبارت کو نقل کیا ہے اور اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، مثلاً ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:

''إن المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله والايضيع حقوقًا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه''۔

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

''فإن قلت: إذا كان على المفتى اتباع العرف وإن خالف المنصوص عليه فى كتب ظاهر الرواية فهل ههنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص كما فى القسم الأول وهو ماخالف العرف النص الشرعى قلت: لا فرق بينهما ههنا الامن جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص'' (نشر العرف، ۲۲، ص ۱۳۱)

اس عبارت سے یہ صراحت ملتی ہے کہ ظاہر روایت سے عرف کے متصادم ہونے کی صورت میں عرف معتبر ہوگا اور ظاہر روایت متروک ہوگی تو ضعیف روایت موجود ہونے کی صورت میں عرف کی بناء پر اس کو ترجیح دینے کی پوری گنجائش موجود ہے، شیخ مصطفیٰ زرقاءؒ نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے محقق ابن ہمام کی یہ عبارت نقل کی ہے:

''إن المعرف بمنزلة الإجماع شرعًا عندعدم النص'' (المدخل الفقهى العام، ص ۹۰۴، الجزء الاول المجلد الثانى)

اور ظاہر ہے کہ اجماع کا درجہ قیاسی مسائل سے اونچا ہے، اس لیے عرف کی بنیاد پر ظاہر روایت کو چھوڑ کر ضعیف قول اختیار کرنا درست ہوگا۔ واضح ہو کہ اس بحث میں وہی ظاہر روایت مراد ہے جو قرآن وسنت کی نصوص پر مبنی نہ ہو۔

سوال (۲) اگر ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجود ہو جو موجودہ عرف وعادت کے مطابق ہو تو ایسی رائے کو اختیار کرنے کی اجازت ہے یا نہیں اس سلسلہ میں پینتیس رائیں موصول ہوئیں جن میں سبھی رائے دھندگان کسی نہ کسی درجہ میں اس کے جواز کے قائل ہیں۔

پھر اس سلسلہ میں رائے دھندگان میں کچھ اختلاف ہے کہ ایسا کرنا عدول عن المذہب کے قبیل سے ہوگا یا نہیں، اکتیس مقالہ نگار اس حق میں ہیں کہ ایسا کرنا عدول عن المذہب شمار نہیں ہوگا، بلکہ تغیر عرف کی بناء پر تغیر فتاویٰ کے قبیل سے ہوگا اور ان کے اسماء گرام مندرجہ ذیل ہیں:

۱	مولانا ظفر الاسلام صاحب	۲	مفتی انور علی صاحب
۳	مولانا مجیب الغفار اسعد صاحب	۴	مولانا نظام الدین صاحب
۵	مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب	۶	مولانا محمد شعیب مفتاحی صاحب
۷	مولانا امیر عالم قاسمی صاحب	۸	مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب

۹	مولانا محمد یوسف خاں صاحب	۱۰	مولانا مجتبیٰ مظاہری صاحب
۱۱	مولانا مجاہد الاسلام صاحب	۱۲	مولانا عبدالقیوم پالنپوری صاحب
۱۳	مولانا اخلاق الرحمن ارریاوی صاحب	۱۴	مولانا احمد شاہ رشیدی صاحب
۱۵	مولانا عبدالرحمن پالنپوری صاحب	۱۶	مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۱۷	مولانا شبیر علی صاحب	۱۸	مولانا محفوظ الرحمن مفتاحی صاحب
۱۹	مولانا فیاض عالم قاسمی صاحب	۲۰	مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب
۲۱	مولانا محمد ظفر عالم ندوی صاحب	۲۲	مولانا محمد نوشاد عالم قاسمی صاحب
۲۳	مولانا نسیم الدین قاسمی قاسمی صاحب	۲۴	مولانا محمد ہارون قاسمی صاحب
۲۵	مفتی اقبال احمد کانپوری صاحب	۲۶	مولانا محمد حاذق قاسمی صاحب
۲۷	مولانا سعید الرحمن صاحب	۲۸	مولانا عبدالرشید قاسمی صاحب
۲۹	مولانا منظور احمد قاسمی صاحب	۳۰	مولانا محمد نور قاسمی صاحب
۳۱	مولانا محمد نعیم رشیدی صاحب		

اور چار مقالہ نگار ایسا کرنے کو عدول عن المذہب کے قبیل سے شمار کرتے ہیں ان کے اسماء گرامی مندرجہ ذیل ہیں:

۱	مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب	۲	مولانا ابوالحسن صاحب
۳	مولانا وصی احمد قاسمی صاحب	۴	مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب

عدول عن المذہب کا قول کرنے والے حضرات نے اپنے مقالہ میں کوئی قابل ذکر دلیل نہیں لکھی ہے، مولانا عبیداللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

اور یہ عدول عن المذھب کے تحت میں آیگا جس کی اجازت ضرورتاً دی جاتی ہے اور عرف وتعامل بھی اسباب ضرورت میں سے ہے، مولانا وصی احمد قاسمی صاحب نے بھی عموم بلویٰ اور تعامل کو دلیل بنایا ہے اور مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے عدول عن المذہب کی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے، لیکن بیشتر مقالہ نگاروں کی اور خود راقم السطور کی رائے یہ ہے کہ تغیر عرف کی بنا پر فتویٰ میں تبدیلی کرنا یہ عرف کے دلیل شرعی ہونے کی بناء پر ہے اور یہ خروج عن المذہب نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ تبدیلیاں صاحب مذہب کے زمانے میں ہوتیں تو وہ بھی یہی کہتے جیسا کہ علامہ شامیؒ "رسم المفتی" میں اسی بحث میں تحریر فرماتے ہیں:

"المذھب لو کان فی ھذا الزمان لقال بھا، ولو وجدت ھذا التغیر فی زمانه لم ینص علی خلافھا"

(رسم المفتی، ص.۹٦)۔

اور جیسا کہ استیجار علی الطاعۃ کے مسئلہ میں امام محمدؒ کا یہ جملہ بہت ہی مشہور ہے

"لو کان أبو حنیفة حیا فی زماننا لقال بما قلنا" (رسم المفتی بحواله المدخل، ص.۹۰۷)۔

المدخل میں علامہ قرافیؒ بھی اسی بات کی صراحت فرماتے ہیں:

"وفقا للعوائد المتجددة لیس انشاء اجتھاد ینقض اجتھاد المجتھدین بل ھو تطبیق لقاعدة أجمع علیھا المجتھدون فی الشریعة وأوجبوا السیر فی ظلھا" (المدخل ۹۰۷)۔

سوال (۳) جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گذشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف ورواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے اگر موجودہ دور کا عرف بدل جائے تو فقہاء کی قدیم آراء پر فتویٰ دیا جائیگا یا تغیر عرف کی بناء پر حکم شرعی میں تبدیلی آجائیگی اس مسئلہ کے جواب میں اڑتیس رائیں موصول ہوئی ہیں ان میں سے سبھی حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ایسے مسائل میں تغیر حکم درست ہوگا۔

البتہ تغیر حکم واجب ہوگا یا جائز اس سلسلہ میں بتیس مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ تغیر حکم واجب ہوگا اور تین مقالہ نگاروں نے تغیر حکم کو صرف جواز کا درجہ دیا ہے اور دو مقالہ نگاروں: مولانا حبیب اللہ قاسمی، مفتی اقبال کانپوری صاحبان نے وجوب اور جواز کی صراحت نہیں کی ہے اور ایک مقالہ نگار مولانا منظور احمد قاسمی صاحب نے یہ کہا ہے کہ کبھی تغیر حکم واجب ہوگا اور کبھی جائز ہوگا، قائلین وجوب کے اسماء گرامی یہ ہیں:

۱ مفتی انور علی صاحب
۲ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب
۳ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
۴ مولانا ظفر الاسلام صاحب
۵ مولانا ظفر عالم ندوی صاحب
۶ مولانا نوشاد عالم صاحب قاسمی
۷ مفتی الیاس آدم صاحب
۸ مولانا سید اسرار الحق صاحب
۹ مولانا محمد فیاض عالم قاسمی صاحب
۱۰ مولانا شبیر علی صاحب
۱۱ مولانا عبد الرحمن قاسمی صاحب
۱۲ مولانا سعید الرحمن قاسمی صاحب
۱۳ مولانا احمد شاہ رشیدی صاحب
۱۴ مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب
۱۵ مولانا مجاہد الاسلام صاحب
۱۶ مولانا مبارک حسین حسامی صاحب
۱۷ مولانا محبوب علی صاحب
۱۸ مولانا محمد ہارون قاسمی
۱۹ مولانا احمد شاہ رشیدی صاحب
۲۰ مفتی نسیم الدین قاسمی صاحب
۲۱ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب
۲۲ مولانا شکیل احمد حسامی صاحب
۲۳ مولانا امیر عالم قاسمی صاحب
۲۴ مولانا حازق قاسمی صاحب
۲۵ مولانا نعیم رشیدی صاحب
۲۶ مولانا نظام الدین قاسمی صاحب
۲۷ مولانا محمد عارف مظہری صاحب
۲۸ مولانا ولی اللہ قاسمی صاحب
۲۹ مولانا ایوب نظامی صاحب
۳۰ مولانا محمد نہال الدین قاسمی صاحب
۳۱ مولانا زبیر احمد صاحب کنہواں
۳۲ مولانا محمد الیاس قاسمی صاحب
۳۳ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

قائلین جواز نے اپنے مدعا پر کوئی معتد بہ دلیل ذکر نہیں کی، البتہ وجوب کے قائلین نے علامہ قرافی مالکیؒ کی کتاب الاحکام، اور علامہ شامیؒ کی کتاب نشر العرف کی عبارتیں نقل کی ہیں نشر العرف، ص، ۱۴۳ پر مرقوم ہے:

''قال العلامة العینی: والبناء علی العادة الظاهرة واجبة، ذكر القرافی المالكی فی كتابه الأحكام: إن الافتاء بالأحكام التی مستند ها العوائد بعد تغیر تلك العوائد هو خلاف الإجماع ووصف ذلك بأنه جهالة فی الدین ممن یقولون إننا مقلدون لیس لنا إلا أن نفتی بما فی الكتب من الأحكام المنقولة عن المجتهدین''

(المدخل، ص، ۹۰)

علامہ شامیؒ رسائل ابن عابدین میں تحریر فرماتے ہیں:

”فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعات الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه“۔

اور ایک مقام پر یہ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ مفتی اور قاضی کے لیے عرف کو چھوڑ کر ظاہر الروایت پر فتوی دینا درست نہیں اور علامہ قرافیؒ نے ایک مقام پر اپنی کتاب الفروق میں یہ بھی کہا ہے کہ جو احکام عرف پر مبنی ہیں وہ بے شمار ہیں جن میں تغیر عادت کی بناء پر بالا جماع تغیر حکم ہو جاتا ہے اور پہلے قول پر فتوی دینا حرام قرار پاتا ہے اور ایک مقام پر اس سے بھی سخت بات کہیں کہ ہمیشہ منقولات پر جمود ہی میں گمراہی ہے اور علماء اسلام اور سلف صالحین کے مقصد سے ناواقفیت ہے۔

فقہاء کرام کی یہ واضح عبارات اس بات پر کھلی دلیل ہیں کہ تغیر عرف کے بعد تغیر حکم نہ صرف جائز ہوگا، بلکہ واجب ہوگا۔ ورنہ نکاح، طلاق، بیوع اجارہ اور دوسرے معاملات میں انتہائی دقت پیش آئیگی۔

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب۔

☆☆☆

دوسرا باب/مقالات

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اہمیت اور اصول وشرائط

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی[1]

تمہید:

''قانون''،اصل میں انسانی زندگی کی صحیح رہبری کا نام ہے، قانون دو طریقوں سے وجود میں آتا ہے، ایک اس فرد یا افراد کے مجموعہ کے ذریعہ جو لوگوں کے لئے کسی فعل کو جائز اور ناجائز قرار دینے کا حق رکھتا ہو، رومن قانون میں یہ حق بادشاہ، عدالت، اور سرکاری مجالس کو حاصل ہوا کرتا تھا۔ رومی علاقوں کے عیسائیت میں داخل ہونے کے بعد گو عقیدہ وایمان کے اعتبار سے کسی قدر تبدیلیاں عمل میں آئیں، لیکن نظام قانون میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہو پائی۔ کیونکہ حضرت مسیح کے ارشاد:

''خدا کا حق خدا کو اور قیصر کا حق قیصر کو دو''۔

کا مطلب یہی سمجھا گیا کہ قانون ملکی اور امور انتظامی میں مذہب کا کوئی دخل نہیں۔ مغرب کے موجودہ قانونی نظام میں بھی اسی طریقہ کو اختیار کیا گیا ہے اور آہستہ آہستہ خدا کا حق محدود سے محدود تر اور ''قیصر'' کا حق وسیع سے وسیع تر کیا جا تا رہا ہے۔

لیکن شریعت اسلامی نے انسان ظلوم وجہول کو بنیادی طور پر وضع قانون کی ذمہ داری سے سبکبار رکھا ہے، اس کے نزدیک قانون کا اصل سرچشمہ ذات خداوندی ہے، قرآن مجید نے بار بار اس حقیقت کو واضح کیا ہے، ارشاد ہے: "ألا له الحكم" (سورہ انعام: ۶۲) اور فرمایا گیا: "ألا له الخلق والأمر" (سورہ اعراف: ۵۴) حتی کہ یہ حق پیغمبر کو بھی نہیں دیا گیا (التحریم: ۱)۔

اور یہی عقل سلیم اور فطرت خالصہ کا تقاضا ہے، خدا کائنات کا خالق ہے، وہ بشری کمزوریوں سے ماوراء ہے، انسانی حاجات سے بھی واقف ہے اور انسانی جذبات اور منافع ومضرات سے بھی آگاہ ہے، اس لئے ضروری ہے کہ زندگی کے حقائق کے بارے میں اس کی ہدایت، ''ہدایت کاملہ'' اور اس کی رہبری ''صراط مستقیم'' ہو۔

قانون کا دوسرا سرچشمہ ''عامۃ الناس'' ہیں، عامۃ الناس جب کسی کام کو کرنے لگیں اور اشراف بھی اسے برا نہ سمجھیں تو یہ اس کام کے درست ہونے کی دلیل سمجھی جاتی ہے اور عام طور پر جس کام کو لوگ برا خیال کرتے ہوں، اس کو نادرست تصور کیا جاتا ہے، اسی کا نام عرف ہے، یہ تصور بعض تفصیلات اور شرائط وقیود کے فرق کے ساتھ قریب قریب دنیا کے تمام ہی قوانین میں پایا جاتا ہے، رومن لا میں بھی اس کو نہایت اہمیت حاصل تھی۔

(دیکھئے: احمد عبداللہ سدوسی کی: قانون روما/ ۱۲، القانون الرومانی والشریعۃ الإسلامیۃ/ ۸۶)۔

بلکہ ''وضعی قوانین'' میں بعض وجوہ سے اس کو زیادہ اہمیت حاصل تھی، اس لئے کہ عرفی قوانین کو براہ راست جمہور وضع کرتے ہیں، اور حکومت وعدالت کے ذریعہ ہونے والی قانون سازی عوام کے نائبین کے ذریعہ عمل میں آتی ہے، اسی لئے جدید اصولی قانون میں بھی عرف ورواج کو نہایت اہم سرچشمہ قانون تسلیم کیا گیا ہے۔

رواج کو کیوں قانون کا درجہ حاصل ہے؟ اس سلسلہ میں مشہور عالم قانون آرنٹس (Arnats) کا بیان ہے:

---

[1] بانی وناظم المعہد العالی اسلامی حیدرآباد و جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

قانون رسمی کے جائز ہونے کا سبب اس کی ذات میں موجود ہے، رسم اپنی نوعیت اور ماہیت کی بدولت قانون سمجھا جاتا ہے، کیونکہ ہر ایک قوم یا ہر ایک سلطنت کی رعایا اپنے رسوم کے صحیح اور برحق ہونے کا عقیدہ رکھتی ہے، اس لئے رسوم کے جائز منوانے کے واسطے، یعنی رسوم کو اثر قانون بخشنے کے لئے کسی واضع قانون کی صریح یا معنوی منظوری کی ضرورت نہیں ہے (اصول قانون ا / ۲۵۵ سرجان سامنڈ (ترجمہ: مولوی سید علی رضا) ط: دار الطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد)۔

اسی طرح ایک اور ماہر قانون ''ون شیڈ'' کہتے ہیں:

جو گروہ یا جماعت جس رسم پر عمل کرتی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس جماعت کے عقیدہ میں وہ رسم قانون مجرد ہے اور اسی عقیدہ کی بنا پر وہ جماعت اس رسم کو قانون جائز اور مستند کے مانند مانتی ہے (حوالہ سابق)۔

دراصل جو چیز تعامل اور رواج کا درجہ حاصل کر لیتی ہے، ان کو نظر انداز کرنا، اجتماعی مشقت کا باعث بن جاتا ہے، اس کو محدود تو کیا جاسکتا ہے، لیکن یکسر نامعتبر قرار نہیں دیا جاسکتا، شریعت اسلامی کا مزاج اور اس کے نظام قانون کا بنیادی عنصر ہی یہی ہے کہ انسان کو حرج و تنگی سے بچایا جائے، ارشاد باری ہے:

"ما جعل علیکم فی الدین من حرج" (سورہ حج)

اس لئے شریعت اسلامی میں بھی عرف ورواج کو خاص اہمیت دی گئی ہے، قرآن مجید کی زبان میں کہا جاسکتا ہے کہ عرف کا درجہ "سبیل المومنین" (سورہ نساء: ۱۱۵) کا ہے، یہ انسان کو ''وضع قانون'' کا حق دیتا نہیں ہے، بلکہ اس کے صالح اور مفسدہ سے خالی روایات کو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہونے کی بنا پر خود شارع کی جانب سے قبول کیا جاتا ہے۔

اسلام میں یہ نہایت اہم قانونی ماخذ ہے جو اسلامی قانون میں ثبات ودوام کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کی لچک پیدا کرتا ہے اور اس کو بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگ رکھتا ہے، معاملات میں بے شمار احکام ہیں جو اسی اصل سے متعلق ہیں، عرف کے ذریعہ شریعت کی بہت سے تعبیرات کا مصداق متعین کرنے میں مدد لی جاتی ہے، اور اسی کے ذریعہ متکلم کا منشا ومقصود جانا جاتا ہے، تاہم یہ قانون کا جس قدر اہم اور ضروری ماخذ ہے، اسی قدر نازک بھی ہے، اس سے تغافل جمود وجہالت ہے، اور اس میں تساہل اباحیت کا دروازہ کھولنے اور انسان کو تمام پابندیوں سے آزاد کر دینے کے مترادف ہے، اسی لئے عرف کی حقیقت واہمیت کو جاننا اور اس کو ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی اہم ہے کہ عرف کے اعتبار کی شرائط اور اس کے استعمال کے اصول پر گہری نظر ہو، پیش نظر تحریر میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ عرف کی حقیقت واہمیت بھی واضح ہو اور اس کے اصول وقواعد اور حدود وقیود بھی منقح کئے جائیں۔

محور اول:

عرف وعادت کی حقیقت اور اس کی قسمیں:

جواب سوال: ۱

لغوی معنی:

''عرف'' کے لغوی معنی جانی پہچانی چیز ہونے کے ہیں، ابن منظور کا بیان ہے:

''العرف والعرفان والعارفة بمعنی واحد أی ضد النکر'' (لسان العرب لابن منظور)

(عرف، عرفان، اور عارفہ ایک ہی معنی میں ہے، یعنی یہ نکران پہچانے کی ضد ہے)۔

کسی شئی کا اعتراف کرنے میں چونکہ یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اس کے نزدیک اس پر فلاں شخص کا حق معلوم ومعروف ہے، غالباً اسی لئے عرف اعتراف کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ اگر کہنا ہو کہ فلاں شخص کے ایک ہزار باقی ہونے کا میں اعتراف کرتا ہوں، تو کہا جاتا ہے:

''له علی ألف عرفًا'' (مجھے اپنے ذمہ اس کے ایک ہزار واجب ہونے کا اعتراف ہے)۔

''عادت'' کا لفظ ''عود'' سے ماخوذ ہے، عود کے معنی کسی چیز کے مکرر پیش آنے کے ہیں، عادت بھی ایسی ہی باتوں کو کہا جاتا ہے جس کا انسان خوگر ہو جاتا ہے اور اسے بار بار کرتا ہے، ''لسان العرب'' میں اس کا معنی ''دیدن'' سے کیا گیا ہے جو طریقہ اور کسی چیز پر استمرار کو بتلاتا ہے ''عادات'' اور ''عوائد'' اس کی جمع ہے (لسان العرب ۴/ ۳۱۱)۔

جواب سوال: ۲

اصطلاحی تعریف:

عرف وعادت کی تعریف میں مختلف تعبیرات اختیار کی گئی ہیں:

''العادة هی الأمر المتکرر من غیر علاقة عقلیة'' (شامی نے اسی طرح نقل کیا ہے (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴) اور یہی زیادہ صحیح ہے، موجودہ مطبوعہ نسخہ میں ''ولو من غیر علاقة عقلیة'' ہے (تیسیر التحریر ۱/ ۳۷) (کسی عقلی تعلق کے بغیر بار بار پیش آنے والے امر کا نام ''عادت'' ہے)۔

''العادة والعرف ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السلیمة بالقبول'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)

(عادت وعرف وہ ہے جو عقل کی طرف سے نفوس میں قرار پائیں اور طبیعت سلیمہ اس کو قبول کرے)۔

''ما تعارفه العقول وتلقته الأئمة بالقبول'' (الفوائد الجنیہ/ ۲۹۱) (جس سے عقل مانوس ہو اور ائمہ اس کو قبول کریں)۔

''عادة جمهور قوم فی قول أو عمل'' (المدخل الفقهی العام للزرقاء ۲/ ۸۴۰) (قول یا عمل میں جمہور قوم کی عادت ''عرف وعادت'' ہے)۔

''ماتعارفه جمهور الناس وساروا علیه، سواء کان قولًا أو فعلًا أو ترکًا'' (المدخل فی الفقه الاسلامی للشلبی/ ۲۶۰) (جس پر عام لوگوں کا رواج ہو اور وہ اس پر عمل پیرا ہوں، چاہے قول ہو یا فعل یا ترک، عرف وعادت ہے)۔

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی کچھ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان نے لکھا ہے (المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیة/ ۲۰۵)۔

اور اسی طرح کی بات ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے کہی ہے (اصول الفقه الاسلامی ۲/ ۸۲۸)۔

ان تمام تعریفات کو ملحوظ رکھ کر یوں کہا جا سکتا ہے: قول، فعل یا ترک کی بابت عام لوگوں (جمہور) کا وہ طریقہ جو عقلی تلازم کا نتیجہ نہ ہو، عرف وعادت ہے۔

اس تعریف میں قول، فعل، اور ترک کی وضاحت ہر طرح کے قولی اور فعلی عرف کو جامع ہے، ''جمہور'' کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ عرف کے تحقق کے لئے اجماع کی طرح امت کا اتفاق ضروری نہیں اور نہ اس میں مجتہدین امت کی شمولیت ہی ضروری ہے، عرف کے لئے کوئی قرینہ عقلی مطلوب نہیں، بہ تقاضائے عقل کسی بات کا مروج ومعمول بن جانا، تلازم ہے، نہ کہ عرف وعادت، بعض اہل علم نے عرف میں یہ قید بھی لگائی ہے کہ طباع سلیمہ اس کو قبول کرتی ہوں۔ مگر اس قید کے بعد عرف فاسد، عرف کے دائرہ سے باہر ہو جائے گا۔ اس لئے میں نے اس قید کو نظر انداز کیا ہے۔

سوال: ۳-عرف وعادت میں فرق:

عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں تین نقاط نظر پائے جاتے ہیں، اول یہ کہ عرف کے مقابلے عادت عام ہے، کیونکہ عادت کا اطلاق افراد واشخاص کے فعل پر بھی ہوتا ہے اور عرف کا تعلق عام انسان کے قول وفعل سے ہوتا ہے (المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۳۹)۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ عرف کا تعلق قول سے ہے اور عادت کا فعل سے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے:

''العادة العرف العملی'' (دیکھئے تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷، نیز دیکھئے کشف الاسرار للبخاری ۲/ ۱۲۵)۔

تیسری رائے یہ ہے کہ عرف وعادت مترادف ہیں اور ان دونوں میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے، ڈاکٹر عبد الوہاب الخلاف، ڈاکٹر عبد الکریم زیدان وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی ہے (علم اصول الفقہ للخلاف/۸۹)، اور یہی زیادہ صحیح ہے، شخصی عادتوں جیسے حیض وغیرہ سے متعلق لفظ عادت کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے، اصطلاحی اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی اصطلاح ہے، اسی طرح عادت کا ماخذ "عود" اور معاودہ" ہے، اور بظاہر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اس مادہ کا اطلاق فعل پر ہو قول پر نہ ہو۔

جواب سوال: ۴ عرف اور اجماع:

عرف اور اجماع کے درمیان کئی جوہری فرق پائے جاتے ہیں، یہ فرق باعتبار عرف کی حقیقت کے بھی ہے اور باعتبار اثر اور نتیجہ کے بھی مختلف اہل علم نے اس پہلو پر گفتگو کی ہے، اور ڈاکٹر طیب خضری نے ان سب کو جمع کر دیا ہے، وہ اس طرح ہیں:

۱- عرف، عام لوگوں کے قول وعمل سے وجود میں آتا ہے، جبکہ اجماع میں عام لوگوں کی رائے کو کوئی دخل نہیں، یہ صرف مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

۲- اجماع کے لئے ضروری ہے کہ تمام مجتہدین اس پر متفق ہوں، ایک شخص بھی اختلاف رائے رکھتا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوا، عرف، جمہور اور اکثر لوگوں کے قول وفعل سے عبارت ہے، اگر بعض لوگ کسی لفظ سے اس سے مختلف معنی مراد لیتے ہوں یا ان کا فعل عام لوگوں کے طریقہ سے مختلف ہو تو اس سے عرف کا وجود میں آنا متاثر نہیں ہوگا۔

۳- اجماع سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، عرف سے ثابت شدہ حکم میں تبدیلی عمل میں آتی رہتی ہے، بلکہ بعض دفعہ تغیر عرف کی بنا پر حکم میں تبدیلی واجب ہوجاتی ہے۔

۴- اجماع نص کے مقابلہ میں بھی معتبر ہے، کیونکہ وہ خود بھی دلیل قطعی ہے، اور اگر عرف نص سے متصادم ہو، یہاں تک کہ عرف اور نص میں سے کسی ایک پر عمل کرنا دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو بالاتفاق عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

۵- اجماع ایک بار کے اتفاق سے منعقد ہوجاتا ہے اور عرف تکرار واستمرار کا تقاضا کرتا ہے۔

۶- جب ایک بار کسی مسئلہ پر اجماع منعقد ہو گیا تو اب اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہی، لیکن عرف کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کسی معاملہ کی بابت عرف پایا جاتا ہو پھر بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا رہے گا (الاجتہاد فی مالا نص فیہ ۲/ ۱۸۵ - ۱۸۴)۔

جواب: سوال ۵ عرف قولی وفعلی:

عرف کی اپنے موضوع اور محل کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: عرف قولی، عرف فعلی۔

بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنی میں مروج ہوجائے اور جب وہ لفظ بولا جائے تو کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہی معنی سمجھا جائے، یہ عرف قولی یا عرف لفظی ہے، اگر لفظی یا عقلی قرینہ کی بنیاد پر کوئی معنی مراد لیا جائے تو یہ عرف نہیں ہے، بلکہ مجاز ہے، مثلاً: ایک شخص کہتا ہے کہ میں نے تم کو یہ چیز دس روپیہ میں ہبہ کی، تو گو اس نے لفظ ہبہ کا استعمال کیا ہے، لیکن اس سامان کی قیمت اور عوض کی تعیین اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ہبہ کے بجائے خرید وفروخت مراد ہے، یہ لفظی قرینہ ہے یا جیسے کوئی شخص کہے کہ عدالت نے فلاں کے خلاف فیصلہ کر دیا ہے تو گو یہاں لفظ عدالت کا استعمال کیا گیا ہے، لیکن مراد عدالت میں کام کرنے والے جج ہیں، اس لئے سمجھا یہی جاتا ہے کہ جج نے فیصلہ کیا ہے۔ یہاں قرینہ عقلی کے تحت مراد متعین ہوئی ہے، پس یہ صورتیں عرف کی نہیں ہیں، بلکہ معنی مجازی مراد لینے کے ہیں (المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۴۵-۸۴۶)۔

عرف لفظی کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو مراد مطلقاً گھر میں داخل ہونا ہوگا، یعنی جب وہ گھر میں داخل ہوگا تب وہ حانث ہوجائے گا اگر صرف اپنے پاؤں گھر کے اندر رکھے تو حانث نہیں ہوگا (فتاوی قاضیخان علی الہندیہ ۲/ ۷۸)۔

کسی عمل کے بارے میں لوگوں کی عادت اور رواج کو عرف عملی کہا جاتا ہے، جیسے بیع تعاطی، یعنی زبانی ایجاب وقبول کے بغیر خریدار کا قیمت اور بیچنے والے کا سامان حوالہ کر دینا، یا جیسے عربوں کے یہاں مہر کے کچھ حصہ کا معجلاً اور کچھ حصوں کا بدیر ادا کرنا، یا ہفتہ کے بعض ایام میں تعطیل۔

(المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۴۷، اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/ ۸۲۹)۔

جواب سوال ۶/عرف عام:

عرف کی وسعت اور اس کے دائرۂ رواج کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں، عرف عام، عرف خاص۔

عرف عام وہ ہے جو کسی معاملہ میں تمام علاقوں کے تمام لوگوں میں مروج ہو، جیسے کاریگر سے جوتے اور سامان وغیرہ بنوانا اور آرڈر دیتے ہی وقت مستقبل میں بننے والی چیز کی خرید وفروخت کر لینا، آج کل تعمیرات، کارخانوں اور بھاری مشینریز کی خرید وفروخت میں اس طریقہ سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، فقہاء نے اس کی مثال میں حمام کے کرایہ کو ذکر کیا ہے کہ حمام میں کتنی دیر غسل کرنے والا ٹھہرے گا اور کتنا پانی اس کے زیر استعمال لائے گا یہ متعین نہیں ہے، پھر بھی اجرت ادا کر کے حمام میں غسل کرنے کی اجازت دی گئی ہے، یہ عرف کی بنا پر ہے۔

عام طور پر تمام ہی اہل علم نے عرف عام کی تعریف اسی طرح کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر عرف عام ہونے کے لئے پوری دنیا کے تمام طبقوں کا مشترکہ رواج عمل ہونا ضروری ہو تو پھر جن حضرات کے نزدیک عرف خاص کا اعتبار نہیں صرف عرف عام ہی کا اعتبار ہے ان کے نزدیک عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی اور لاحاصل بات ہوگی، اس لئے کہ سوائے ایک دو معاملات کے (جو قدیم زمانوں سے مروج ہیں) شاید ہی کوئی اور معاملہ ہو جو عرف عام کا مصداق ثابت ہو سکے، اصل یہ ہے کہ جب تک خلافت اسلامیہ کا تصور تھا پورا عالم اسلام ایک ملک تصور کیا جاتا تھا۔ قانون میں بھی ایک درجہ یکسانیت تھی، اور ایک مقام سے دوسرے مقام آمد ورفت ہوا کرتی تھی۔ تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے زیادہ تفاوت نہیں تھا، اس لئے وہاں کے رواج اور عرف وعادت میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے یہ تمام علاقے ایک ملک اور تہذیبی اکائی کے درجہ میں تھے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ عالم اسلام لخت لخت ہے۔ مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد غیر مسلم ملکوں میں آباد ہے، ان ممالک کی تہذیب، سماجی زندگی، معاملات کے طور وطریق اور رواجات میں بھی نمایاں فرق ہے، اس لئے فی زمانہ ہر ملک کی حیثیت مستقل سماجی اور تہذیبی اکائی کی ہے، اور اگر اس ملک کے تمام شہروں اور طبقات میں کوئی بات مروج ہو جائے تو وہ عرف عام ہی کے حکم میں ہے، مثلاً شیخ زرقاء نے عرف عام کی تعریف تو وہی کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن عرف عام کی مثال کے طور پر اس بات کو ذکر کیا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ معجّل اور کچھ حصہ مؤجل مانا جائے گا۔ کیونکہ بلاد اسلامیہ میں آج کل یہی رواج ہے (المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۴۸)۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام دنیا کا مشترکہ رواج عمل نہیں ہے۔ اس کے لئے ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ عام طور پر فقہاء نے جہاں جہاں عرف خاص کی مثال دی ہے وہاں ایک شہر کا نام لیا ہے، جیسے بغداد، کوفہ، بلخ، ظاہر ہے کہ محض ایک شہر کا رواج عرف عام نہیں ہو سکتا، لیکن اس سے یہ نتیجہ بھی نکالنا شاید صحیح نہ ہو کہ جب تک کوئی عرف پوری دنیا میں مروج نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو عرف عام مانا ہی نہ جائے۔

لہذا عرف عام کی تعریف یوں کی جانی چاہئے کہ ”ایک ملک کے مختلف شہروں، علاقوں اور طبقوں کے مشترکہ رواج کا نام عرف عام ہے“۔

عرف خاص:

ایک شہر، ایک طبقہ یا ایک پیشہ کے لوگوں کا عرف، عرف خاص ہے، جیسے قاہرہ کا یہ عرف کہ لوگ کچھ معاوضہ دے کر کسی کے حق میں اپنے وظیفہ سے سبکدوش ہو جاتے تھے۔ اسی طرح قاہرہ میں گھر فروخت کیا جاتا تو سیڑھی کو بھی مبیع میں شامل تصور کیا جاتا (الاشباہ والنظائر للسیوطی مع الحموی /۱۸/ ۳۱۸-۳۲۴)

یا جیسے آج کل کمپنی کی جانب سے بعض مصنوعات کے بارے میں ایک مخصوص مدت تک کی گارنٹی، اسی طرح تاجروں کی دستاویزات کو دیون کے ثابت کرنے میں حجت ماننا (اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی ۲/ ۸۳۰)۔

جواب سوال: ۷/عرف صحیح وفاسد:

عرف کے مقبول اور نامقبول ہونے کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں: عرف صحیح اور عرف فاسد۔

عرف صحیح کی تعریف مختلف اہل علم نے الفاظ کے کسی قدر فرق کے ساتھ کی ہے۔

”ما تعارف عليه الناس كلهم أو بعضهم عليه، ولم يدل دليل من الشارع على فساده وبطلانه“ (الاجتهاد في ما لا نص فيه / ۱۸۹)

(جو تمام یا کچھ لوگوں کا رواج ہو اور اس کے فاسد وباطل ہونے پر شارع کی جانب سے کوئی دلیل موجود نہ ہو)۔

''ما تعارفه الناس دون أن يحرم حلالاً أو يحل حراماً'' (اصول الفقه للزحيلي ۲/ ۸۳۰)

(لوگوں کا ایسا رواج جو تحریم حلال یا تحلیل حرام کے دائرہ میں نہ آتا ہو)۔

زحیلی کی مذکورہ تعریف الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ وہی ہے جو شیخ عبدالوہاب الخلاف نے کی ہے (علم اصول الفقہ/ ۸۹)۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان نے بعض قیود کا اضافہ کر کے عرف صحیح کی غالباً زیادہ جامع تعریف کی ہے، فرماتے ہیں:

''ما لا يخالف نصا من نصوص الشريعة ولا قاعدة من قواعدها، وإن لم يرد به نص خاص''

(المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية/ ۲۰۶)

(جو شریعت کی نصوص میں سے کسی نص کے اور قواعد شرع میں سے کسی قاعدہ کے گو اس قاعدہ پر خصوصی نص موجود نہ ہو- خلاف نہ ہو)۔

اس طرح اب عرف صحیح کی تعریف یوں ہوگی:

''ایسا قولی یا فعلی رواج جس کو قبول کر لینے کی وجہ سے کوئی نص معطل اور بالکلیہ عمل سے محروم نہ رہ جاتی ہو اور وہ رواج شریعت کے مسلمہ عمومی قواعد و مقاصد کے خلاف نہ ہو''۔

یہیں سے عرف فاسد کی تعریف بھی نکل آئی کہ عرف فاسد ایسا رواج ہے جو کہ اگر اس کو قبول کر لیا جائے تو کسی نص پر عمل فوت ہو جائے یا وہ رواج شریعت کے تسلیم شدہ اصول و قواعد سے متصادم ہو، جیسے سودی معاملات، شراب نوشی، جوئے پر مبنی کھیل اور کاروبار۔

محور دوم:

عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار:

جواب: سوال ا

عرف اور قرآن:

عرف کے معتبر ہونے پر مختلف آیات و روایات سے استدلال کیا جاتا ہے، تاہم ان میں بعض دلائل ایسے ہیں جن سے مدعا کا ثابت کرنا مشکل نظر آتا ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

"خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (سورہ اعراف: ۱۹۹)

اور مختلف اہل علم نے اس آیت سے استدلال کیا ہے) (معاف کیجئے، معروف کا حکم دیجئے اور جاہلوں سے صرف نظر فرمائیے)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں عرف سے اصطلاحی عرف مراد لینا صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے کہ یہاں عرف سے معروف اور بھلائی مراد ہے، نہ کہ اصطلاحی عرف، قرآن مجید کے سیاق و سباق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرف یہاں کوئی فنی اصطلاح نہیں ہے، شیخ زرقاء کے بقول زیادہ سے زیادہ عرف کے مسئلہ میں اس سے 'استیناس' کیا جا سکتا ہے (المدخل الفقہی العام ۱/ ۱۳۳)۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ قرآن مجید نے بہت سی تعبیرات کی قطعی مراد اور حد متعین نہیں کی ہے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ لوگوں کے عرف اور رواج سے اس کا مفہوم متعلق رکھا گیا ہے، مثلاً "واشهدوا ذوي عدل منكم" (الطلاق: ۲)۔

یہاں قرآن یا حدیث نے عدل کا متعین مفہوم ظاہر نہیں کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ ہر زمانہ کے احوال کے لحاظ سے اس کا مصداق متعین ہوا کرے گا۔ اسی طرح قرآن مجید نے دودھ پلانے والی ماں کے نفقہ کی بابت کہا ہے: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)

یہاں معروف سے وہی مقدار مراد ہے جو رواجی طور پر دی جاتی ہے، یہ عرف کے معتبر ہونے پر نسبتاً زیادہ واضح دلیل ہے۔

عرف اور حدیث:

اس حدیث سے بھی عرف کی حجیت پر استدلال کیا گیا ہے:

"ما رآہ المسلمون حسنًا فھو عند اللہ حسن" (مسلمان جسے بہتر سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے)۔

یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے اور علامہ علائی سے منقول ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں، بلکہ موقوف ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کسی ضعیف سند سے بھی ثابت نہیں ہے (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)۔

عام طور پر اس روایت کی نسبت مسند احمد کی طرف کردی گئی ہے، لیکن علامہ سخاوی کی تحقیق ہے کہ اصل میں اس نسبت میں لوگوں کو وہم ہوا ہے۔ درحقیقت امام احمدؒ نے "کتاب السنہ" میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، سخاوی نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ حدیث "حسن" کے درجہ کی ہے (غمز عیون البصائر ۱/۲۹۵)۔

پس گو یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے، لیکن احکام شرعیہ کی بابت صحابی کا قول حدیث مرفوع ہی کے درجہ میں ہے، اس روایت سے عرف کی حجیت اور اس کا معتبر ہونا واضح طور پر ثابت ہے، اس لئے کہ کسی چیز کا مروج ہوجانا اور لوگوں کا اس رواج پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کو بہتر سمجھتے ہیں۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ہند زوجہ ابوسفیانؓ سے نفقہ کے بارے میں فرمایا:

"خذی أنت وبنوك ما یکفیك بالمعروف" (بخاری ۲/۸۰۸ ط: دیوبند)

(تم اور تمہارے بچے لیں، جتنا کہ معروف طریقہ پر کافی ہوجائے)۔

اس روایت میں ظاہر ہے کہ معروف سے نفقہ کی عام مروج مقدار مراد ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ بعثت سے پہلے عربوں میں بعض معاملات سے متعلق جو طریقہ مروج تھا اس کو باقی رکھا، جیسے قانون دیت، افتادہ زمین کو آباد کرنے کا حق، نکاح میں کفاءت وغیرہ۔

عرف اور قیاس:

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ علامہ شاطبی نے اس سلسلہ میں جو وجوہ لکھی ہیں ان میں دو نکتوں کی طرف اشارہ کردینا کافی ہوگا:

"ووجه ثابت وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع؛ بأنه لا بد من اعتباره العوائد... ووجه رابع وهو أن العوائد لم تعتبر لأدى إلى تكليف مالا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع" (الموافقات ۲/ ۲۱۲)

(تیسری بات یہ ہے کہ جب ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ شارع نے مصلحتوں کا اعتبار کیا ہے تو پھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ شریعت عرف وعادت کا اعتبار کرتی ہے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ اگر عرف وعادت کا اعتبار نہ ہو تو حد طاقت سے بڑھ کر تکلیف کی نوبت آئے اور یہ نا جائز بھی ہے اور خلاف واقعہ بھی)۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف کے اعتبار کی اصل وجہ یہی ہے کہ اگر عرف کا اعتبار بالکل ہی نہ کیا جائے تو اس سے حرج و تنگی پیدا ہوجائے گی اور یہ منشا قرآنی: "ما جعل اللہ علیکم فی الدین من حرج" (سورہ حج: ۷۸) کے مغائر ہوگا۔ اس لئے عقل وقیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عرف کی ایسی صورتیں جن میں کتاب وسنت پر عمل بالکلیہ فوت نہ ہوتا ہو معتبر اور درست ہو۔

عرف اور اجماع:

جہاں تک اجماع کی بات ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ فی الجملہ عرف وعادت کے معتبر ہونے پر فقہاء کا اجماع واتفاق بھی پایا جاتا ہے، شاید ہی کوئی قابل ذکر عالم ہو جس نے عرف وعادت کو بالکل نامعتبر مانا ہو، بقول مصطفی زرقاء:

"والاجتهادات الفقهية فى الإسلام متفقة على هذا الاعتبار للعرف، وإن كان بينها شى من التفاوت فى حدوده ومداه" (المدخل ۱/۱۳۴)

(اسلام میں فقہی اجتہادات عرف کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، گو ان کی حدود وشرائط کی بابت کسی قدر اختلاف رائے ہے)۔

اس سلسلہ میں تمام اہل علم کی رائے نقل کرنا مشکل بھی ہوگا اور طول کلام کا باعث بھی، اس لئے ائمہ اربعہ کی فقہ سے متعلق بعض نمائندہ اہل علم کی رائے نقل کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

حنفیہ:

فقہاء حنفیہ عرف کا اعتبار کرنے اور اس پر احکام کی بنیاد رکھنے میں پیش پیش ہیں، ابن نجیم مصری کا بیان ہے:

''واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا'' (الاشباہ والنظائر)

(حقیقت یہ ہے کہ عرف وعادت کا معتبر ہونا بہت سے فقہی احکام کی بنیاد ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو ایک اصل قرار دیا ہے)۔

علامہ شامی نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب قنیہ سے نقل کیا ہے:

''ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۵)

(مفتی وقاضی کے لئے ظاہر مذہب پر فیصلہ کرنا اور عرف کو چھوڑ دینا جائز نہیں)۔

مالکیہ:

فقہاء مالکیہ میں اصول وقواعد کے اعتبار سے علامہ قرافی کا جو پایہ ہے وہ محتاج اظہار نہیں، قرافی کا بیان ہے:

''فجميع هذه المسائل والأبواب التي سردتها بنية على العوائد غير مسألة الثمار المؤبرة بسبب أن مدركها النص والقياس، وما عداها مدركه العرف والعادة، فإذا تغيرت العادة أو بطلت بطلت هذه الفتاوى، وحرمت الفتوى بها لعدم مدركها، فتأمل ذلك، بل تتبع الفتاوى هذه العوائد كيفما تقلبت كما تتبع النقود في كل عصر وحين''

(کتاب الفروق ۳/ ۲۸۸)۔

(یہ مسائل اور فقہی ابواب جن کا میں نے ذکر کیا ہے، تابیر کئے ہوئے پھلوں کے مسئلہ کے سوا، عادت پر مبنی ہیں، کیونکہ مذکورہ مسئلہ کی اساس نص اور قیاس ہے، اور دوسرے مسائل کی اساس عرف وعادت ہے، لہٰذا عرف بدل جائے یا ختم ہوجائے تو یہ فتاوی بھی باطل ہوجائیں گے اور اس کی اساس وبنیاد کے فوت ہوجانے کے باعث اس کے مطابق فتوی دینا حرام ہوگا، یہ قابل غور نکتہ ہے، بلکہ ایسے فتاوی عرف کے تابع ہوتے ہیں جیسی تبدیلی رونما ہو ویسا ہی حکم ہوگا، جیسا کہ ہر زمانہ اور عہد میں بدلے ہوئے سکوں کا حکم ہوتا ہے)۔

ابو اسحاق شاطبی نے اصول فقہ اور اسلام کے فلسفہ تشریع پر اپنی مایہ ناز تالیف ''الموافقات'' میں اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور عرف وعادت کے معتبر ہونے پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر عادت کا اعتبار نہ ہو تو یہ ناقابل برداشت تکلیف کا باعث ہوگا، اور نہ شریعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے، نہ عملاً احکام شریعت میں ایسی بات پائی جاتی ہے (دیکھئے الموافقات ۲/ ۲۱۲)۔

شوافع:

کہا جاتا ہے کہ فقہاء شوافع کے یہاں عرف کا اعتبار بمقابلہ حنفیہ اور مالکیہ کے کسی قدر کم پایا جاتا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ شوافع عرف کو کوئی اہمیت دیتے ہی نہیں، شیخ الاسلام حافظ عز الدین بن عبد السلام نے باضابطہ عرف وعادت کے معتبر اور احکام میں مؤثر ہونے پر اس عنوان سے فصل قائم کی ہے:

''فصل في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما وله أمثلة'' (قواعد الاحکام/ ۱۲۶)

(عرف وعادت اور قرائن کے عام میں تخصیص اور مطلق کی تقیید صریح اقوال کے درجہ میں ہونے کا بیان، اور یہ کہ اس کی متعدد مثالیں ہیں)۔

علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

''اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۸۲)

(فقہ میں اتنے سارے مسائل عرف وعادت پر مبنی ہیں کہ کثرت کی وجہ سے ان کا شمار نہیں کیا جا سکتا)۔

شیخ عبداللہ جرہزی شافعی (م:۱۲۰۱) کا بیان ہے:

''واعتبرت أى العادة کا لعرف وهو ما تعارفه العقول وتلقته الأئمة بالقبول فى مسائل کثيرة لم تنحصر لقائل فيشق حصرها'' (الفوائد الجنیۃ ۱/ ۹۱۲۹۰) (عرف کی طرح عادت بھی معتبر ہے، عادت سے مراد وہ رواج ہے جو عقل کے لئے مانوس ہو اور اس کو ائمہ نے قبول کیا ہو اس کا اعتبار اتنے بہت سے مسائل میں کیا گیا ہے کہ ان کا احاطہ مشکل ہے)۔

حنابلہ:

حنبلی دبستان فقہ کے ایک اہم نمائندہ اور ترجمان حافظ ابن قیم جوزی نے زمان وحالات اور علاقہ وعادات کے تغیر کی وجہ سے فتوی میں تبدیلی پر ایک مستقل اور طویل فصل قائم فرمائی ہے اور اس کا عنوان اس طرح قائم کیا ہے:

''فصل فى تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد'' (اعلام الموقعین ۳/ ۱۴)

(زمان ومکان، احوال ومقاصد اور عرف وعادت میں تغیر کی وجہ سے فتاوی میں تغیر اور اختلاف کا بیان)۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس فصل کے تمہیدی کلمات یہاں ذکر کئے جائیں، جو حقیقت یہ ہے کہ اہل بصیرت کے لئے سرمۂ چشم اور مشعل راہ کا درجہ رکھتا ہے:

یہ فصل بہت نفع کی حامل ہے، اور اس سے ناواقفیت کے باعث شریعت کے بابت بڑی شدید غلطی واقع ہوئی ہے جو تنگی، مشقت اور ایسی چیزوں کا مکلف قرار دینے کا باعث بنا ہے کہ یہ روشن شریعت جو حکمت ومصلحت کے اعلی معیار پر پوری اترتی ہے، ایسا حکم نہیں دے سکتی، کیونکہ شریعت کی بنیاد واساس حکمتوں اور بندوں کی دنیوی واخروی مصلحتوں پر ہے۔

یہ شریعت تمام تر عدل ہے، تمام تر رحمت ہے، تمام تر مصلحت اور تمام تر حکمت ہے، لہذا جب کوئی بات عدل کے بجائے ظلم بن جائے اور رحمت کے بجائے زحمت ہو جائے، اصلاح کے بجائے فساد کا باعث ہونے لگے، حکمت کے مطابق ہونے کے بجائے خلاف حکمت ہو جائے، تو گو اسے بتاویل احکام شریعت میں جگہ دی جائے، وہ حکم شریعت نہیں ہو سکتا۔ شریعت انسانیت کے درمیان اللہ کا عدل، مخلوق کے درمیان اس کی رحمت، زمین پر اس کا سایہ راحت اور خدا کی حکمت اور رسول کی صداقت پر سچی اور بھرپور دلیل ہے (حوالہ سابق ۳/ ۱۴-۱۵)۔

ائمہ اربعہ کے نقاط نظر پر ایک نظر:

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ فی الجملہ عرف وعادت کے معتبر ہونے پر امت کا اجماع واتفاق ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ عرف وعادت کے اصول کو برتنے میں مختلف مکاتب فقہ کے رویوں میں فرق محسوس کیا جائے، اسی طرح اصولی طور پر عرف وعادت کو اہمیت دینے میں بھی مختلف دبستان فقہ میں تفاوت محسوس ہوتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں عرف وعادت احکام کا ایک ماخذ اور سرچشمہ ہے، چنانچہ حنفیہ کے یہاں عرف وعادت استحسان کا اور مالکیہ کے یہاں مصالح مرسلہ کا نہایت اہم حصہ ہے، شوافع اور حنابلہ نے عرف وعادت کو محض ایک فقہی قاعدہ کا درجہ دیا ہے، اور اسی حیثیت سے اس کا ذکر بھی کیا ہے۔

جواب: سوال ۲ / عرف لفظی کا اعتبار:

عرف لفظی کے احکام شرعیہ میں مؤثر ہونے پر قریب قریب فقہاء متفق ہیں، اور دو مواقع ہیں جہاں عرف لفظی کے اثر انداز ہونے کو دیکھا جا سکتا ہے، ایک اس وقت جب کہ عرف اور لغت میں تعارض ہو، دوسرے اس وقت جب عرف اور نص کے اطلاق میں تعارض واقع ہو۔

عرف اور لغت میں تعارض:

اگر عرف اور لغت میں تعارض ہو تو اتفاق ہے کہ عرف کو ترجیح حاصل ہوگی، چنانچہ ابن نجیم نے یمین کے بارے میں زیلعی سے اصول نقل کیا ہے:

''الأيمان مبنية على العرف لا على الحقائق اللغوية'' (الاشباہ والنظائر/ ۹۷) (ایمان عرف پر مبنی ہیں نہ کہ لغوی معنوں پر)۔

نیز فرماتے ہیں:

''ومنها: ألفاظ الواقفين تبتني على عرفهم كما في وقف فتح القدير. وكذا لفظ الناذر والموصي والحالف. وكذا الأقارير تبتني عليه'' (الاشباہ والنظائر)

(من جملہ اس کے یہ ہے کہ وقف کرنے والوں کے الفاظ عرف پر مبنی ہیں، جیسا کہ ''فتح القدیر'' کے ''کتاب الوقف'' میں ہے، اور یہی حکم نذر ماننے والے، وصیت کرنے والے اور قسم کھانے والوں کے الفاظ کے ہیں، اسی طرح اقرار بھی عرف ہی پر مبنی ہوگا۔

علامہ شامی نے علامہ قاسم کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

''التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة الحرب ولغة الشارع أولا'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲)

(حقیقت یہ ہے کہ وقف و وصیت کرنے والے، قسم کھانے اور نذر ماننے والوں، نیز ہر معاملہ کرنے والے کا کلام اس عرف پر محمول کیا جائے گا جو اس کی گفتگو میں مروج ہے اور اس زبان پر جو وہ بولتا ہے، چاہے وہ عربی لغت اور شارع کے استعمال کے مطابق ہو یا نہیں)۔

علامہ قرافی مالکی کا بیان ہے:

''الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية'' (کتاب الفروق ۱/ ۱۷۳) (رواجی مفاہیم لغوی معنوں پر مقدم ہیں)۔

فقہاء شوافع کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ عرف مقدم ہوگا یا معنی لغوی، لیکن امام بغوی اور امام غزالی جیسے اساطین علماء کا رجحان اسی طرف ہے کہ عرف کو ترجیح حاصل ہوگی (الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۱۸۹-۱۸۸، الفوائد الجنیۃ والمواہب السنیہ / ۳۰۴)۔

عرف اور اطلاق شارع میں تعارض:

اگر عرف اور شریعت کے تعبیر واطلاق میں تعارض ہو تو کلام الناس میں عرفی معنی کو ترجیح ہوگی، چنانچہ علامہ سیوطی کا بیان ہے کہ عرف کے شریعت کے ساتھ تعارض کی دو صورتیں ہیں:

''أحدهما: أن لا يتعلق بالشرع حكم فيقدم عليه عرف الاستعمال. فلو حلف لا يأكل لحمًا، لم يحنث بالسمك وإن سماه الله لحمًا'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۱۸۷) (ایک یہ کہ شریعت کا کوئی حکم متعلق نہ ہو، تو عرف مقدم ہوگا، چنانچہ اگر گوشت ولحم، نہ کھانے کی قسم کھالے تو مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا، گو اللہ تعالیٰ نے اس کو بھی گوشت (لحم) سے موسوم کیا ہے)۔

''والثاني أن يتعلق به حكم. فيقدم على عرف الاستعمال. فلو حلف لا يصلي، لم يحنث إلا بذات الركوع والسجود'' (حوالہ سابق/ ۱۸۸)

(دوسرے وہ جس سے کوئی حکم متعلق ہو، یہ عرف پر مقدم ہے، لہٰذا اگر نماز نہ پڑھنے کی قسم کھالے تو رکوع وسجدہ والی نماز ہی سے حانث ہوگا)۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے بھی اس مسئلہ کو وضاحت سے بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

''إذا تعارض قدم عرف الاستعمال خصوصًا في الأيمان'' (الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۹۷)

(تعارض پیدا ہوجائے تو خاص کر ایمان میں عرف مقدم ہوگا)۔

فقہاء نے اس کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً کوئی شخص فراش یا بساط پر نہ بیٹھنے کی قسم کھائے تو گو قرآن نے زمین کو فراش وبساط سے تعبیر کیا ہے، لیکن چونکہ عرف میں زمین کو فراش وبساط نہیں کہتے، اس لئے زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا، اسی طرح چراغ کی روشنی سے فائدہ نہ اٹھانے کی قسم کھالے تو گو سورج کو چراغ (سراج) کہا گیا ہے، لیکن چونکہ عرف میں ایسا نہیں کہا جاتا، اس لئے سورج کی روشنی سے استفادہ کرنے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں۔

عرف قولی کے معتبر ہونے پر کچھ فقہی نظیریں:

واقعہ یہ ہے کہ فقہاء کے یہاں عرف قولی کے معتبر ہونے کی اتنی ساری نظیریں ہیں کہ ان کو جمع کرنا مشکل بھی ہے اور باعث طوالت بھی، بطور نمونہ چند مسائل ذکر کئے جاتے ہیں:

- جانور کی ملکیت میں دو شخص شریک ہوں اور ایک نے دوسرے سے کہا "قاصر تک علی حصتی بکذا" تو یہ اس کی طرف سے اپنے حصہ کی بیع متصور ہوگی (رد المحتار ۴/۹)۔
- اگر کسی شخص نے مکان فروخت کیا اور کہا "کوم ترا" یا جانور فروخت کیا اور کہا: "مکسرة محطمة" یا کپڑا فروخت کرتے ہوئے کہا "حراق علی الزناد" یا کوئی بھی چیز فروخت کرتے ہوئے کہا "حلال حاضر" تو یہ الفاظ عیوب سے بری الذمہ ہونے کو ظاہر نہیں کرتے ہیں، لیکن چونکہ علامہ شامی کے زمانہ میں اسی مقصد کے لئے یہ تعبیرات اختیار کی جاتی تھیں، اس لئے اس بات پر فتوی دیا گیا کہ اگر بیچنے والے نے معاملہ طے پاتے وقت یہ الفاظ کہہ دیا تھا تو اب وہ سامان میں پائے جانے والے عیب سے بری الذمہ تصور کیا جائے گا (دیکھئے: رد المحتار ۴/۹۴)۔
- اگر مرد کہے: "علي الطلاق" (مجھ پر طلاق ہے) تو گو اصولاً یہ تعبیر غلط ہے، لیکن چونکہ فقہاء متاخرین کے دور میں اس طرح طلاق دینے کا رواج عام ہو گیا تھا، اس لئے فقہاء نے اس لفظ سے بھی طلاق واقع ہونے کا حکم فرمایا (رد المحتار ۲/۴۳۲)۔
- اسی طرح لفظ حرام اصل میں لفظ طلاق کے لئے کنایہ ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ جب تک شوہر نیت طلاق ظاہر نہ کرے، طلاق واقع نہ ہو، لیکن عرف کی بنا پر فقہاء نے اس لفظ سے بلانیت طلاق واقع ہونے کا فتوی دیا ہے (رد المحتار ۲/۵۱۵ ط: رشیدیہ کوئٹہ)۔
- اگر کوئی شخص وقف یا وصیت میں کہے کہ حسب وظیفہ شرعی اس کو تقسیم کیا جائے تو چونکہ عرف میں وظیفہ شرعی کا مطلب بمقابلہ عورت کے مرد کے لئے دوگنا سمجھا جاتا ہے، اس لئے وقف و وصیت میں اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا (رسائل ابن عابدین ۲/۱۴۵)۔
- اگر کسی علاقہ میں تزویج کی بجائے نکاح کے لئے "تجویز" کا لفظ استعمال کیا جانے لگے تو وہاں اس لفظ سے ہی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

غرض فقہاء کے یہاں بیسویں جزئیات ہیں جو عرف قولی کے معتبر ہونے پر مبنی ہے، علامہ شامی نے ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اصول بیان کیا ہے کہ:

"الواجب حمل كلام كل عاقد على عادته وإن خالفت لغة العرب والشرع" (حوالہ سابق ۲/۱۴۷)

(معاملہ کرنے والے کے کلام کو عرف وعادت پر محمول کرنا واجب ہے، گو یہ عرب اور شرع کی لغت کے خلاف ہو)۔

عرف قولی کی بابت قواعد فقہیہ کی شہادت:

فقہ کا اساسی قاعدہ "العادة محكمة" عرف لفظی اور عرف عملی دونوں ہی کو معتبر قرار دیتا ہے، کیونکہ گذر چکا ہے کہ عادت میں قولی اور فعلی دونوں ہی طرح کا عرف داخل ہے، اسی طرح یہ قواعد بھی عرف قولی کو شامل ہیں:

"استعمال الناس حجة يجب العمل بها" یعنی کسی لفظ کا جس معنی میں استعمال مروج ہو جائے وہی معنی معتبر ہوگا۔

"الحقيقة تترك بدلالة العادة" یعنی: از روئے لغت جو معنی حقیقی ہو عرف کی بنا پر چھوڑ دیا جائے گا۔

"لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"

یعنی زمان و حالات کے تغیر سے احکام بدل جائیں گے، اس میں ظاہر ہے کہ تغیر عمل میں بھی ہوتا ہے اور طریقہ گفتگو میں بھی۔

اس طرح یہ قواعد عرف قولی کے معتبر اور موثر ہونے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

جواب: سوال ۳ر

عرف فعلی کا اعتبار قواعد فقہ کی روشنی میں:

احکام شرعیہ میں عرف عملی کے معتبر ہونے پر بھی اتفاق ہے، اور مختلف قواعد فقہیہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

- "الثابت بالعرف كالثابت بالنص".

یہ امام سرخسیؒ کا مشہور قول ہے جس کو بہت سے مؤلفین نے نقل کیا ہے، یعنی جن امور کی بابت نص موجود نہ ہو ان میں لوگوں کا تعامل نص کے درجہ میں ہوگا۔

"المعروف عرفًا كالمشروط شرعًا"، یعنی اگر معاملہ میں کسی چیز کی صراحت نہ کی گئی ہو، لیکن رواجی اعتبار سے معاملہ مذکور شامل سمجھا جاتا ہے، تو اس معمول کی بنا پر از خود وہ چیز شریک معاملہ متصور ہوگی۔

"المعروف بين التجار كالمشروط بينهم" (تاجروں کے درمیان جو چیز معمول ہو وہ صراحت کے بغیر ہی شرط کے درجہ میں ہوگی)۔

اسی طرح اوپر جو قواعد ذکر کئے گئے ہیں:

"العادة محكمة"۔

"الحقيقة تترك بدلالة العادة"۔

"استعمال الناس حجة يجب العمل بها"۔

"لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"۔

ان تمام قواعد کا عرف عملی سے متعلق ہونا ظاہر ہے۔

مالکیہ:

حقیقت یہ ہے کہ فقہ کے چاروں دبستان فی الجملہ عرف عملی کے معتبر ہونے پر متفق ہیں، مالکیہ میں ابو اسحاق شاطبی نے تبدیلی عرف کی بنا پر تبدیلی احکام کی جن صورتوں کو بیان کیا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے کہ ایک عمل ایک علاقہ میں قبیح سمجھا جاتا ہو اور وہی عمل دوسرے علاقہ میں قباحت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا ہو، جیسے کھلے سر رہنا مشرقی علاقوں میں قبیح سمجھا جاتا ہے، مغربی علاقوں میں قبیح نہیں سمجھا جاتا ہے (الموافقات ۲/۲۰۹)۔

اسی طرح معاملات سے متعلق عادتیں، کہ نکاح میں مہر کے کچھ حصے پر یکجائی سے پہلے قبضہ کیا جاتا ہو اور کچھ حصے پر یکجائی کے بعد، بعض اشیاء کی خرید وفروخت میں معروف طریقہ نقد کا ہے اور بعض اشیاء میں ادھار پر (الموافقات ۲/۲۱۰)۔

شوافع:

فقہاء شوافع میں عز الدین بن عبد السلام نے اس پر مستقل فصل قائم کی ہے کہ عادات بعض دفعہ صریح اقوال کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں، اور ان کے ذریعہ عام میں تخصیص اور مطلق میں تقیید کی جاسکتی ہے، جیسے سونا چاندی اور جواہرات حفاظت کے لئے دیئے جائیں تو مقصود اسی طرح کی حفاظت ہوگی جس طرح ان چیزوں کی حفاظت کی جاتی ہے، نہ یہ کہ کپڑے اور جلاون کی طرح اس کی حفاظت کی جائے، کسی شخص کو ایک مدت کے لئے اجیر رکھا جائے تو مزدوری کے اوقات وہی ہوں گے جو عادتاً ہوا کرتے ہیں، اسی طرح نماز، خورد ونوش، قضاء حاجت اور رات کا وقت عادت وتعامل کی بنا پر اس سے مستثنیٰ ہوگا۔ اسی طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں حافظ صاحب نے نقل فرمائی ہیں (دیکھئے قواعد الاحکام ۲/۱۲۶-۱۳۶)۔

حنابلہ:

فقہاء حنابلہ میں حافظ ابن قیم کا بیان ہے:

"وقد جرى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع" (اعلام الموقعین ۲/ ۳۹۳)

(ایک سو سے زیادہ مواقع پر عرف کلام کے درجہ میں ہے)۔

پھر ابن قیم نے اس پر بہت سی مثالیں پیش کی ہیں، مثلاً یہ کہ اگر ایک شہر میں کئی طرح کے سکے چلتے ہوں اور معاملہ میں سکہ کی نوعیت متعین نہیں کی گئی ہو تو جو سکہ زیادہ مروج ہو اس کا اعتبار ہوگا، مہمان کے سامنے کھانا رکھا جائے تو گو اس سے کھانے کو نہ کہا جائے پھر بھی عرف کے تحت اس کے کھانا درست ہوگا، کھانے کی معمولی چیز گری ہوئی ہو تو اس کو کھانا درست ہوگا (حوالہ سابق ۲/۳۹۳)۔ کوئی شخص اجرت لے کر کپڑا دھوتا یا سلتا ہو، روٹی یا گوشت پکاتا ہو، گیہوں پیستا یا حمالی کرتا ہو اور ایسے شخص سے شرط اور معاملہ کئے بغیر وہی کام لیا جائے جس کو وہ مزدوری پر کیا کرتا ہے تو عرف کی بنا پر اجرت واجب ہوگی (حوالہ سابق ۴/۳)۔

ابن قیم نے عرف کے اعتبار اور مصالح کی رعایت میں بعض فقہاء کے جمود پر بڑی برہمی کا اظہار کیا ہے:

''ومنها: لو رأى شاة غيره تموت فذبحها حفظا لماليتها عليه كان ذلك أولى من تركها تذهب ضياعًا، وإن كان من جامد الفقهاء من يمنع من ذلك، ويقول: هذا تصرف في ملك الغير، ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف لما فيه من الأضرار به، وترك التصرف ههنا هو الأضرار'' (اعلام الموقعین ۲/ ۳۹۲)۔

(کسی اور شخص کی بکری کو مرتے ہوئے دیکھے اور اسی لئے ذبح کردے کہ اس طرح اس کی مالیت اس پر محفوظ رہے گی، تو یہ اس بات سے بہتر ہے کہ اس کو ضائع ہوتا ہوا چھوڑ دے، گو بعض جامد فقہاء اس سے روکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف ہے، اس ''مرد خشک'' کو یہ نہیں معلوم کہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس سے اس کو ضرر پہنچ سکتا ہے اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ تصرف نہ کرنے میں مالک کے لئے ضرر ہے)۔

حنفیہ کے یہاں عرف فعلی کے معتبر ہونے کی چھ صورتیں:

جہاں تک فقہاء حنفیہ کی بات ہے تو عرف عملی کا استعمال ان کے یہاں سب سے زیادہ ہے، معاملات میں بھی اور انفرادی مسائل میں بھی، اگر بحیثیت مجموعی ہم ان جزئیات پر نظر ڈالیں جو عرف و عادت پر مبنی ہیں تو خیال ہوتا ہے کہ حنفیہ کے یہاں بالعموم پانچ مواقع پر عرف عملی سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے:

۱- بعض اوقات ایک لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے عام یا مطلق ہوتا ہے، لیکن عرف ہمیں بتاتا ہے کہ متکلم کی مراد اس عام کے بعض مخصوص افراد ہیں، جیسے کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو وہ پکا ہوا گوشت کھانے سے ہی حانث ہوگا کچا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا، اسی طرح قسم کھائی کہ وہ حیوان پر سوار نہیں ہوگا تو گو انسان بھی حیوان ہے، لیکن انسان پر سوار ہونے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا (رد المحتار ۳/ ۹۰-۹۱)۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو گوشت، روٹی یا کپڑا خریدنے کا وکیل بنایا تو جس طرح کا کپڑا وہاں پہنا جاتا ہے یا جس نوع کی غذا کھائی جاتی ہو وکیل کے لئے اس کا خریدنا ضروری ہوگا (دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۵)۔

۲- بعض اوقات عرف عملی کے ذریعہ قاضی معاملات کے فیصلے میں اور مفتی احکام و مسائل کی بابت رہنمائی میں مدد لیتا ہے، جیسے کسی شخص نے بار برداری کے لئے سواری کرایہ پر لی تو وہ اس پر کس وزن کا سامان اٹھانے کا مجاز ہوگا، یہ عرف ہی کے ذریعہ متعین ہوگا (دیکھئے رد المحتار ۵/ ۲۲)۔

اسی طرح گھر کی بیع میں اس کی کنجی کا داخل ہونا (المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۸۶)۔ اسی طرح کوئی چیز نقد و ادھار کی صراحت کے بغیر خریدی اور بیچی اور وہاں ہفتہ وار قسط ادا کرنے کا رواج ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا، اسی طرح کاتب کے ذمہ روشنائی اور قلم اور درزی کے ذمہ سوئی اور دھاگے کا ہونا وغیرہ (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)۔

۳- اسی سے قریب تر صورت یہ ہے کہ بعض معاملات مبہم طریقہ پر طے پاتے ہیں، عرف کے ذریعہ اس کا ابہام دور ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی بچی کو نکاح کے وقت سامان دیا اور منکوحہ کا انتقال ہو گیا اب باپ کہتا ہے کہ اس نے بطور عاریت کے دیا تھا اور شوہر کہتا ہے کہ اس کو مالک بنا دیا تھا، لہٰذا اب وہ متروکہ ہے تو ایسی صورت میں عرف کے مطابق فیصلہ ہوگا (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۴)۔

اسی طرح کسی شخص نے بنکر کے پاس اپنے بچے کو تعلیم کے لئے رکھا تو کام سکھانے والا اس لڑکے کو کارکردگی کی اجرت دے گا یا یہ لڑکا اس کو کام سکھانے کی اجرت دے گا؟ اس کا مدار بھی عرف پر ہے، گدھے کی خرید و فروخت میں اس سے متعلق زین وغیرہ کا داخل ہونا، عرف پر مبنی ہے (حوالہ سابق)۔ دھوبی کو کپڑا دیا اور اجرت متعین نہیں کی تو عرف کی بنا پر اجارہ سمجھا جائے گا اور دھلائی کی اجرت واجب ہوگی (حوالہ سابق)۔

۴- فقہاء حنفیہ نے بہت سے مواقع پر ان شرعی حدود اور مقادیر کو بھی عرف کے ذریعہ متعین کیا ہے جن کو نصوص میں مبہم رکھا گیا ہے، مثلاً یہ کہ پانی کی کثیر مقدار وہ ہوگی جس کو لوگ کثیر سمجھیں، اسی طرح ماء جاری کی حد بھی بیان کی گئی ہے کہ جس کو لوگ جاری سمجھیں وہ جاری ہے: ''الأصح أنه ما يعده الناس جاريًا''، نماز میں عمل کثیر کے بارے میں بھی یہی فرمایا گیا ہے کہ ناظرین جس عمل کو کثیر سمجھیں وہ کثیر ہے، اموال ربویہ میں جن کے کیلی یا وزنی ہونے کی صراحت نص میں موجود نہیں ہے، ان کے کیلی یا وزنی ہونے کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوگی (الاشباه والنظائر مع الحموی ۱/ ۲۹۶-۹۷)۔

۵- بعض دفعہ عرف کے ذریعہ دلالۃً رضامندی ثابت کی جاتی ہے، جیسے درخت کے نیچے گرے ہوئے پھل کھانے کی اجازت (حوالہ سابق ۱/ ۲۹۶)

واقفین کی جانب سے مدرسین کے لئے عید، عاشورہ، رمضان وغیرہ کی تعطیلات کی تنخواہ کا مسئلہ (حوالہ سابق ۲/ ۳۰۰-۳۰۱)۔

۶- اکثر اوقات عرف عملی کو قبول کر کے عام لوگوں سے حرج کو دور کرنا مقصود ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء حنفیہ نے بیع کے ساتھ ایسی شرط کو جائز قرار دیا ہے، جو معروف ومروج ہو (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۱)۔ فی زمانہ مشنریز خریدنے کی صورت میں کمپنی ایک مدت تک اس کے کارکرد رہنے اور ایک مدت تک اس کی اصلاح ومرمت کی ذمہ داری قبول کرتی ہے، یہ ایسی ہی شرطوں میں ہے، اسی طرح فقہاء مالکیہ اور فقہاء حنفیہ میں شمس الائمہ حلوانی نے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، جس میں کچھ پھل نکل آئے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں، اور ظاہر روایت اور جمہور فقہاء کے مسلک کے برخلاف علامہ شامی نے بھی اس کے جواز کا فتوی دیا ہے (اصول الفقہ للزحیلی ۲/ ۸۳۴)۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف پر مبنی بہت سے احکام اسی قبیل سے ہیں اور یہی احکام ہیں جن میں عموماً عرف اور کسی اور دلیل شرعی کے درمیان بظاہر تعارض کی صورت نظر آتی ہے، اور اس پر آگے گفتگو ہوگی کہ عرف اور کسی اور دلیل شرعی کے تعارض کی صورت میں کب کس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

عرف عملی کے معتبر ہونے میں کب اختلاف ہے؟

میں نے بطور استقراء اور تتبع کے عرف عملی کے احکام پر اثر انداز ہونے کی مذکورہ چھ صورتیں نقل کی ہیں، ان کے علاوہ بھی اور صورتیں ممکن ہیں، تاہم ان میں سے پہلی صورت کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک عرف عملی کلام کے عموم میں تخصیص پیدا کردیتا ہے، چنانچہ امام سرخسی کا بیان ہے:

''تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفًا... فإذا تعارف الناس استعماله لشيئ عينا كان ذلك بحكم الاستعمال فيه، وما سوى ذلك لانعدام العرف كالمهجور'' (اصول السرخسی ۱/ ۱۹۰)

(عرف کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہوجاتا ہے، لہٰذا جب لوگ کسی خاص چیز کے لئے استعمال کرنے لگیں، تو عرف کی بنا پر وہ اسی معنی میں ہوگا، دوسرا معنی عرف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے مہجور کے حکم میں ہوگا)۔

فقہاء شوافع کے نزدیک عرف عملی کی وجہ سے کلام کے مفہوم میں تخصیص پیدا نہیں ہوتی، مثلاً کسی علاقہ میں غذا کے طور پر گیہوں ہی کھایا جاتا ہو اور کھانا نہ کھانے کی قسم کھائے تو حنفیہ کے نزدیک وہ گیہوں کھانے کی صورت میں حانث ہوگا، شوافع کے نزدیک اگر اس جگہ کی عادت کے برخلاف اس نے کوئی اور چیز کھالی تب بھی حانث ہوجائے گا (دیکھئے تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷)۔

مالکیہ کے نزدیک بھی عرف عملی عام کی تخصیص نہیں کرسکتا، چنانچہ قرافی نے اس کو اپنی بحث کا مستقل موضوع بنایا ہے اور اپنی تفصیلی بحث کا ماحصل یوں لکھا ہے:

''إن العرف القولى يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصًا وتقييدًا وإبطالًا وإن العرف الفعلى لا يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصًا ولا تقييدًا ولا إبطالًا'' (كتاب الفروق ۱/ ۱۷۳)

(عرف قولی لغت پر بہ اعتبار تخصیص وتقیید اور معنی لغوی کے ابطال کے اعتبار سے اثر انداز ہوتا ہے، عرف فعلی ان اعتبارات سے مؤثر نہیں ہوتا ہے)۔

جواب سوال: ۴

عرف عام وخاص کا اعتبار:

عرف عام کے معتبر ہونے پر تمام ہی لوگوں کا اتفاق ہے، میرے خیال میں اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ کلام الناس جیسے یمین، وقف، وصیت وغیرہ میں عرف خاص معتبر ہے (شامی نے ایک موقع پر اس کی صراحت کی ہے، دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۴)۔

اسی لئے فقہاء اس طرح کے احکام میں مختلف علاقوں کے درمیان فرق کیا کرتے ہیں، مثلاً:

''حلف لا يأكل لحمًا حنث بأكل الكبد والكرش على ما في الكنز مع أنه لا يسمى لحمًا عرفًا. ولذا قال في المحيط: أنه إنما يحنث على عادة أهل الكوفة، وأما في عرفنا فلا يحنث، لأنه لا يعد لحمًا'' (رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۲)

(قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو جگر اور آنت وغیرہ کے کھانے سے حانث ہوجائے گا، باوجودیکہ عرف میں ان کو گوشت نہیں کہا جاتا، اور اسی لئے محیط میں ہے کہ اہل کوفہ کے عرف کے مطابق تو حانث ہوجائے گا، لیکن ہمارے عرف میں حانث نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو گوشت شمار نہیں کیا جاتا)۔

''قال الزيلعي في قول الكنز: والواقف على السطح داخل أن المختار أن لا يحنث في العجم؛ لأنه لا يسمى داخلًا عندهم'' (حوالہ سابق) (زیلعی نے صاحب کنز کے اس قول ''چھت پر کھڑا ہونے والا داخل سمجھا جائے گا، کے ذیل میں لکھا ہے کہ عجم میں حانث نہیں ہوگا، کیونکہ اہل عجم کے نزدیک اس کو داخل نہیں کہا جاتا)۔

اختلاف اس صورت میں ہے جب عرف کا تعارض کسی دلیل شرعی سے پایا جائے، اس صورت میں عرف عام تو بعض شرائط کے ساتھ معتبر ہے، لیکن عرف خاص معتبر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ قول راجح عرف خاص معتبر نہیں ہونا ہے (حوالہ سابق ۲/۱۱۶)۔ یہی بات ابن نجیم نے بھی کہی ہے (الاشباہ مع الحموی ۱/۳۱۵)۔

تاہم مشائخ حنفیہ کی ایک بڑی تعداد ہے جو عرف خاص کو بھی مقبول ومعتبر مانتی ہے، چنانچہ ابن نجیم کا بیان ہے:

''ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره'' (حوالہ سابق ۱/۳۱۷) (بہت سے مشائخ نے اس کو معتبر ہونے کا فتوی دیا ہے)۔

واقعہ یہ ہے کہ گو ابن نجیم اور شامی دونوں ہی نے قول راجح اس کو قرار دیا ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے، لیکن عملاً بہت سے مواقع پر عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ہے، اس سلسلے میں چند جزئیات ملاحظہ ہوں۔

- بنکر کو دھاگہ حوالہ کیا گیا کہ وہ تہائی پر بن کردے۔ بلخ اور خوارزم کے مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ابوعلی نسفی نے اسی پر فتوی دیا ہے۔
- بلخ اور بخاری کے عرف کو دیکھتے ہوئے بیع وفا کے جواز کا فتوی دیا گیا ہے (الاشباہ والنظائر مع الحموی ۱/۳۱۶-۳۱۷)۔
- قاہرہ کے عرف کو دیکھتے ہوئے تقی الدین بن معروف زاہد اور مولانا ابوالسعود وغیرہ نے ''پگڑی'' کی اجازت دی ہے۔ (دیکھئے غمز عیون البصائر ۱/۳۱۸ اور اس کے بعد)۔
- قاہرہ میں کچھ پیسے لے کر وظائف سے دستبردار ہونے کا عرف پایا جاتا تھا، چنانچہ وہاں کے فقہاء نے اس کے جواز کا فتوی دیا (الاشباہ والنظائر مع الحموی ۱/۳۱۸)۔
- بعض مشائخ بلخ نے حق شرب کی خرید وفروخت کی مقامی عرف کو دیکھتے ہوئے اجازت دی ہے (رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۵)۔
- کھڑا دن اس شرط کے ساتھ خرید کرنا کہ اس میں کیل لگادی جائے علامہ ابن ہمام نے اپنے دیار میں اس کی اجازت دی ہے، اور علامہ شامی نے اس کو عرف خاص ہی کے زمرہ میں رکھا ہے (رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۱) شیخ احمد زرقاء نے اس طرح کی کئی اور مثالیں نقل کی ہیں، (شرح القواعد الفقہیہ/۲۲۰)۔
- فقہاء حنابلہ کے یہاں جانوروں کو بٹائی پر دینا جائز قرار دیا گیا ہے، بظاہر یہ عرف خاص ہی کے قبیل سے ہے (المغنی ۵/۷)۔
- ہمارے علماء ہند میں ہندوستان کے بعض علاقوں کے عرف کو دیکھتے ہوئے مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔

(دیکھئے امداد الفتاوی ۳/۳۴۳ مرتبہ مفتی محمد شفیعؒ)۔

جن حضرات نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان کا خیال ہے کہ اگر ایک علاقہ کا عرف خاص نص میں تخصیص کا متقاضی ہے تو دوسرے علاقہ کا عرف اس کے خلاف ہے، لہذا محض شک کی وجہ سے نص کے عمومی حکم میں تخصیص کیونکر روا رکھی جاسکتی ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک عرف خاص معتبر ہے ان کا نقطۂ نظر ہے کہ تعامل نص کے عموم میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا جیسے تمام علاقوں کا تعامل ان تمام لوگوں کے لئے تخصیص کا باعث ہے اسی طرح ایک مخصوص علاقہ کا تعامل اس علاقہ کی حد تک کافی ہونا چاہئے (دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

اسی لئے جن حضرات نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے انہوں نے بھی یوں کہا ہے:

''الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص'' (الاشباہ والنظائر مع الحموی ۱/۳۱۵) (حکم عرف خاص سے ثابت نہیں ہوسکتا)

اس پر علامہ حموی نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''لفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص'' (غمز عیون البصائر ۱/۳۱۵) اس سے واضح ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص ہی ثابت ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف وعادت کے اعتبار کرنے کی اصل وجہ لوگوں کو حرج سے بچانا ہے، کیونکہ جو چیز رواج وعادت کا درجہ حاصل کرلے اس سے روکنا لوگوں کے لئے باعث مشقت ہوجاتا ہے، علامہ شامی کے الفاظ میں:

''وفی نزع الناس عن عاداتهم حرج'' (رسائل ابن عابدین ۲/۱۴۰) (لوگوں کو ان کی عادات سے روکنا باعث حرج ہے)۔

پس جیسے عرف عام کو غیر معتبر قرار دینے میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگوں کے لئے حرج ودشواری ہے، اسی طرح عرف خاص کو غیر معتبر قرار دینے کی صورت میں اس علاقہ یا پیشہ کے لوگوں کے لئے مشقت پیدا ہوسکتی ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ عرف خاص بھی معتبر ہے اور بہت سے اہل علم اور مشائخ کے فتاوی اس پر شاہد ہیں۔

عرف خاص اور کلام فقہاء میں تعارض:

جن حضرات کے نزدیک عرف خاص معتبر نہیں ان کے نزدیک بھی فقہاء کی تصریحات یہاں تک کہ ظاہر روایت کے مقابلہ میں بھی عرف خاص معتبر ہے، چنانچہ علامہ شامی کا بیان ہے:

''فإن قلت: إذا كان على المفتي اتباع العرف، وإن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص، كما في القسم الأول وهو ما خالف فيه العرف النص الشرعي؟ قلت: لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص. وحاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا، فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط'' (رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۲)۔

(اگر تم کہو کہ جب مفتی پر عرف کی اتباع واجب ہے گو ظاہر روایت کی صراحت کے خلاف ہے تو کیا اس مسئلہ میں بھی عرف عام وعرف خاص میں اسی طرح کا فرق ہے جو پہلی صورت میں ہے، یعنی اس صورت میں کہ عرف نص شرع کے خلاف ہو۔ میں کہوں گا کہ زیر بحث صورت میں عرف عام وخاص کے درمیان اس کے سوا کوئی فرق نہیں عرف عام سے حکم عام اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ عرف کا حکم اہل عرف پر ثابت ہوگا عام ہو یا خاص، پس عرف عام کا حکم تمام علاقوں میں وہاں کے رہنے والوں کے لئے ہوگا اور عرف خاص کا حکم ایک شہر میں اس شہر کے باشندوں سے متعلق ہوگا)۔

محور سوم:

عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرطیں اور ادلہ شرعیہ سے ان کے تعارض کی صورت میں طریق کار:

جواب: سوال ا

شرائط اعتبار:

عرف کے معتبر ہونے کے لئے بحیثیت مجموعی حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱- وہ عرف یا تو کلی طور پر جاری ہو یا اس عرف کے مطابق قول وفعل غالب ہو، ابن نجیم کے الفاظ ہیں: ''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (الاشباہ مع الحموی ۱/ ۲۹۹)۔ جیسے مدارس میں عید رمضان وغیرہ کی تعطیل اس شرط کا تعلق عرف قولی وفعلی دونوں سے ہے۔

۲- معاملہ کے وقت عرف موجود رہا ہو، اگر صورت حال یہ ہو کہ جس وقت معاملہ طے پایا اس وقت یہ عرف نہیں پایا جاتا تھا اور جب معاملہ قاضی کے یہاں پہنچا تو اب اس طرح کا عرف پیدا ہو چکا تھا تو سابقہ معاملہ موجودہ عرف کے مطابق طے نہیں ہوگا، اسی کو ابن نجیم نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:

''العرف الذی تحمل علیه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر'' (حوالہ سابق ۱/ ۳۱۱ یہی اصول سیوطی نے بھی بیان کیا ہے، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۹۳) (جس عرف پر الفاظ محمول ہوتے ہیں وہ ایسا عرف ہے جو موجود سابق ہو، ایسا عرف معتبر نہیں جو بعد کو پیدا ہو)۔

عرف سے متعلق یہ دونوں شرطیں اصل میں تو لوگوں کے معاملات اور کلام الناس سے متعلق ہیں، لیکن بعض مواقع پر خاص کر اس دوسری شرط سے نصوص شرعیہ کے سمجھنے میں بھی مدد لی جاسکتی ہے، مثلاً قرآن کے زمانہ نزول میں ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین مراد ہوتے ہیں اور یہی اس زمانہ کا عرف تھا، اب اگر کسی دور میں طلبہ یا دوسرے دینی کام کرنے والوں کے لئے یہ اصطلاح استعمال ہونے لگے تب بھی شارع کی اس لفظ سے مراد مجاہدین فی سبیل اللہ ہی سمجھے جائیں گے۔

یہ شرط بھی عرف قولی اور عرف فعلی دونوں سے متعلق ہے (المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۷۶)۔

۳- اگر عرف کے خلاف خود متکلم کی صراحت موجود ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے عرف کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف صراحت موجود نہ ہو، شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

''الشریطة الثالثة أن لا یعارض العرف تصریح بخلافه'' (المدخل الفقهی العام ۲/ ۸۷۹)

(تیسری شرط یہ ہے کہ عرف اپنی مخالف صراحت سے متعارض نہ ہو)۔

اصل یہ ہے کہ عرف سے کسی حکم کا صادر کیا جانا بطور دلالت کے ہے اور قاعدہ ہے کہ تصریح کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں، چنانچہ مجلہ عثمانیہ کی دفعہ تیرہ اس طرح ہے:

''لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح'' (مجلۃ الاحکام مع شرح درر الحکام ۱/ ۳۱) (صراحت کے مقابلہ دلالت کا اعتبار نہیں)۔

شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں:

''کل ما یثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بما یوافق مقصود العقد ویمکن الوفاء به صح'' (قواعد الاحکام ۲/ ۱۲۸)

(جو باتیں عرف سے ثابت ہوں، اگر عاقدین کی صراحت اس کے خلاف موجود ہو جو منشا عقد کے مطابق ہو اور اس کی تکمیل ممکن ہو، تو یہ صراحت صحیح ومعتبر ہوگی)۔

یہ قاعدہ بھی عرف کی دونوں ہی صورتوں، یعنی عرف قولی وفعلی سے متعلق ہے۔

۴- عرف کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کو قبول کرنے کی وجہ سے کوئی نص عمل سے معطل اور محروم نہ رہ جائے، آگے اس پر تفصیل سے گفتگو

ہوگی۔

جواب: سوال ۲

عرف اور نص عام میں تعارض:

اگر عرف نص عام سے متعارض ہو کہ عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے نص کو بالکلیہ ترک کرنا لازم نہ آتا ہو، بلکہ نص کے مصداق میں تخصیص پیدا ہوتی ہو تو یہ صورت عرف عام کی وجہ سے تو جائز ہے ہی، چنانچہ علامہ شامی کا بیان ہے:

"وإن لم يخالفه من كل وجه، بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياسًا، فإن العرف معتبر إن كان عامًا، فإن العرف العام يصلح مخصصا" (رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)

(اگر عرف کلی طور پر نص سے متصادم نہ ہو، جیسے: دلیل عام ہو اور عرف بعض افراد کی حد تک نص کے خلاف ہو، یا دلیل نص کے بجائے قیاس ہو تو عرف عام معتبر ہوگا، کیونکہ عرف عام نص کے عموم میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے)۔

اور جیسا کہ اوپر تفصیل آچکی ہے کہ ایسی صورت میں عام طور پر عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، لیکن بعض مشائخ نے ایسے موقع پر عرف خاص کو بھی معتبر مانا ہے، چنانچہ علامہ شامی آگے لکھتے ہیں:

"وإن كان العرف خاصًا، فإنه لا يعتبر وهو المذهب، كما ذكره في الأشباه حيث قال: فالحاصل أن المذهب عدم الاعتبار، ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره" (حوالہ سابق)

(عرف خاص معتبر نہیں، یہی قول راجح ہے، جیسا کہ 'اشباہ' میں مذکور ہے، چنانچہ اشباہ میں ہے کہ حاصل یہ ہے کہ صحیح عرف خاص کا معتبر نہیں ہونا ہے، لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتوی دیا ہے)۔

عرف خاص کی بنا پر نص میں تخصیص کی مثال استصناع اور بیع کے ساتھ معروف ومروج شرطوں کا جائز ہونا وغیرہ ہے۔ عرف خاص سے نص کی تخصیص ان مثالوں میں دیکھی جاسکتی ہیں جو عرف خاص کی بحث میں ذکر کی گئی ہیں۔

جواب: سوال ۳

عرف اور نص خاص کا تعارض:

عرف اگر نص خاص سے متعارض ہو کہ اگر عرف پر عمل کیا جائے اور نص معطل ہو کر رہ جائے تو ظاہر ہے کہ ایسا عرف معتبر نہیں، کیونکہ اگر ایسی صورت میں بھی عرف کا اعتبار کیا جائے تو نصوص بے معنی ہو کر رہ جائیں گے، چنانچہ شامی کا بیان ہے:

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرًا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصًا"

(رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

(عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو تو اگر کلی طور پر نص سے متصادم ہو اس طرح کہ عرف پر عمل کرنا نص کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو، تو اس کے غیر معتبر ومردود ہونے میں شبہ نہیں ہے، جیسے: بہت سی محرمات سود، شراب نوشی، ریشم کے کپڑے پہننا، سونا پہننا وغیرہ، جن کا حرام ہونا نص سے ثابت ہے)۔

جواب: سوال ۴

عرف پر مبنی نصوص:

نصوص کی ایسی تعبیرات جس کا خود قرآن وسنت نے قطعی مفہوم متعین نہ کیا ہو عرف ہی کے ذریعہ ان کا مفہوم متعین ہوگا، علامہ سیوطی کہتے ہیں:

"كل ما ورد به الشرع مطلقًا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف" (الاشباہ للسیوطی/۱۹۶)

(شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو، نہ اس کی بابت کوئی ضابطہ مذکور ہو اور نہ لغت میں اس کی معنوی تحدید ہو تو عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا)۔

یہی بات دوسرے اہل علم نے بھی لکھی ہے:

''ومستند ذلك أن كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع، فإنا نحمله على عزمه أو على اللغة أو عرفها''

(ادرار الشروق مع الفروق للقرافي ۱/ ۴۳)

(اس کی بنیاد یہ ہے کہ جو لفظ شارع کی جانب سے وارد ہو ہم اس کو شریعت کے عرف یا لغت یا عرف لغوی پر محمول کریں گے)۔

چنانچہ حافظ عزالدین بن عبدالسلام کا بیان ہے:

''قد نص الله على أن الكسوة بالمعروف في قوله تعالى: ''وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف''، وكذلك السكنى وماعون الدار يرجع فيها إلى العرف من غير تقدير. والغالب في كل ماورد في الشرع إلى المعروف إنه غير مقدر، وإنه يرجع فيه إلى ما عرف في الشرع أو إلى ما يتعارفه الناس'' (قواعد الاحکام ۱/ ۷۱)۔

(اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد: صاحب اولاد پر ان عورتوں کا نفقہ اور پوشاک معروف طریقہ پر واجب ہے، میں صراحت فرمائی ہے کہ پوشاک عرف کے مطابق واجب ہے، یہی حکم رہائش اور گھر کی ضروریات کا ہے کہ ان کی مقدار متعین نہیں، بلکہ ان کے لئے عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، عام طور پر شریعت میں جو چیزیں معروف سے متعلق کی گئی ہیں وہ متعین ومقرر نہیں ہیں، بلکہ ان میں شریعت کے عرف یا لوگوں کے رواج کی طرف رجوع کیا جائے گا)۔

قرآن وحدیث میں ایسے بہت سے الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ شارع نے ان کا مفہوم ومصداق متعین کرنے کی بجائے ان کو مبہم رکھا۔ کیونکہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے اس کا مصداق بدل سکتا ہے، جیسے چوری کے مسئلہ میں مال کا محفوظ ہونا، (حرز)، بیع میں قبضہ، غصب میں غلبہ واستیلاء، شہادت میں عدل، وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ہر زمانہ وعہد کے عرف ہی کے لحاظ سے ان الفاظ کا مصداق متعین کیا جائے گا، آج کے عہد میں اگر قرون خیر کے معیار پر عدالت کا مفہوم متعین کیا جائے، یا قبضہ کے لئے اسی صورت پر اصرار کیا جائے جو قدیم فقہاء کے دور میں اختیار کی جاتی تھی تو ظاہر ہے کہ ایک ناقابل عمل بات ہوگی۔

جواب سوال ۵

عرف اور قیاس میں تعارض:

عرف کی بنا پر قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر عرف عام کے مقابلہ میں قیاس ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۶)۔ پھر اسی اصول پر کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں شامی نے نقل کیا ہے کہ ''أن العرف الخاص لا يترك به القياس في الصحيح'' (حوالہ سابق ۲/ ۱۱۸) لیکن اگر عرف خاص کو معتبر تسلیم کیا جائے اور قیاس ایسی علت پر مبنی نہ ہو جس کے علت ہونے کی صراحت نص میں وارد ہو تو پھر عرف خاص کی بنا پر بھی ترک قیاس کو درست ہونا چاہئے، علماء بلخ اور مشائخ خوارزم وغیرہ نے عرف خاص کی جن صورتوں کا اعتبار کیا ہے ان میں نصوص کی تخصیص بھی ہو رہی ہے تو ترک قیاس تو تخصیص نص سے بہر حال کمتر ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے استحسان کے اصول کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ استحسان کی بنا پر اکثر حالات میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور استحسان کی ایک اہم قسم ''استحسان بالعرف'' ہے جو عرف ہی پر مبنی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بھی قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔

علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ عرف بمنزلہ اجماع کے ہے اس لئے اگر نص موجود نہ ہو تو عرف سب سے قوی حجت ہے (المدخل الفقهي العام ۲/ ۸۸۰)۔

اور شامی ایک موقع پر ذخیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

''لأن التعارف والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الأثر'' (دیکھئے: المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۱۳)

(اس لئے کہ عرف اور تعامل حجت ہے جس سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اس سے اثر کی تخصیص کی جائے گی)۔

کتب فقہ میں بہ کثرت اس کی نظیر موجود ہے کہ فقہاء نے قیاس کے مقابلہ عرف کو ترجیح دیا ہے، مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ شہد کھی اور ریشم کے کیڑے کی

خرید وفروخت درست نہ ہو، یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے، لیکن امام محمد نے عرف کی بنا پر اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا اور اسی پر متاخرین کا فتوی ہے۔ (رسائل ابن عابدین ۲/۱۴۱)۔

جواب: سوال ۶

عرف اور شریعت کے اصول عامہ میں تعارض:

شریعت کے قواعد عامہ اور اصول قطعیہ کی حیثیت ضروریات دین کی ہے، اس لئے ان کے مقابلہ میں عرف کا اعتبار نہیں، چنانچہ شیخ زرقاء نے عرف کے معتبر ہونے کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ:

''أن لا یکون فی العرف تعطیل بنص ثابت أو لأصل قطعی فی الشریعۃ'' (المدخل الفقهی العام)

(عرف کسی نص ثابت یا شریعت کی اصل قطعی کو بے اثر کرنے ذریعہ نہ بنے)۔

نیز ڈاکٹر عبدالکریم زیدان نے عرف صحیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ما لا یخالف نصا من نصوص الشریعۃ ولا قاعدۃ من قواعدها، وإن لم یرد به نص خاص''

(المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ/۲۰۷)

(عرف صحیح وہ ہے جو شریعت کی نصوص میں سے کسی نص کے، نیز شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے گو اس کی بابت خصوصی نص وارد نہ ہو خلاف نہ ہو)۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے عرف کی ایسی صورتوں کو قبول نہیں کیا ہے جس میں بالواسطہ طریقہ پر سود حاصل کرنا مقصود ہو، مثلاً یہ صورت کہ کسی کو ایک ہزار روپیہ قرض دے اور اس سے کوئی معمولی چیز جیسے آئینہ یا چمچہ حفاظت کے لئے کرایہ پر لے لے کہ قرض دہندہ مقروض کا چمچا اپنے پاس رکھے گا اور فی یوم دس روپیہ کے لحاظ سے اس کی اجرت ادا کرتا رہے گا (الاشباہ مع الحموی ۱/ ۳۱۵)۔ اسی طرح ستر کا وجوب شریعت کے بنیادی اور قطعی احکام میں سے ہے، بعض جگہ مزدوروں کی عادت ہوتی ہے کہ زیر ناف تک نیچا کر لیتے ہیں تو گو اس کا عرف ہو جائے پھر بھی یہ عمل ناجائز ہی رہے گا (حوالہ سابق ۱/ ۲۹۸)۔

محور چہارم:
عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد

جواب: سوال ۱

عرف کا تعلق کتاب وسنت کی نصوص کی تفسیر وتوضیح سے بھی ہے اور لوگوں کے کلام یعنی معاملات، وقف، وصیت، اقرار، قسم، نذر وغیرہ سے بھی، پھر عرف کا تعلق گفتگو اور اقوال سے بھی ہے اور اعمال وافعال سے بھی، نیز عرف مطلقاً معتبر ومقبول نہیں، بلکہ اس کے لئے کچھ حدود وقیود اور شرائط وضوابط ہیں۔ چنانچہ عرف وعادت سے متعلق جو فقہی قواعد منقول ہیں ان میں ان تمام پہلوؤں سے متعلق ضابطہ بندی کی گئی ہے اور اس کے اصول مقرر کئے گئے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے:

۱- عرف وعادت کے سلسلہ میں بنیادی اور اساسی قاعدہ: ''العادۃ محکمۃ'' ہے، یعنی عرف وعادت کی حیثیت بہت سے حقوق وواجبات کی تعیین اور کلام کی شرح وتوضیح میں حکم اور فیصل کی ہے، یہ فقہ کے پانچ اساسی قاعدے میں سے ایک ہے اور نہایت اہم ہے۔

۲- ''استعمال الناس حجۃ یجب العمل بها'' (لوگوں کا استعمال حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے)۔

اس قاعدہ کا تعلق عرف قولی اور عرف فعلی دونوں سے ہے اور گویا یہ ''العادۃ محکمۃ'' کی تشریح وتوضیح اور تاکید مزید ہے۔

۳- ''الحقیقۃ تترك بدلالۃ العادۃ'' (معنی حقیقی عرف وعادۃ کی دلیل کی بنیاد پر ترک کر دیا جاتا ہے) اس قاعدہ کا تعلق عرف لفظی سے ہے، جو عرف لفظی کے معتبر ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

شیخ زرقا نے عرف لفظی سے متعلق دو اور قاعدے ذکر کئے ہیں (المدخل الفقہی العام ۲/۱۰۰۰)۔

''الکتاب کالخطاب'' (تحریر گفتگو کے درجہ میں ہے)۔

''الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان'' (گونگے کے واضح اشارات زبان سے اظہار خیال کے درجہ میں ہیں)۔

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں قواعد کا عرف سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، صرف اس قدر مناسبت ہے کہ عرف قولی سے متعلق ہوتا ہے اور تحریر و اشارات بعض اوقات قول کا قائم مقام بن جاتا ہے۔

۴- کچھ قواعد ہیں جو خاص طور پر عرف عملی کے معتبر اور موثر ہونے کی بابت ہے، اور خاص طور پر تجارتی اور غیر تجارتی معاملات سے متعلق ہیں۔

''المعروف عرفًا كالمشروط شرطا'' (جو چیز عرف میں مروج ہو وہ شرط لگائے جانے کے درجہ میں ہے)۔

''التعيين بالعرف كالتعيين بالنص'' (عرف سے کسی بات کی تعیین صراحتاً تعیین کے درجہ میں ہے)۔

''المعروف بين التجار كالمشروط بينهم'' (جو چیز تاجروں کے درمیان مروج ہو وہ شرط کے درجہ میں ہے)۔

۵- دو قاعدے عرف کے معتبر ہونے کی شرطوں کو واضح کرتے ہیں، دونوں متقارب المعنی ہیں اور ان کا تعلق عرف قولی اور عرف فعلی دونوں سے ہے:

''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (عادت اس وقت معتبر ہے جب کامل طور پر وہی طریقہ جاری ہو یا اس کا رواج غالب ہو)۔

''العبرة للغالب الشائع لا للنادر'' (غالب واکثری عرف کا اعتبار ہے نہ کہ نادر الوقوع کا)۔

۶- دو اور قواعد ہیں جن کا مقصود عرف کے معتبر ہونے کی شرطوں ہی کو واضح کرنا ہے، لیکن ان کا تعلق بنیادی طور پر عرف قولی سے ہے:

''العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر''

(الفاظ ایسے عرف پر محمول کئے جائیں گے جو تکلم کے وقت اور ان سے پہلے پایا جاتا تھا، نہ کہ اس عرف پر جو بعد کی پیدائش ہو)۔

''لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح'' (بولنے والے کی صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں)، چونکہ عرف کے ذریعہ جو معاملہ متعین ہوتا ہے وہ بھی دلالۃ ہی متعین ہوتا ہے، اس لئے یہ قاعدہ عرف سے بھی متعلق ہے۔

۷- عرف سے متعلق ایک قاعدہ جن کا کم مولفین نے ذکر کیا ہے، شرعی نصوص کی تفسیر و توضیح اور کتاب وسنت کو سمجھنے میں عرف سے استفادہ سے متعلق ہے:

''كل ما ورد به الشرع مطلقًا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف''

(شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو نہ شارع نے اس کی تحدید کی اور نہ لغت میں اس کی تحدید پائی جاتی ہو، تو ان میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا)۔

۸- عرف سے متعلق قواعد کے ذیل میں اہل علم نے ایک قاعدہ یہ بھی نقل کیا ہے:

''لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان'' (زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے احکام میں بھی تبدیلی ہوتی ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

یہ قاعدہ مجلہ عثمانیہ میں دفعہ ۳۹ کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے اور مجلہ کے شارحین نے اس قاعدہ کو عرف وعادت ہی سے متعلق رکھا ہے (دیکھئے درر الحکام شرح علی حیدر ۱/ ۴۷، شرح المجلہ سلیم رستم باز ۱/ ۳۶)۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ قاعدہ کچھ عرف وعادت ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بعض دفعہ احکام میں تغیر کے دوسرے اسباب بھی ہوتے ہیں جو اصطلاحی اعتبار سے عرف کے دائرہ میں نہیں آتی، جیسے اخلاقی انحطاط، سیاسی تبدیلیاں، نئی ایجادات و اختراعات وغیرہ، تاہم اس میں شبہ نہیں کہ تبدیلی احکام کا سب سے بڑا سبب عرف وعادت ہی ہے۔

یہ قاعدہ جو متاخرین کا وضع کیا ہوا ہے وہ فقہ اسلامی کے مزاج و مذاق کے عین مطابق ہے، عرف کے اثرات و نتائج کو ظاہر کرتا ہے۔

تغیر احکام کی صورتیں اور محرکات:

عرف وعادت سے متعلق جو قواعد اوپر ذکر کئے گئے ہیں ان میں سوائے اس آخری قاعدہ کے تمام ہی قواعد کی تشریح و توضیح مختلف سوالات کے جواب کے ذیل میں ذکر کی جاچکی ہے، اور فی الجملہ یہ بات بھی واضح ہو چکی ہے کہ عرف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی ہوا کرتی ہے، لیکن مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اس موقع

پر اختصار کے ساتھ یہ بات بھی واضح کردی جائے کہ عام طور پر عرف کی وجہ سے تبدیلی احکام کی کیا صورتیں ہوتی ہیں۔

عام طور پر عرف وعادت کی تبدیلی کی وجہ سے تین طریقوں پر احکام میں تبدیلی کی جاتی ہے، لوگوں کے زاویہ فکر میں تبدیلی، تعبیر میں فرق واقع ہوجانا، معاملات وغیرہ کے طریق کار میں تبدیلی۔

۱- زاویہ فکر میں تبدیلی:

بعض دفعہ زاویہ فکر میں تبدیلی کی وجہ سے بھی عرف بدلتا ہے اور اس کی وجہ سے احکام بدلتے ہیں، مثلاً اگر غاصب مغصوبہ کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگ تو امام ابوحنیفہؒ اس کو نقص قرار دیتے تھے، لیکن صاحبینؒ کی رائے ہوئی کہ یہ نقص نہیں، بلکہ اضافہ ہے (ردالمحتار ۵/ ۱۲۵)۔

شیخ زرقا کا خیال ہے کہ صاحبین کا اختلاف رائے تبدیلی عرف کی بنا پر تبدیلی حکم کے قبیل سے ہے، کیونکہ عباسی عہد خلافت میں عباسیوں کے سیاہ کپڑے استعمال کرنے کی وجہ سے کپڑے کا سیاہ ہونا عیب نہیں، بلکہ جمال تصور کیا جاتا تھا (دیکھئے المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۱۶)۔

ابواسحاق شاطبی لکھتے ہیں:

''والمتبدلة منها ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاء في الواقع، فهو لذوي المروات قبيح في البلاد الشرقيه وغير قبيح في البلاد المغربية. فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحًا في العدالة وعند المغرب غير قادح'' (الموافقات ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰)۔

(تغیر پذیر عادات میں سے ایک وہ ہے جو حسن سے قبح یا قبح سے حسن میں بدل جائے جیسے: سر کا کھلا رکھنا کہ فی الواقع مختلف مقامات کے لحاظ سے اس بارے میں آدمی کی سوچ مختلف ہوجاتی ہے، تو یہ عمل مشرقی علاقوں کے شرفاء کے لئے قبیح ہوگا اور مغربی ممالک میں غیر قبیح، پس حکم شرعی بھی اس تبدیلی سے بدل جائے گا، اہل مشرق کے لئے یہ عدالت میں باعث قدح ہوگا اور اہل مغرب کے یہاں نہیں)۔

غرض یہ کہ بعض دفعہ عرف ورواج کی تبدیلی سے کسی چیز کے بارے میں لوگوں کی سوچ اور انداز فکر بدل جاتا ہے، اور اسی لحاظ سے احکام تبدیل ہوجاتے ہیں۔

۲- تعبیر وطریقۂ اظہار میں تبدیلی:

بعض دفعہ تعبیر اور اپنے مقصود ومنشا کی توضیح کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ بدل جاتے ہیں ان کی وجہ سے بھی احکام بدلتے ہیں، ابواسحاق شاطبی نے اس صورت کے بارے میں لکھا ہے:

''هذا المعنى يجري كثيرًا في الأيمان والعقود والطلاق كناية وتصريحًا'' (حوالہ سابق)

(یہ صورت قسم، معاملات اور طلاق میں صریح تعبیر ہو یا کنایہ، بہ کثرت جاری ہوتی ہے)۔

فقہاء کے یہاں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں، مثلاً بھی حرام کا لفظ ہے کہ اصل میں یہ طلاق کے لئے کنایہ ہے، لیکن فقہاء اس لفظ سے صریح الفاظ کی طرح بلانیت طلاق بھی، طلاق واقع ہوجانے کے قائل ہیں (ردالمحتار ۲/ ۵۱۵ ط: رشیدیہ کوئٹہ)۔

آج کل اردو زبان میں بعض علاقوں میں فارغ خطی یا جواب کا لفظ اسی طرح استعمال ہوتا ہے۔

۳- طور وطریق میں تبدیلی:

بعض دفعہ معاملات اور دیگر امور میں لوگوں کا طور وطریق بدل جانے کی وجہ سے حکم بدل جاتا ہے، اس کی بھی بہت سی نظیریں فقہاء کے یہاں موجود ہیں، مثلاً ایک زمانہ میں یہ بات ناقابل تصور اور خلاف عادت تھی کہ بیوی سے دخول سے پہلے مہر کا کچھ نہ کچھ حصہ ادا نہ کیا جائے، یہاں تک کہ فقہاء کہتے تھے کہ اگر کوئی شوہر دیدہ عورت اپنے شوہر کے خلاف دعوی کرے کہ اس نے کچھ بھی مہر ادا نہیں کیا ہے تو یہ دعوی ناقابل قبول ہوگا (دیکھئے ردالمحتار ۳/ ۱۶۳ باب المہر)۔

لیکن عرف وعادت کی تبدیلی کی وجہ سے بعض اہل علم کی رائے اس سے مختلف ہے، چنانچہ قرافی کا بیان ہے:

''الیوم عاداتھم علی خلاف ذلك. فیصح القول قول المرأة مع یمینها فی عدم القبض لاختلاف العوائد''

(الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام / ٦٧)

(اب لوگوں کا رواج اس سے مختلف ہے، لہذا عورت کی بات قسم کے ساتھ اس سلسلہ میں معتبر ہوگی کہ اس نے مہر پر قبضہ نہیں کیا ہے، کیونکہ رواج بدل گیا ہے)۔

اسی طرح قدیم فقہاء کا خیال تھا کہ مکان کے بعض کمروں کو دیکھنا پورے مکان اور تمام کمروں کو دیکھنے کے حکم میں ہے، لہذا اگر خریدار نے بعض کمرے نہیں دیکھے تھے تو بعد میں اس کو بیع کے رد کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، لیکن متاخرین نے اس کے خلاف فتوی دیا، اس لئے کہ قدیم زمانہ میں یکساں قسم کے کمرے بنائے جاتے تھے بعد کے ادوار میں چونکہ کمروں کی تعمیر اور اس کے ڈیزائن میں تفاوت ہونے لگا، جیسا کہ آج کل ہے، اس لئے ایک کمرہ کا دیکھنا تمام کمروں کے دیکھنے کے حکم میں نہیں مانا گیا (درر الحکام ا / ۴۷)۔

محور پنجم:

عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض:

جواب: سوال ا

عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو:

اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو عرف کو ترجیح حاصل ہوگی، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

''عرف اگر ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس بات سے واقف ہونا چاہئے کہ مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوں گے یا اجتہاد ورائے پر مبنی ہوں گے، تو اس دوسری قسم کے مسائل میں بہت سے احکام ہیں جس کا مجتہد اپنے زمانہ کے عرف کی اساس پر قائل ہوتا ہے کہ اگر وہ موجودہ عرف کو دیکھتا تو اپنی پہلی رائے سے مختلف رائے قائم کرتا، اسی وجہ سے لوگوں نے کہا ہے کہ اجتہاد کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ لوگوں کی عادات سے واقف ہو، کیونکہ بہت سے احکام عرف کی تبدیلی، نئی ضرورتوں کے وقوع یا اخلاقی بگاڑ کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، کیونکہ اگر ان حالات میں بھی پہلا ہی حکم باقی ہو تو یہ مشقت اور ضرر کا باعث ہوگا، اور یہ شریعت کے ان قواعد کے منافی ہوگا جو یسر وسہولت، دفع ضرر اور دفع فساد پر مبنی ہے، تاکہ کائنات مکمل اور بہتر نظام پر قائم رہے۔ اسی بنا پر تم دیکھتے ہو کہ مشائخ بہت سے مواقع پر اس کے خلاف فتوی دیتے ہیں جس کی امام مجتہد نے صراحت کی ہے، کیونکہ یہ ان مجتہدین کے مذہب کے اصول وقواعد کو سامنے رکھتے ہوئے خوب واقف ہیں کہ اگر وہ اس دور میں موجود ہوتے تو وہ بھی وہی کچھ کہتے جو یہ کہہ رہے ہیں'' (رسائل ابن عابدین ۲ / ۱۲۵)۔

یہ تو ظاہر روایت کے مقابلہ عرف کے معتبر ہونے پر عمومی حکم ہے، ورنہ تو از راہ ضرورت قول ضعیف پر عمل کرنا یوں بھی جائز ہے۔

''والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة'' (حوالہ سابق)۔ ایک اور موقع پر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے:

''أما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتون والشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها وغيرها'' (حوالہ سابق ۲ / ۱۳۳)

(عرف خاص صاحب مذہب سے منقول صراحت سے متعارض ہو تب بھی بہتر ہے یہی متون وفروع اور فتاوی کے مولفین کا رویہ ہے)۔

جواب: سوال ۲

عرف کی بنا پر ایک مکتب فکر سے دوسرے مکتب فکر کی طرف عدول:

عرف وعادت میں تغیر کی وجہ سے اگر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کیا جائے تو یہ خروج عن المذہب ہے ہی نہیں، علامہ شامی نے عرف وضرورت کی بنا پر دیئے جانے والے بعض احکام کا ذکر کیا ہے اور پھر لکھا ہے:

''فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان، إما للضرورة، وإما للعرف، وإما لقرائن الأحوال. وكل ذلك غير خارج عن المذهب، لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها، ولو حدث هذا التغير في زمانه

لم ینص علی خلافها'' (رسم المفتی/۹۲)۔

(ان تمام صورتوں کا حکم زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے تبدیل ہوا ہے، ضرورت، عرف اور قرائن کی بنا پر، یہ صورتیں مذہب سے خروج کی نہیں ہیں، کیونکہ صاحب مذہب اگر فی زمانہ موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اگر یہ تبدیلیاں خود ان کے عہد میں رونما ہو چکی ہوتیں تو ان کی رائے اس کے خلاف نہ ہوتی)۔

اس لئے اس طرح کے فتاوی کے لئے وہ شرائط ضروری نہ ہوں گی جو ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کی ہیں۔

جواب: سوال ۳

عرف کی تبدیلی کی بنا پر حکم میں تبدیلی:

جو احکام اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی ہوں، عرف کی تبدیلی کے ساتھ حکم میں تبدیلی واجب ہوگی، اور سابقہ آراء پر فتوی دینا جائز نہیں ہوگا، علامہ شامی نے جابجا اس نقطہ کو واضح فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

''فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا يضيع حقوقًا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۱)۔

(یہ اور اس طرح مسائل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کے لئے زمانہ واہل زمانہ کی رعایت کے بغیر کتب ظاہر روایت پر جمود جائز نہیں ہے، ورنہ تو وہ بہت سارے حقوق کو ضائع کر کے رکھ دے گا اور اس کا نقصان نفع سے زیادہ ہوگا)۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''ليس للمفتى ولا للقاضى أن يحكما بظاهر الرواية ويتركا العرف'' (حوالہ سابق ۲/ ۱۳۳)

(مفتی وقاضی کے لئے ظاہر روایت پر فتوی دینا اور فیصلہ کرنا اور عرف کو چھوڑ دینا جائز نہیں)۔

علامہ قرافی اختلاف عرف کی بنا پر بعض احکام میں تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وغير ذلك مما هو مبنى على العوائد مما لا يحصى عدده متى تغيرت فيه العادة تغير الحكم بإجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالأول'' (الفروق ۱/ ۴۵) (اور اس کے علاوہ جو احکام عرف پر مبنی ہیں وہ بے شمار ہیں جن میں بالاجماع تغیر عادت کی وجہ سے تغیر حکم ہو جاتا ہے اور پہلی رائے پر فتوی دینا حرام قرار پاتا ہے)۔

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں:

''الجمود على المنقولات أبدًا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين'' (کتاب الفروق ۱/ ۱۷۷) (ہمیشہ منقولات پر جمود دین میں گمراہی اور علماء اسلام اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے)۔

خلاصۂ جوابات

(محور اول)

۱- عرف کے لغوی معنی پہچانی ہوئی چیز کے ہیں۔

۲- عادت ایسا طریقہ ہے جس کا انسان خوگر ہو جائے اور اسے بار بار کرے۔ اصطلاح میں ''قول، فعل، یا ترک کی بابت عام لوگوں کا وہ طریقہ جو عقلی تلازم کا نتیجہ نہ ہو'' عرف وعادت ہے۔

۳- اصطلاحی اعتبار سے عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض اوقات شخصی افعال کو بھی عادت کہہ دیا جاتا ہے، لیکن یہ لغوی معنی

کے اعتبار سے ہے۔

۴- عرف واجماع میں کئی جوہری فرق ہے:

الف- عرف عام لوگوں سے وجود میں آتا ہے اور اجماع مجتہدین سے۔

ب- اجماع کے لئے اتفاق ضروری ہے، عرف کے لئے اتفاق ضروری نہیں۔

ج- اجماع سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اور عرفی احکام تغیر پذیر ہوتے ہیں۔

د- اجماع نص کے مقابلہ میں معتبر ہے عرف نص کے مقابلہ معتبر نہیں۔

ہ- اجماعی مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، عرف پر مبنی مسائل میں اجتہاد کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

و- اجماع کے لئے ایک بار کا اتفاق کافی ہے، عرف کے لئے استمرار ضروری ہے۔

۵- الف- بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنی میں مروج ہوجائیں اور جب وہ لفظ بولا جائے تو کسی لفظی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہی معنی سمجھا جائے۔ یہ ''عرف لفظی'' ہے۔

ب- کسی عمل کے بارے میں لوگوں کی عادت اور رواج کا نام ''عرف عملی'' ہے۔

۶- الف- ایک ملک کے مختلف شہروں، علاقوں اور طبقوں کے مشترکہ رواج کا نام ''عرف عام'' ہے۔

ب- ایک علاقہ یا ایک پیشہ کے لوگوں کا عرف ''عرف خاص'' ہے۔

۷- الف- ایسا قولی یا فعلی رواج جس کو قبول کرنے کی وجہ سے کوئی نص معطل اور بالکلیہ معطل نہ ہوجاتی ہو اور وہ رواج شریعت کے مسلمہ عمومی قواعد ومقاصد کے خلاف نہ ہو ''عرف صحیح'' ہے۔

ب- عرف فاسد ایسا رواج ہے کہ اگر اس کو قبول کرلیا جائے تو کسی نص پر عمل فوت ہوجائے یا وہ رواج شریعت کے تسلیم شدہ اصول وقواعد سے متصادم ہو۔

(محور دوم)

۱- الف- عرف کی حجیت مختلف آیات سے ثابت ہے، نسبتاً زیادہ واضح ثبوت یہ آیت ہے:

"وعلی المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

ب- عرف کی حجیت پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں خصوصاً ابوسفیان کی زوجہ ہندہ سے نفقہ کے بارے میں ارشاد:

''خذی أنت وبنوك ما یکفیك بالمعروف'' (بخاری ۲/۸۰۸ ط دیوبند)۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول: ''ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن''۔

ج- عقل وقیاس کے اعتبار سے عرف کی حجت ثابت ہے، کیونکہ عرف کو معتبر ماننے کا منشا دفع حرج ہے۔

د- عرف وعادت کے حجت ہونے پر قریب قریب امت کا اجماع بھی پایا جاتا ہے البتہ تقسیم میں کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عرف کی حیثیت مستقل اصول کی ہے اور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عرف وعادت قواعد فقہ کے درجہ میں ہیں۔

۲- عرف لفظی احکام شرعیہ میں موثر ہے اگر عرف اور لغت میں تعارض ہو تب بھی عرف کو ترجیح ہوگی اور عرف اور شارع کے ''اطلاق'' میں تعارض ہو تب بھی عرف ہی کو ترجیح ہوگی، کثرت سے فقہی جزئیات اور قواعد اس پر شاہد ہیں۔

۳- عرف فعلی کے فی الجملہ حجت ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں از راہ استقراء کہا جا سکتا ہے کہ عرف فعلی کے استعمال کی چھ صورتیں ہوتی ہیں۔

البتہ یہ اختلاف قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عرف فعلی کے ذریعہ کلام کی تخصیص کی جاسکتی ہے اور شوافع اور مالکیہ کے نزدیک نہیں کی جاسکتی۔

۴- عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں، یہی فقہی نظائر اور دلائل کا تقاضا ہے۔

۵- جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے ان کے یہاں بھی عرف خاص نصوص فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے۔

(محور سوم)

۱- عرف کے معتبر ہونے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

الف-عرف کلی طور پر جاری ہو یا کم سے کم اس کا غلبۂ استعمال ہو۔

ب-معاملہ کے وقت عرف موجود رہا ہو۔

ج- عرف کے خلاف خود متکلم کی صراحت موجود نہ ہو۔

د-عرف کو قبول کرنے کی وجہ سے کوئی نص عمل سے محروم نہ ہونے پائے۔

۲- عرف عام کے ذریعہ نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے، اور صحیح یہ ہے کہ عرف خاص کے ذریعہ بھی نص کی تخصیص کی جاسکتی ہے گو اس میں اختلاف ہو۔

۳- اگر عرف اور نص میں ایسا تعارض ہو کہ ایک کو چھوڑے بغیر دوسرے پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسا عرف معتبر نہیں۔

۴- ایسی نصوص جو عرف پر مبنی ہوں اور خود شارع نے ان کی تحدید نہ کی ہو عرف ہی کے ذریعہ ان کا مفہوم متعین ہوگا۔ عرف کی تبدیلی سے ان کا مصداق بھی بدل سکتا ہے۔

۵- عرف اور قیاس میں تعارض ہو اور قیاس علت منصوصہ مصرحہ پر مبنی نہ ہو تو عرف کو ترجیح ہوگی۔

۶- اگر عرف شریعت کے قواعد عامہ اور اصول قطعیہ سے متعارض ہو تو عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(محور چہارم)

عرف وعادت سے متعلق قواعد بنیادی طور پر تین طرح کے ہیں:

اول وہ جو عرف قولی یا عرف فعلی یا مطلق عرف کی حجیت کو بتلادے۔ دوسرے وہ جو مطلق عرف یا عرف قولی کے معتبر ہونے کی شرائط کو واضح کرتا ہو تیسرے ایک دو قواعد وہ ہیں جو شرعی نصوص کی تفصیل وتوضیح میں استفادہ سے متعلق نہیں۔ چوتھے بعض قواعد بحیثیت مجموعی احکام شرعیہ پر عرف کے اثرات ونتائج کو ظاہر کرتے ہوں، کہ تغیر احوال سے، بہت سے احکام میں تغیر ہوا کرتا ہے۔

عرف کی وجہ سے تغیر احکام کی بنیادی طور سے تین صورتیں پیش آتی ہیں:

الف-زاویہ فکر میں تبدیلی

ب-تعبیر اور طریقہ اظہار میں تبدیلی

ج-لوگوں کے طور وطریق میں تبدیلی

(محور پنجم)

۱- اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو عرف کو ترجیح حاصل ہوگی گو اس کی تائید کسی قول ضعیف ہی سے کیوں نہ ہوتی ہو۔

۲- عرف وعادت میں تغیر کی وجہ سے ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول خروج عن المذہب کے دائرہ میں نہیں آتا۔

۳- جو احکام اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی ہوں عرف کی تبدیلی کے ساتھ اس احکام میں تبدیلی واجب ہوگی اور سابقہ رائے پر فتوی دینا جائز نہ ہوگا۔

احکام میں عرف وعادت کے حدود

مولانا عتیق احمد بستوی[1]

جواب محور اول (۱، ۲، ۳)

عُرف لغت واصطلاح میں:

عرف کا مادہ (ع رف) ہے، معرفت اور عرفان اس کا مصدر ہے، راغب اصفہانی (متوفی ۵۰۲ھ) نے لکھا ہے:

''(عرف) المعرفة والعرفان إدراك الشيئی بتفكير وتدبر لأثره وهو أخص من العلم ويضاده الإنكار''

(المفردات فی غریب القرآن: ۳۳۴ مطبوعہ اصح المطابع کراچی)۔

(معرفت اور عرفان کسی چیز کے آثار میں غور وفکر کرکے اس کی حقیقت جاننے کا نام ہے، معرفت علم سے خاص ہے، معرفت کی ضد انکار ہے)۔

عرف عربی زبان میں متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، چند معانی یہ ہیں:

۱ - علم ومعرفت، ۲-صبر، ۳-خوشبو، ۴- جس چیز سے نفسِ انسانی مانوس ومطمئن ہو (ملاحظہ ہو لسان العرب ۲/ ۷۴۸)۔

لسان العرب کے مصنف نے عرف کی تعریف اس طرح کی ہے:

''العرف والعارفة، والمعروف واحد: ضد النكر وهو كل ما تعرفُه النفس من الخير وتبسأبه وتطمئن إليه''

(لسان العرب ۲/ ۷۴۷)۔

(عرف عارفہ، معروف نکر کی ضد ہیں، عرف ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے نفس واقف اور مانوس ومطمئن ہو)۔

امام قرطبی نے بھی اپنی تفسیر میں اسی سے ملتی جلتی تعریف کی ہے، لکھتے ہیں:

''العرف والمعروف والعارفة كل خصلة حسنة ترضٰها العقول وتطمئن إليها النفوس'' (تفسیر القرطبی ۲/ ۳۴۶)۔

(عرف عارفہ اور معروف ہر اس اچھی خصلت کا نام ہے جسے انسانی عقلیں پسند کریں اور جس سے نفوسِ انسانی مطمئن ہوں)۔

شیخ عبداللہ بن احمد نسفی (متوفی ۷۱۰) نے ''المستصفی'' میں عرف کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

''العرف هو ما استقر فی النفوس من جهته العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول'' (تفسیر القرطبی ۲/ ۳۴۶)۔

(عرف وہ چیز ہے جو عقلوں کی راہ سے نفوس انسانی میں مستقر ہو جائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں)۔

شیخ محمود فہمی ابوسنہ نے ان الفاظ میں عرف کی تعریف کی ہے:

''عرف وہ امر ہے جس سے نفوس مطمئن اور آگاہ ہوں اور نفوسِ انسانی میں جاگزیں ہو چکا ہو، عقل کے پسند کرنے کی وجہ سے نفوس اس سے مانوس ہوں اور جماعت کے ذوق سلیم رکھنے والے افراد نے اس پر ناگواری کا اظہار نہ کیا ہو'' (نشر العرف لابن عابدین الشامی مجموعہ رسائل ابن عابدین)۔

---

[1] استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ وسکریٹری برائے علمی امور اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا۔

عرف کی تعریفات کا خلاصہ:

یہ سب تعریفات ایک ہی حقیقت کے اردگرد گھومتی ہیں، ان میں باہم کوئی جوہری فرق نہیں ہے، ان تعریفات کا گہرائی سے جائزہ لینے پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز پر عرف کا اطلاق کیے جانے کے لیے اس میں بنیادی طور پر دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں:

۱- معاشرہ میں وہ چیز معروف اور متعارف ہو، معاشرہ اس سے مانوس اور واقف ہو۔

۲- وہ چیز از روئے عقل پسندیدہ ہو، طبائع سلیمہ اس سے مانوس اور مطمئن ہوں۔ غرضیکہ اس چیز کا رواج عقل سلیم اور فطرت سلیمہ کی پسندیدگی سے ہوا ہو، محض ہوا وہوس کی بنا پر یا کسی طبقہ کی طرف سے معاشرہ کا استحصال کرنے کے لیے نہ ہوا ہو۔

عادت لغت اور اصطلاح میں:

عادت کا مادہ (ع،و،د) ہے، لغت میں اس کا معنی ''لوٹنا اور بار بار ہونا'' ہوتا ہے، امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

''العادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير سهلا تعاطيه كالطبع، ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية''

(المفردات فی غریب القرآن: ۲۵۸)۔

(عادت فعل یا انفعال کے بار بار ہونے کا نام ہے، یہاں تک کہ طبعی امور کی طرح اس کا کرنا آسان ہو جائے، اس لیے کہا گیا ہے کہ عادت طبیعت ثانیہ ہے)۔

ابن امیر الحاج متوفی ۸۷۹ھ نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية'' (التقرير والتحبير ۱/ ۲۸۲، مطبوعہ ۱۳۱۶ھ)۔

(عادت وہ امر ہے جو عقلی رشتہ کے بغیر بار بار ہو)۔

عقلی رشتہ کی وجہ سے اگر کوئی چیز بار بار ہو تو اسے عادت نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً علت کے بار بار پائے جانے کی وجہ سے معلول بار بار وجود میں آئے۔ تلازم عقلی کے سوا کسی اور وجہ سے اگر کوئی امر بار بار پیش آتا ہو تو اسے عادت کہا جائے گا، خواہ اس کا سبب فطرت انسانی ہو، یا شہوات وخواہشات یا اخلاقی بگاڑ۔

اس تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اصطلاحی عادت کا دائرہ بھی کافی وسیع ہے، اس کے اندر انفرادی اور اجتماعی، اچھی اور بری ہر طرح کی عادتیں آتی ہیں، لیکن علماء اصول بسا اوقات قومی اور اجتماعی عادات کے لئے عادت کا اطلاق کرتے ہیں اور عموماً جب عرف کے ساتھ عادت کا استعمال ہوتا ہے یا قرائن کے بغیر عادت کا استعمال ہوتا ہے تو اس سے اجتماعی عادت ہی مراد ہوتی ہے۔ اسی لئے بعض علماء اصول نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة''

(الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع الحموی: ۱۳۰ مطبوعہ ۱۲۶۰ھ)۔

(عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس میں جاگزیں ہو جائیں اور طبائع سلیمہ انہیں پسند کریں)۔

عادت کی یہ تعریف عرف کے مرادف ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء نے عرف وعادت کو مترادف قرار دیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

''فالعرف والعادة بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم''

(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۲)۔

''کشف الاسرار'' میں شیخ عبدالعزیز بخاری کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بزدوی کے نزدیک عرف قول کے ساتھ مخصوص ہے اور عادت فعل کے ساتھ (کشف الاسرار ۲/ ۴۱۵)۔

جواب محور اول (۷):

عرف لفظی اور عرف عملی:

علماء فقہ واصول نے مختلف جہتوں سے عرف کی تقسیم کی ہے۔ایک تقسیم عرف کے موضوع کے اعتبار سے، دوسری تقسیم عرف کے دائرہ اور اس کی وسعت کے اعتبار سے، تیسری تقسیم عرف کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے۔

اگر عرف کسی لفظ کے استعمال سے متعلق ہے، یعنی لفظ کو اس کے حقیقی معنی کے بجائے کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنے کا عرف قائم ہو گیا تو اس کو ''عرف لفظی'' کہا جاتا ہے۔

مثلاً کوئی شخص قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔استعمال عام سے اس بات کا عرف قائم ہو چکا ہے کہ اس موقع پر قدم رکھنے سے داخل ہونا مراد ہوتا ہے۔

اگر عرف الفاظ کے استعمال سے متعلق نہ ہوں، بلکہ اس کا تعلق زندگی کے روزمرہ کے افعال یا باہمی معاملات ومعاہدات سے ہو تو اسے عرف عملی کہا جاتا ہے۔مثلاً ہفتہ میں کسی خاص روز تعطیل کی عادت یا کوئی خاص گوشت کھانے کی عادت یا پورا مہر یا مہر کا ایک حصہ مؤجل کرنے کی عادت۔

عرف عام اور عرف خاص:

عرف کی دوسری تقسیم اس کے دائرہ اور وسعت کے اعتبار سے ہے۔اگر کوئی عرف تمام خطوں، تمام طبقوں اور تمام قوموں میں پایا جاتا ہے تو اسے ''عرف عام'' کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا دائرہ عام ہے۔مثلاً زندگی کی بہت سی ضروریات اور مختلف سامان (جوتا، لباس، آلات مشینری وغیرہ) آرڈر دے کر تیار کرنا جسے فقہاء کی اصطلاح میں ''استصناع'' کہا جاتا ہے۔مثلاً تاجروں کے طبقہ میں کسی مال کے اندر کسی خاص وصف کا عیب شمار کیا جانا۔اس کے برخلاف اگر کوئی عرف کسی خاص قوم یا ملک یا طبقہ میں پایا جائے تو وہ عرف خاص ہے۔

عرف صحیح اور عرف فاسد:

عرف کی تیسری قسم شریعت کی نگاہ میں اس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے ہے۔اگر عرف کے اندر وہ تمام شرطیں پائی جاتی ہیں جن شرطوں کے ساتھ وہ دلیل شرعی بنتا ہے تو اسے عرف صحیح کہا جائے گا۔اور اگر عرف ان شرطوں کا جامع نہیں ہے، بلکہ اس میں بعض شرطیں مفقود ہیں تو اسے عرف فاسد کہا جائے گا عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں اگلے صفحات میں مستقلاً بیان کی جائیں گی۔

(عرف کی ان تمام اقسام کے لئے ملاحظہ ہو۔نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف لابن عابدین: ۱۱۲ تا ۱۱۵)

المدخل الفقہی العام لمصطفی احمد الزرقاء ۲/ ۸۴۴ تا ۸۴۹، اصول مذہب الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ الترکی: ۵۲۵ تا ۵۲۷)

جواب محور دوم (۲):

عرف لفظی کی اہمیت اور اثر آفرینی تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے۔تقریباً تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عرفی معنی کے مقابلہ میں لفظ کا حقیقی معنی ترک کر دیا جائے گا۔ہر متکلم کے کلام کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا جو وہاں کے سماج اور عرف میں مراد ہوتا ہو۔اصول فقہ کی کتابوں میں ترک حقیقت کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے سب سے اولین سبب عرف وعادت کو قرار دیا گیا ہے، عرف لفظی کی اسی اہمیت کے پیش نظر ہمارے فقہاء کے نظریہ کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا ہے:

''یحمل کلام الحالف والناذر والموصی والواقف وکل عاقد علی لغته وعرفه، وإن خالفا لغة العرب ولغة الشارع'' (مجموعة رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۱، ۱۳۶)۔

(قسم کھانے والے، نذر ماننے والے، وصیت اور وقف کرنے والے اور ہر عقد کرنے والے کے کلام کو اس کی لغت اور عرف پر محمول کیا جائے گا، اگر چہ اس کی لغت اور عرف لغت عرب اور لغت شارع کے خلاف ہو)۔

عرف لفظی کی بناء پر حقیقی معنی ترک کرنے کی مثالیں کتب فقہ میں بکثرت ملتی ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: شامی ۲/ ۴۴۲،۲۳۲)۔

اگر کسی لفظ کا عرفی استعمال شرعی استعمال سے متصادم ہو تو بھی عرفی معنی کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی "لا آکل لحما" (میں گوشت نہیں کھاؤں گا) تو مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ حالانکہ قرآن پاک میں مچھلی کو "لحم" کہا گیا ہے، کیونکہ عرف عام میں مچھلی کو "لحم" (گوشت) نہیں کہا جاتا ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۹۳۔ دار الباز للنشر والتوزیع۔ مکتبہ)۔

معنی حقیقی اور معنی عرفی میں تعارض کی صورت میں عموماً فقہاء معنی عرفی کو ترجیح دیتے ہیں، لیکن فقہاء شافعیہ کے اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں:

علامہ جلال الدین سیوطیؒ "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں:

"فصل فی تعارض العرف مع اللغة حكى صاحب الكافي وجهين في المقدم: أحدهما وإليه ذهب القاضي حسين۔ الحقيقة اللفظية عملًا بالوضع اللغوي والثاني وعليه البغوي الدلالة العرفية. لأن العرف يحكم في التصرفات سيما في الايمان" (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۹۳، ۱۹۴)۔

(عرف اور لغت میں تعارض کی صورت میں ترجیح کس کو ہوگی؟ اس بارے میں صاحب الکافی نے دو قول نقل کئے ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ وضع لغوی پر عمل کرتے ہوئے حقیقت لفظیہ کو ترجیح ہوگی۔ اس لئے کہ عرف تمام تصرفات میں خصوصاً ایمان میں فیصلہ کن ہوتا ہے، یہ بغوی کا مسلک ہے)۔

علامہ سیوطی کی پوری بحث پڑھنے کے بعد یہ بات منقح ہوتی ہے کہ بعض فقہاء شافعیہ کے نزدیک عرف پر لغت کو ترجیح اسی صورت میں دی جائے گی، جبکہ عرف میں اضطراب ہو اگر مطرد اور مستحکم ہو اس کے بالمقابل کوئی دوسرا عرف استعمال نہ ہو تو بہر صورت عرف کو لغت پر ترجیح دی جائے گی (الاشباہ والنظائر: ۹۴)۔

جواب محور سوم (۳):

عرف عملی کی شرعی حیثیت:

فقہاء کی تصنیفات وتصریحات کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت روشن ہوتی ہے کہ روزمرہ کے افعال اور باہمی عقود ومعاملات کے سلسلے میں عرف عملی کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے، عرف عموماً معاشرہ کی نت نئی ضرورتوں کی کوکھ سے جنم لیتا ہے اور قبول عام حاصل کر لینے کے بعد معاشرہ پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ اس کی حکمرانی ہو جاتی ہے۔ عرف عملی کے ذریعہ باہمی معاملات اور عقود کے اثرات اور دائرہ کی حد بندی ہوتی ہے، حقوق اور فرائض کی تعیین ہوتی ہے۔ عرف عملی ہی کے ذریعے بیشمار تنازعات کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ آئین اور قوانین کی عبارتیں عرف سے بے نیاز نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ قوانین میں تمام تفصیلات اور احتمالات نہیں آسکتے، عرف کا اعتبار کرنے میں معاشرہ کے لئے بڑی سہولت ہے۔

اسلامی شریعت نے عرف عملی کو قانونی اور اصولی حیثیت دے کر بڑی حقیقت پسندی کا ثبوت دیا اور اسلامی قانون کو ہر زمانہ ہر ملک اور ہر معاشرہ میں رہنمائی کے لائق بنا دیا۔ فقہ کا کوئی باب عرف عملی کی تاثیر سے خالی نہیں ملے گا، خواہ عبادات اور عقوبات ہی کا باب کیوں نہ ہو۔

عرف عملی اگر نصوص شرعیہ سے متصادم نہ ہو تو اس کا ماخذ شرعی ہونا متفق علیہ ہے، امام سرخسیؒ نے "مبسوط" میں لکھا ہے:

"الثابت بالعرف كالثابت بالنص" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۳)۔

(عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

"الثابت بالعرف كثابت بدليل شرعي" (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۳)۔

بعض فقہاء نے فرمایا ہے:

عرف کے ذریعے ثابت چیز بھی دلیل شرعی کے ذریعے ثابت کے مانند ہے۔

"مجلة الأحكام العدلية" کی دفعہ ۴۵ میں عرف کی اسی حیثیت کو ان الفاظ میں اجاگر کیا گیا ہے۔

"التعيين بالعرف كالتعيين بالنص" (مجلة الأحكام العدلية: دفعہ ۴۵)۔

(عرف کے ذریعہ تعیین نص کے ذریعہ تعیین کے مثل ہے)۔

جن مسائل کے بارے میں قرآن وسنت کے نصوص موجود نہ ہوں ان کے سلسلے میں عرف عملی احکام شرعیہ کا اہم ترین ماخذ ہے۔ زندگی کے روزمرہ کے افعال اور باہمی معاملات اور معاہدات کے فیصلے میں عرف کو فقہ اسلامی میں جو مقام دیا گیا ہے، اس کی بہت سی مثالیں کتب فقہ میں مذکور ہیں، مثلاً:

کسی قوم کے لوگ اگر صرف بکرے کا گوشت کھانے کے عادی ہیں، ایسی قوم کے کسی فرد نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا تو اس سے بکرے ہی کا گوشت مراد لیا جائے گا۔ کسی اور جانور کا گوشت کھانے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا۔

فقہ اسلامی سے اس طرح کی بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

جواب محور چہارم (۴):

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ ظاہر الروایہ کے مقابلہ میں عرف عام ہی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی، بلکہ عرف خاص کو بھی ظاہر الروایہ پر ترجیح دی جائے گی۔

اگر آپ یہ سوال کریں کہ جب مفتی کے ذمہ عرف کی پیروی ضروری ہے، خواہ وہ عرف کتب ظاہر الروایہ میں صراحۃً مذکور حکم کے خلاف ہو تو کیا یہاں بھی عرف عام اور عرف خاص میں کوئی فرق ہے، جیسا کہ قسم اول میں فرق کیا گیا، یعنی جس میں عرف نص شرعی کے خلاف ہو تو میں کہوں گا کہ یہاں عرف عام اور عرف خاص کے حکم میں کوئی فرق نہیں، فرق ہے تو یہ ہے کہ عرف عام کے ذریعہ حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص کے ذریعہ حکم خاص، یعنی عرف کا حکم اہل عرف پر ثابت ہوتا ہے، خواہ عام ہو یا خاص، جو عرف تمام شہروں میں عام ہے اس کا حکم تمام شہر والوں پر ثابت ہوگا اور جو عرف ایک شہر کے ساتھ خاص ہے اس کا حکم صرف اسی شہر والے پر ثابت ہوگا۔ (مجموعۂ رسائل ابن عابدین، ص ۱۲۹، ۱۳۰)۔

جواب محور پنجم (۵):

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

۱- عرف کا معتبر ہونا اور دلیل شرعی بننا چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ وہ عرف کلی یا اکثری ہو۔ عرف کے کلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معاشرہ میں سو فی صد وہ عرف جاری ہو۔ اس کے خلاف کرنے کی مثال ملتی نہ ہو، مثلاً بعض شہروں میں سو فیصد یہ عرف تھا کہ آدھے مہر کی ادائیگی نکاح کے وقت فوری طور پر کردیتے تھے اور آدھا مہر مؤجل رکھتے تھے۔

عرف اکثری کا مطلب یہ ہے کہ سماج میں اکثر واقعات میں اس عرف پر عمل ہوتا ہو۔ اس کے خلاف بہت کم ہوتا ہے۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس شرط کو درج ذیل جملے میں ادا کیا ہے:

"إنّما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت" (الاشباہ والنظائر: ۱۳۱ مطبوعہ ۱۲۹۰ھ)۔

(عرف کا اسی وقت اعتبار کیا جائے گا جب کہ مطرد یا غالب ہو)۔

لیکن عرف کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا گہرائی سے مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ کلی یا اکثری ہونا عرف کے معتبر ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ عرف کی حقیقت وماہیت میں شامل ہے۔ کوئی چیز جب تک اکثر واقعات میں معمول بہ نہ بنے اسے اصطلاحی معنی میں عرف نہیں کہا جاسکتا اگر کسی معاملہ کے بارے میں سماج کے اندر دو رویے اختیار کئے جاتے ہوں اور دونوں رویوں کا استعمال برابر ہو تو ان میں سے کسی رویہ پر حقیقی معنی میں عرف کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا، اگر چہ بعض فقہاء نے اسے عرف مشترک کا نام دیا ہے۔

۲- دوسری شرط: باہمی تصرفات اور معاملات میں عرف کے معتبر ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس تصرف یا معاملہ کے وجود میں آنے کے وقت وہ عرف موجود ہو فقہاء اسے "عرف مقارن" کا نام دیا کرتے ہیں۔ اگر اس تصرف کے وجود میں آنے سے پہلے کوئی عرف فنا ہو چکا ہو یا اس کے بعد وہ عرف وجود میں آئے تو اس سابق یا لاحق عرف کا اس تصرف یا معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ متکلم کے کلام کی مراد متعین کرنے میں وہی عرف قولی مدد دے گا جو کلام کے وجود میں آنے کے وقت موجود رہا ہو ماضی میں جو عرف قولی رہا ہو یا مستقبل میں جو عرف قولی برپا ہوا اس سے متکلم کے کلام کی مراد متعین نہیں کی جاسکتی۔

کیونکہ ہر شخص اپنے دور کے عرف ولغت میں کلام کرتا ہے۔اس شرط کو علامہ ابن نجیمؒ نے اس طرح ادا کیا ہے:

''العرف الذی تحمل علیه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطاری'' (الاشباہ والنظائر: ۹۶)۔

(وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں وہ عرف مقارن سابق ہے۔نہ کہ عرف متاخر، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں)۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی تقریباً انہیں الفاظ میں اس شرط کو ذکر کیا ہے (المدخل الفقهی العام المصطفی احمد الزرقا ۲/ ۸۸۰ دار الفکر بیروت)

۳- تیسری شرط: عرف کے معتبر ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ عقد کرنے والوں کی طرف سے عرف کے خلاف کوئی تصریح موجود نہ ہو، معاملہ یا معاہدہ کرتے وقت اگر فریقین نے عرف کے خلاف کوئی صراحت کردی تو عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا ''المجلة'' کے مشہور شارح علامہ علی حیدر نے دفعہ نمبر ۴۳ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔

''إن العرف یکون حجة إذا لم یکن مخالفا لنص أو شرط لأحد العاقدین فلو استأجر شخص اجرًا للعمل من الظهر إلی العصر فقط لیس له أن یلزمه العمل من الصباح إلی المساء بحجة إن عرف البلدة هکذا''

(مجلة الاحکام العدلیة: دفعه ۸۱۷)۔

(عرف اسی وقت حجت ہوگا جب وہ نص کے مخالف نہ ہو اور نہ عاقدین میں سے کوئی کسی کی شرط کے مخالف ہو۔لہٰذا اگر کسی شخص نے دوسرے کو صرف ظہر سے عصر تک کے لئے اجیر رکھا تو وہ اجیر کو اس بنیاد پر صبح سے شام تک کام کرنے کا پابند نہیں بنا سکتا کہ شہر کا عرف یہی ہے)۔

۴- چوتھی شرط: یہ ہے کہ عرف کو اختیار کرنے سے کوئی شرعی نص یا شریعت کا کوئی قطعی اصول معطل نہ ہوتا ہو اگر عرف نصوص شرعیہ سے متصادم ہو اور عرف کو بروئے کار لانے میں نص شرعی کا معطل کرنا لازم آتا ہو تو عرف مسترد کردیا جائے گا اور نص شرعی پر عمل کیا جائے گا۔(الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴)۔

جواب محور سوم (۲، ۳، ۴، ۵):

ادلہ شرعیہ اور نص میں تعارض کی صورتیں:

لوگوں کا عرف وتعامل بسا اوقات اسلامی شریعت کے دائرہ سے تجاوز کرجاتا ہے اور شریعت کے کسی نص یا قیاس شرعی کے مخالف ہوتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عرف جب ادلہ شرعیہ میں سے کسی دلیل سے متصادم ہوجائے تو اسے کیا مقام دیا جائے گا۔ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا یا غیر معتبر؟

ادلہ شرعیہ سے عرف کی مخالفت کی تین صورتیں ہیں:

۱- عرف، قرآن وسنت کی کسی خاص نص سے متصادم ہوجائے۔

۲- عرف، قرآن وسنت کی کسی نص عام سے متعارض ہوجائے۔

۳- عرف، کسی ایسے مسئلہ کے خلاف ہو جس کے بارے میں کوئی نص صریح وارد نہیں، بلکہ فقہاء نے اجتہاد واستنباط کے ذریعے ثابت کیا ہو۔

جواب محور سوم (۲):

نص عام اور عرف میں تعارض:

اگر عرف نص عام کے مخالف ہو، یعنی عرف کا موضوع نص کے افراد میں سے ایک فرد ہو تو کیا موقف اختیار کیا جائے گا؟ یہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے اس سلسلہ میں ایک بات پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے وہ یہ کہ اگر عرف نص عام کے مقارن ہے، یعنی نص عام کے ورود کے وقت عہد نبوی میں بلا نکیر وہ عرف موجود تھا تو اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی بناء پر نص عام میں تخصیص کی جائے گی، مثلاً حدیث میں معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے، لیکن ایک طرف بیع سلم کو دوسری حدیث میں جائز قرار دیا گیا ہے، حالانکہ اس میں معدوم کی بیع ہوتی ہے، دوسری طرف استصناع کو فقہاء نے جائز قرار دیا، حالانکہ اس میں بھی غیر موجود چیز کی

خریداری ہوتی ہے، کیونکہ عہد نبوی میں استصناع کا عرف عام موجود تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے اس پر کوئی نکیر منقول نہیں ہے۔ غرضیکہ عرف مقارن کی بنا پر نص عام کی تخصیص اکثر فقہاء کے نزدیک درست ہے، خواہ وہ عرف قولی ہو یا عرف عملی، لیکن فقہاء شافعیہ نے عموماً عرف مقارن عملی کو نص عام کے لئے مخصص نہیں مانا ہے، الا یہ کہ اسے سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہو جائے۔

امام رازیؒ اپنے مشہور کتاب ''المحصول'' میں لکھتے ہیں:

''عادات'' کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں حق یہ تفصیل ہے کہ عادات یا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے موجود ہوں گی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے منع نہ کرتے ہوں گے، یا وہ عادات دور نبوی میں موجود نہ رہی ہوں یا ان عادات کے بارے میں معلوم نہ ہوگا کہ دور نبوی میں تھیں کہ نہیں تھیں اگر پہلی صورت ہے تو ان سے تخصیص درست ہے، لیکن درحقیقت یہاں مخصص عرف نہیں، بلکہ تقریر رسول ہے اور اگر عادات کی دوسری نوعیت ہے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست نہیں، کیونکہ لوگوں کے افعال شریعت کے خلاف حجت نہیں ہوتے ہیں ہاں اگر ان عادات پر اجماع ہو تو ان کے ذریعہ تخصیص درست ہے، لیکن اس صورت میں تخصیص اجماع سے ہوئی نہ کہ عادات سے۔ اگر تیسری صورت ہے تو اس میں پہلی دونوں صورتوں کا امکان ہے اور مخصص نہ بننے کے احتمال کی صورت میں قطعیت سے مخصص ماننا جائز نہ ہوگا (المحصول للامام فخر الدین الرازی ۳/ ۱۹۸، ۱۹۹ تحقیق الدکتور طہ جابر فیاض)۔

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ نص عام کے مقابلہ میں عرف طاری کا اعتبار ہے کہ نہیں، عرف طاری سے مراد وہ عرف ہے جو عہد نبوی میں موجود نہیں تھا، بلکہ دور نبوت کے بعد کسی زمانہ میں اس کا رواج ہوا ہو اسے عرف حادث بھی کہا جاتا ہے۔

علامہ ابن عابدین الشامی اور بعض دوسرے فقہاء کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرف عام، خواہ مقارن ہو یا حادث، نص عام کے مقابلہ میں معتبر ہوگا اس کے ذریعہ نص عام تخصیص کر دی جائے گی، ہاں اگر عرف خاص کسی نص عام کے معارض ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ عرف خاص کو مسترد کر دیا جائے گا، لیکن احناف میں سے مشائخ بلخ کا مسلک یہ ہے کہ عرف خاص کی بنا پر بھی نص عام میں تخصیص کی جائے گی، اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں:

اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے پہلے جو اصول بیان کیا کہ عرف عام حدیث کے لئے مخصص بن سکتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے اس میں عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جو دور صحابہ سے اور اس کے بعد سے ہی عام ہو، اس لئے کہ فقہاء استصناع کے سلسلہ میں یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے استصناع جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم نے قیاس اس لئے چھوڑ دیا کہ دور صحابہ ہی سے اس کا تعامل رہا اور کسی صحابی یا تابعی یا عالم دوراں سے اس پر نکیر منقول نہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے آپ کے جواب میں میں کہوں گا کہ فقہاء کی جزئیات پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ عرف عام سے فقہاء کی مراد اس سے کہیں عام ہے جو آپ نے بیان کیا۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ متعارف شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، مثلاً چمڑا اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ بائع جوتے کے سائز پر اسے کاٹ دے، انھیں جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے پرانا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس میں پیوند لگا دے گا، یا پرانا موزا اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے بھی صحیح کر کے حوالہ کرے ان معاملات کو فقہاء نے عرف کی بنا پر درست قرار دیا اور عرف کی بنا پر حدیث میں تخصیص کی عرف عام کے بارے میں آپ کا دعویٰ اس وقت صحیح ہوگا، جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان مسائل اور اس طرح کے مسائل میں عرف مجتہدین صحابہ وغیرہ ہی کے عہد میں موجود تھا اور اگر یہ بات ثابت نہ ہو سکی تو عرف سے مراد وہ عرف ہوگا جو ایک شہر کے ساتھ مخصوص نہ ہو، بلکہ تمام شہروں میں اس کا تعامل ہو، خواہ وہ عرف قدیم ہو یا عرف حادث، ہمارے اس دعویٰ پر دلیل ذخیرہ کی وہ عبارت ہے جس کو ہم نے بیع شرب وغیرہ کے سلسلے میں بلخ کا جو عرف تھا اسے مشائخ بلخ کی طرف سے معتبر ماننے کی تردید میں نقل کیا کہ چونکہ وہ ایک شہر والوں کا عرف ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے نہ قیاس ترک کیا جائے گا، نہ حدیث کی تخصیص کی جائے گی، اگر عرف عام سے مراد وہ چیز ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے تو مشائخ بلخ کی تردید میں اتنا کہنا کافی تھا کہ عرف حادث کی وجہ سے قیاس نہیں ترک کیا جاتا (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳)۔

اوپر علامہ شامی کے مشہور رسالہ ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' سے جو اقتباس دیا گیا اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ علامہ شامی کے نزدیک عرف عام کے نص کے لئے مخصص بننے کے واسطے عرف مقارن یا عرف قدیم کی شرط نہیں ہے، یعنی اس عرف کا دور نبوی یا دور صحابہ میں پایا جانا شرط نہیں ہے، بلکہ عرف عام اگر حادث ہو تو بھی نص عام کے لئے مخصص بن سکتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ فقہ حنفی میں عرف حادث کے ذریعہ نص میں تخصیص کی

بہت سی مثالیں ملتی ہیں، عرف عملی کے سلسلہ میں ایسا دیکھنے میں نہیں آتا کہ فقہاء اسے محض حادث ہونے کی بنا پر مسترد کر دیتے ہوں اور اس کے ذریعہ نص کی تخصیص روا نہ رکھتے ہوں۔

فقہاء عرف عملی کو نص عام کے تعلق سے اگر مسترد کرتے ہیں تو اس عنوان سے مسترد کرتے ہیں کہ چونکہ یہ عرف ایک علاقہ یا ایک شہر کے ساتھ خاص ہے، اس لئے اس کے ذریعہ نص میں تخصیص درست نہیں ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اگر عرف عملی کے مخصص بننے کے لئے عرف مقارن ہونے کی شرط لگائی جائے تو پھر اس عرف کے عام ہونے کی شرط لگانا نا قابل فہم ہے، کیونکہ عہد نبوی میں تنہا مدینہ میں اگر کسی چیز کا عرف رہا ہو اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہ کی ہو تو اس کا نص عام کے لئے مخصص بننا ایک بدیہی مسئلہ ہے، حالانکہ یہ عرف، عرف خاص ہے، عرف عام نہیں ہے، نیز عرف مقارن کو عموماً سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اس کا مخصص بننا عرف ہونے کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ سنت تقریری ہونے کی وجہ سے ہے، اسی لئے شیخ ابوزہرہ اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں لکھتے ہیں:

لیکن بنیادی سوال یہ ہے کہ اس عرف عام کی حقیقت کیا ہے جس کے ذریعہ نص عام ظنی میں تخصیص کی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے؟ عقد استصناع کے سلسلے میں ترک قیاس کی علت کچھ فقہاء اس طرح بیان کرتے ہیں، قیاس کے اعتبار سے تو استصناع کو جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم نے اس کے بارے میں قیاس اس لئے ترک کر دیا کہ کسی صحابی یا تابعی یا عالم زمانہ کی طرف سے نکیر کے بغیر استصناع کا تعامل تھا اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی بنا پر قیاس ترک کر دیا جاتا ہے۔ یہ عرف تو اجماع پر صادق آرہا ہے، بلکہ یہ تو اجماع کی سب سے اہم قسم ہے، کیونکہ اس میں مجتہدین، غیر مجتہدین، صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگ سب شریک ہوتے ہیں، اسی لئے میں کہتا ہوں کہ عرف عام سے مراد وہی عرف ہے جس کا رواج تمام شہروں میں ہو، گذشتہ صدیوں سے قطع نظر عرف عام صحیح کا بالمقابل عرف خاص ہے، عرف خاص وہ عرف ہے جس کا رواج صرف ایک شہر یا ایک ملک یا ایک طبقہ میں ہو (اصول الفقہ للشیخ ابی زہرۃ: ۲۱۷، دار الفکر العربی قاہرہ)۔

دور حاضر کے دو مشہور فقہاء شیخ محمد فہمی ابوسنۃ اور شیخ مصطفی احمد زرقاء نے علامہ شامی کے نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عرف قولی کی طرح عرف عملی بھی نص عام کے لئے اسی وقت مخصص ہوگا، جبکہ وہ عرف مقارن ہو۔ یعنی نص عام کے ورود کے وقت ہی سے وہ عرف عملی موجود ہو، عرف عملی حادث سے نص عام میں تخصیص درست نہیں، اس مسئلہ پر شیخ محمد فہمی ابوسنۃ نے اپنی کتاب ''العرف والعادة عند الفقهاء'' میں مفصل گفتگو کی ہے، انہیں کی بحث کا خلاصہ مصطفی احمد زرقاء نے پیش کیا ہے، شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

''نص عام کا مخالف عرف اگر اس نص کے بعد وجود میں آیا ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عرف معتبر نہیں ہوگا، اس کے ذریعہ نص شرعی میں تخصیص درست نہیں ہوگی، اگرچہ یہ عرف حادث عام ہی ہو، اس لئے کہ عرف حادث کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس نص کا مفہوم متعین ہو چکا ہے، اس سے شارع کی مراد جانی جا چکی ہے نص کے وارد ہونے کے وقت ہی سے اس نص کا نفاذ بھی ہو چکا ہے، لہٰذا بعد میں وجود میں آنے والے مخالف عرف کے ذریعہ اگر اس نص کی تخصیص جائز ہو تو یہ عرف کے ذریعہ نص شرعی کو منسوخ کرنا ہوگا اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے، ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کے اکثر احکام کی جگہ نئے نئے عرف لے لیں گے اور شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی'' (المدخل الفقهي العام للزرقا ۲/ ۹۰۰، ۸۹۹)۔

شیخ محمد فہمی ابوسنۃ اور شیخ مصطفی زرقاء نے عرف عملی حادث کے ذریعہ نص عام میں تخصیص نہ کئے جانے کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کے لئے سب سے بڑا چیلنج یہ تھا کہ فقہ حنفی میں عرف عملی حادث کے ذریعہ نص میں تخصیص کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں، اس شکل کا دونوں حضرات نے اپنے اپنے طور پر حل تلاش کیا اور اس طرح کے مسائل کے لئے استثناء پیدا کرنے کی کوشش کی۔

شیخ محمد فہمی ابوسنۃ نے استثنائی قاعدہ اس طرح بیان کیا کہ اگر عرف طاری کے لئے کوئی شرعی بنیاد ہو، یعنی نص خاص یا اجماع یا ضرورت سے اس کی تائید ہوتی ہو تو اس عرف طاری کا اعتبار ہوگا، خواہ وہ نص خاص ہی کے مخالف ہو اور اگر ان تینوں میں سے کسی ایک سے بھی عرف طاری کا ثبوت نہ ملتا ہو تو وہ قطعاً نا قابل اعتبار ہے (المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۱۲)۔

شیخ ابوسنۃ نے فقہ حنفی کے ان مسائل کو جن میں عرف طاری کی بنا پر نص عام میں تخصیص کی گئی ہے اس بات پر محمول کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ان مسائل میں عرف طاری کی تائید اجماع یا ضرورت سے ہوتی ہے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ اس طرح کی تمام مثالوں میں یہ استثنائی قاعدہ جاری نہیں ہوتا، بلکہ اس قاعدہ کو جاری کرنے میں خاصا تکلف محسوس ہوتا ہے، پھر یہ تو نص خاص اجماع اور ضرورت سے تخصیص ہوئی عرف کی بنیاد پر تخصیص نہیں ہوئی۔

شیخ مصطفی احمد زرقاء نے مذکورہ بالا اشکل کا جو حل تلاش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے: "فقہی جزئیات کے تتبع اور فقہاء کی تعلیلات پر غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نص شرعی کے مخالف عرف حادث کا دو حالتوں میں اعتبار کیا جاتا ہے:

۱- جب نص شرعی کی بنیاد عرف ہو۔

۲- جب نص شرعی کی علت کوئی ایسی چیز ہو جو عرف حادث کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو، خواہ نص کی اس علت کا علم نص کے الفاظ سے ہوا ہو یا اجتہاد واستنباط کے ذریعہ، کیونکہ عرف حادث کے ذریعہ جب نص کی علت زائل ہوگئی تو عرف حادث اور نص کا اختلاف محض ظاہری اختلاف ہو کر رہ گیا، اس لئے کہ اصول فقہ میں یہ بات مسلّم ہے کہ حکم شرعی کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، علت پائی گئی تو حکم شرعی باقی رہتا ہے، ورنہ زائل ہو جاتا ہے" (المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۴)۔

شیخ زرقاء نے جن دو صورتوں کے عرف حادث کے معتبر ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے پہلی صورت کا بیان تفصیل سے آچکا ہے، نصوص عرفیہ کی بحث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ نص عرف خواہ عام ہو یا خاص عرف کے تبدیل ہونے پر اس کا حکم برقرار نہیں رہے گا، ہاں استثناء کی دوسری صورت بلاشبہ شیخ زرقاء کی اپنی دریافت ہے اور کسی حد تک معقول بھی ہے، لیکن فقہ حنفی میں عرف حادث کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی جو جزئیات موجود ہیں ان سب کو مذکورہ بالا دونوں استثنائی قاعدوں میں داخل کرنے کی کوشش تکلف سے خالی نہیں۔

شیخ زرقاء نے اپنے دوسرے استثنائی قاعدہ کی تطبیق تین مثالوں میں کرنے کی کوشش کی ہے، ان میں سے دو مثالیں میرے نزدیک موضوع سے غیر متعلق ہیں، صرف ایک مثال موضوع زیر بحث سے تعلق رکھتی ہے، اس کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپ نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا، اس حدیث کی بنا پر فقہاء احناف نے خرید وفروخت میں ہر ایسی شرط کو مفسد بیع قرار دیا جس میں بائع یا مشتری یا مبیع کا فائدہ ہو اور وہ شرط بیع کے بنیادی حکم سے خارج ہو، مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص سے گیہوں اس شرط پر خریدے کہ بیچنے والا گیہوں پیس کر آٹا اس کے حوالے کرے گا، لیکن فقہاء احناف نے تصریح کی ہے کہ اس قاعدہ سے دو طرح کی شرطیں مستثنیٰ ہیں۔

۱- ایسی شرط جس کے جواز کی صراحت کسی نص شرعی میں آگئی ہے۔

۲- ایسی شرطیں جو معاشرہ میں مروج ہوگئی ہیں۔

اس دوسری دفع کے تحت ہمارے فقہاء نے ایسی بہت سی شرطوں کو جائز قرار دیا جو عہد نبوی میں مروج نہیں تھیں، بلکہ ان کا رواج مختلف ادوار میں اور مختلف ملکوں میں ہوا، شیخ مصطفی زرقاء نے اس مسئلہ کو اپنے دوسرے استثنائی قاعدہ میں داخل کرنے کی کوشش کی اور "عنایہ شرح ہدایہ" کی مدد سے اس مسئلہ کی توجیہ اس طرح کی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیع میں شرط لگانے سے منع کرنا اس بنا پر تھا کہ اس طرح کی زائد شرطیں اکثر وبیشتر عاقدین کے درمیان نزاع کا باعث بنتی ہیں اور ان کی تنفیذ اور طریقۂ تنفیذ کے بارے میں باہم فریقین میں نزاع کا اندیشہ ختم ہو جاتا ہے، چونکہ اس شرط کے معروف اور مالوف ہونے کی وجہ سے وہ علت ہی ختم ہوگئی جو شرط لگانے سے ممانعت کی بنیاد تھی، اس لئے وہ شرط معتبر ہوگئی (اس بحث کی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر ۶/ ۷۶ تا ۷۸، العنایہ علی حاض فتح القدیر ۶/ ۷۸، ۷۷، دار احیاء التراث العربی بیروت)۔

صاحب "عنایہ" نے زائد شرطوں کے مفسد ہونے کی جو علت بیان کی ہے وہ خود اپنی جگہ محل نظر ہے، یہ کہنا کہ ہر وہ شرط جس کا عرف ورواج نہ ہو وہ موجب نزاع بن سکتی ہے، کسی طرح درست نہیں۔ بہت سی ایسی شرطیں جو انتہائی واضح اور صریح ہیں اور ان میں طریقۂ تنفیذ کا نزاع پیدا ہونے کا کبھی سوال نہیں انہیں بھی فقہاء احناف نے مفسد بیع قرار دیا ہے، مثلاً کوئی شخص اپنا غلام اس شرط کے ساتھ بیچے کہ خریدنے والا اسے فوراً آزاد کردے یا اسے مُدَبَّر بنادے یا کسی شخص نے مکان اس شرط کے ساتھ بیچا کہ ایک مہینہ وہ مکان خریدنے والے کے حوالہ نہ کرے گا، "کتاب البیوع" میں شروط مفسدہ کے تحت فقہاء نے بہت سی ایسی شرطوں کو شمار کرایا ہے کہ اگر ان کو صحیح مان لیا جائے تو دور دور نزاع کا کوئی امکان نہیں، پھر بھی ان شرطوں کو فقہاء نے مفسد بیع قرار دیا ہے، لہٰذا اگر بیع میں شرط لگانے کی ممانعت تنہا اس علت کی بنا پر تھی کہ ان سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہے تو اس طرح کی صریح اور واضح شرطوں کو مفسد بیع قرار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا، اس لئے میرے خیال میں زیر بحث مسئلہ کو شیخ مصطفی زرقاء نے اپنے دوسرے استثنائی قاعدہ میں شامل کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ زیادہ کامیاب نہیں۔

فقہ حنفی کے جن مسائل میں عرف طاری کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کی گئی ہے، ان کا گہرائی سے جائزہ لینے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جو نصوص اپنے معنی پر

واضح طور پر دلالت نہیں کرتے، یعنی ظنی الدلالۃ ہیں یا ان کے مقابلہ میں دوسرے نصوص موجود ہیں جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہوگیا، اس طرح کے نصوص میں فقہاء احناف عرف طاری کے ذریعہ تخصیص درست سمجھتے ہیں، جیسا کہ علامہ شامی کی تحقیق سے معلوم ہوا۔

جواب محور سوم (۳):

نص خاص اور عرف میں تصادم:

نص خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ نص شارع کی طرف سے خاص طور پر اسی معاملہ کے بارے میں وارد ہوئی ہو جو عرف کا موضوع ہو۔ عرف اور نص دونوں کا موضوع بالکل ایک ہو، نص عام سے مراد یہ ہے کہ نص کے اندر کوئی ایسا عام حکم ہو جو موضوع عرف کو بھی شامل ہو، عرف نص کے افراد میں سے ایک فرد ہو۔ نص کا موضوع عام ہو اور عرف کا خاص۔

عرف اگر نص خاص سے متصادم ہو تو تمام فقہاء اور مجتہدین کے نزدیک عرف مسترد کردیا جائے گا۔ اور نص خاص پر عمل کیا جائے گا۔ خواہ عرف عام ہو یا خاص شریعت اسلامی نے خرید وفروخت، لین دین، تمدن ومعاشرت کے سلسلہ کے بہت سے جاہلی عرفوں کو ممنوع قرار دیا۔ دور جاہلیت میں متبنّیٰ بنانے کا عرف تھا۔ قرآن نے اسے غیر معتبر اور بے بنیاد قرار دیا۔ جاہلیت میں بیع منابذہ، ملامسہ اور بیع ملاقحہ وغیرہ کا رواج تھا۔ شریعت نے اس طرح کے خرید وفروخت کو سختی سے منع کیا، دور جاہلیت میں مدیون (مقروض) کو غلام بنالینے کا عرف تھا۔ شریعت نے اس پر پابندی عائد کی۔ غرضیکہ زندگی کے مختلف میدانوں میں دور جاہلیت میں رائج سیکڑوں عادات واعراف کو اسلام نے بہ یک جنبش قلم ختم کردیا۔

اسلام دنیا میں صالح و پُرامن، خداترس، انصاف پسند معاشرہ برپا کرنا چاہتا ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جو اسلام کے بنیادی عقائد، اساسی تصورات سے ہم آہنگ ہو، اسلامی قانون اس مطلوبہ اسلامی معاشرہ کو وجود میں لانے کا قوی ترین ذریعہ ہے۔ قرآن وسنت کے تشریعی نصوص میں انھیں باتوں سے روکا گیا ہے جو مطلوبہ اسلامی معاشرہ کے منافی ہیں اور اسلام کے اساسی تصورات سے متصادم ہیں۔ اور انھیں باتوں کا حکم دیا گیا ہے جو مطلوبہ مثالی معاشرہ کی تشکیل میں معاون ہوں۔ اس لئے قرآن وسنت کے نصوص میں متعین طور پر جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے۔ اگر مسلم معاشرہ میں ایسی کوئی چیز سو فیصد رواج پاجائے تو بھی اسلامی شریعت اسے سند جواز نہیں دیتی۔

اسلامی شریعت الٰہی شریعت ہے۔ اس کا مقصد لوگوں کی خواہشات مفادات اور عادات کی پیروی نہیں ہے، بلکہ انسانی خواہشات وعادات کو کنٹرول کرنا اور انھیں صحیح رخ دینا ہے۔ وضعی قوانین جو بڑی حد تک معاشرہ کی خواہشات اور مفادات کے ماتحت ہوتے ہیں وہ بھی عرف کو یہ حیثیت نہیں دیتے کہ قانون کی ساری دفعات اس کے سامنے بے معنیٰ ہوکر رہ جائیں۔ قانون کی واضح اور صریح دفعات کے خلاف قائم ہونے والے عرف کو مسترد کردیا جاتا ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اعمال ومعاملات کے میدان میں شریعت اسلامی نے جن حدود تک مکلفین کو آزادی دے رکھی ہے اور خود قانون سازی نہیں کی ہے، وہیں تک عرف کا دائرۂ اثر ہے۔ جن معاملات میں اسلامی شریعت نے خود پوری صراحت کے ساتھ قانون سازی کی اور احکام کی حد بندی کی ہے۔ ان کے بارے میں عرف وعادت ناروا اور غیر معتبر ہے۔ علامہ ابن عابدین نص اور عرف کے تصادم کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص. فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرًا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصًا"

(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)۔

اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہو تو اگر ہر اعتبار سے دلیل شرعی کے مخالف ہو کہ اس کو اختیار کرنے سے نص کا ترک کرنا لازم آئے تو اس عرف کو رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں، مثلاً لوگوں کا بہت سے محرمات، یعنی سود، شراب نوشی، ریشم اور سونا پہننے کا عادی ہوجانا ان کے علاوہ اور دوسری چیزیں جن کی حرمت منصوص ہے، علامہ شاطبی نے "الموافقات" میں عرف وعادت پر بہت اچھی بحث کی ہے، انھوں نے نصوص شرعیہ سے متصادم عادات پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

عادات مستمرہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ عادات شرعیہ (جن عادتوں کا شرع نے اعتبار کیا ہے) جنھیں دلیل شرعی نے برقرار رکھا ہے، یا نفی کی ہے، یعنی شریعت نے اسے واجب یا مستحب یا حرام یا مکروہ یا جائز کہا ہے (۲) سماج کی وہ عادات جن کا شریعت نے نہ انکار کیا ہے، نہ اثبات۔ عادات کی پہلی قسم تمام

امور شرعیہ کی طرح ہمیشہ ثابت رہے گی، مثلاً غلام کا شہادت کے قابل نہ ہونا۔ ناپاکیوں کے ازالہ کا حکم اللہ سے سرگوشی کے لئے۔ نماز کے لئے طہارت اور ستر عورت کا حکم۔ برہنہ حالت میں خانہ کعبہ کے طواف سے ممانعت اور اس طرح کی دوسری عادات جو معاشرہ میں مروج ہیں جنھیں شریعت نے اچھا یا برا قرار دیا ہے۔ یہ سب عادات منجملہ ان امور کے ہیں جو احکام شرع کے تحت داخل ہیں، لہٰذا ان میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اگر ان کے بارے میں مکلفین کی رائے تبدیل ہوجائے تو بھی ان میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ بری نہیں ہوسکتیں اور جو بری ہیں وہ اچھی نہیں ہوسکتیں۔

مثلاً یہ کہا جانے لگے کہ اس دور کے عرف میں غلام کی گواہی قبول کرنا معیوب اور بری بات نہیں ہے، لہٰذا ہم غلاموں کی شہادت قبول کرنے کو جائز کہہ دیں یا آجکل کشف عورت معیوب اور قبیح نہیں ہے، لہٰذا ہم اسے جائز قرار دیں یا اس طرح کی اور باتیں۔ کیوں کہ اگر اس طرح کی بات درست مان لی جائے تو شریعت کے دائمی اور پائدار احکام کی منسوخی لازم آئے گی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ احکام باطل ہے، لہٰذا ان عادات شرعیہ کو ختم کرنا بھی باطل ہے۔

(الموافقات للشاطبی ۲ / ۲۸۳، ۲۸۴ دار المعرفۃ، بیروت)۔

جواب محور سوم (۴):

نص عرف اور عرف میں تصادم:

اما ابو یوسف کا نظریہ (مسلک) یہ ہے کہ قرآن وسنت کے بعض نصوص عرف پر مبنی ہوتے ہیں، یعنی نصوص کے وارد ہونے کے زمانے میں جو عرف تھا اسی کی بنا پر ان نصوص میں حکم لگایا گیا ہے۔ ایسے نصوص کو ہم "نصوص عرفیہ" کا نام دے سکتے ہیں۔ نصوص عرفیہ کے بارے میں امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ کسی زمانہ میں اگر عرف تبدیل ہوگیا اور دور نبوی کا عرف ختم ہوگیا جس کی بنا پر نص میں حکم لگایا گیا تھا تو حکم بھی تبدیل ہوجائے گا۔ اور نئے عرف کے مطابق نیا حکم نافذ ہوگا۔ ایسا کرنا نص کا ترک وابطال نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس کی حیثیت ایسی ہوگی جیسے علت ختم ہونے کی بنا پر حکم ختم ہوجائے۔ اس لئے کہ نص میں مذکورہ حکم کی علت وہی عرف تھا جو اب تبدیل ہوچکا۔ امام ابو یوسف کے اس نظریہ کو ایک مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔

اموال ربویہ میں اگر ایک ہی جنس کے مال کی باہم خرید وفرخت ہورہی ہو، مثلاً سونے کی فروختگی سونے کے بدلے میں یا چاندی کی فروختگی چاندی کے بدلے میں تو شریعت نے خرید وفروخت میں برابر لازم کی ہے اور کمی بیشی کے ساتھ فروختگی کو ربو (سود) قرار دیا ہے اموال ربویہ میں سے جن اموال کے مکیل یا موزون ہونے کی صراحت قرآن وسنت میں نہیں آئی۔ ان کے بارے میں تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کا مکیل یا موزون ہونا عرف پر دائر ہوگا۔ ان میں سے جو چیز جس زمانے میں کیلی یا وزنی ہوگی اس میں اسی اعتبار سے برابری لازم ہے۔ لیکن چھ ۶ چیزوں کے بارے میں حدیث میں صراحت وارد ہے۔ سونے اور چاندی کو حدیث شریف میں تولی جانے والی چیز قرار دیا ہے اور ان میں سے وزن کے حساب سے برابری لازم کی ہے۔ گیہوں، جو، نمک اور کھجور کو حدیث میں مکیل قرار دیا ہے ان میں سے کیل (ناپ) کے حساب سے برابری لازم کی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جن چیزوں کو حدیث میں موزون قرار دیا گیا ہے وہ قیامت تک کے لئے موزون ہوگی، اگر چہ اسے وزن کرنے کا رواج ختم ہوگیا ہو۔ اور جن چیزوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیلی قرار دیا وہ قیامت تک کے لئے کیلی ہے ان میں کیل کے حساب سے برابری لازم ہے۔ خواہ اسے کیل کرنے کا رواج ختم ہوگیا ہو۔ مثلاً آجکل گیہوں، جو، نمک، کھجور کے کیل کرنے کا رواج ختم ہوگیا ہے اور آج کے عرف کے اعتبار سے یہ چاروں چیزیں موزونات میں شمار ہوتی ہیں۔ پھر بھی اگر گیہوں کی فروختگی گیہوں کے بدلے میں ہو تو جمہور فقہاء کے مسلک کے اعتبار سے وزن کے حساب سے برابری کافی نہیں سمجھی جائے گی۔ بلکہ کیل کے حساب سے برابری ضروری ہوگی۔ امام ابو یوسف کا مسلک اس مسئلہ میں جمہور فقہاء سے مختلف ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث نبوی میں سونے چاندی کو موزون اسی لئے قرار دیا گیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ان دونوں کے تولنے کا عرف ورواج تھا اور بقیہ چاروں چیزوں کو حدیث میں کیلی دور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے عرف کی وجہ سے قرار دیا گیا۔ غرضیکہ حدیث میں بعض چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے کا فیصلہ اس زمانے کے عرف ہی کی بنا پر کیا گیا ہے۔ لہٰذا عرف تبدیل ہونے کے ساتھ حکم بھی تبدیل ہوجائے گا۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اپنے قیمتی رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" میں امام ابو یوسف کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

امام ابو یوسف کے قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں گیہوں، جو، کھجور، نمک کو مکیلی اور سونے اور چاندی کو موزونی اس لئے کہا گیا ہے کہ یہی اس زمانہ کا عرف تھا، اس حدیث میں کیلی یا وزنی کا حکم عرف وعادت ہی کی بنا پر لگایا گیا ہے، حتی کہ اگر عہد نبوی میں گیہوں کے تولنے اور سونا کے ناپنے کا عرف ورواج ہوتا تو

اسی کے مطابق حدیث آتی۔ چونکہ حدیث میں بعض چیزوں کے کیلی اور بعض کے وزنی قرار دیئے جانے کی علت عرف وعادت ہی ہے، لہٰذا عرف وعادت ہی کو دیکھا جائے گا اور عرف وعادت تبدیل ہونے پر حکم بھی تبدیل ہوجائے گا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں بدلے ہوئے جدید عرف کا اعتبار کر لینے میں نص کی مخالفت نہیں، بلکہ نص کی اتباع ہے۔ بظاہر ابن ہمام کے کلام سے اسی روایت کی ترجیح معلوم ہوتی ہے (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

بعض نصوص کے مبنی برعرف ہونے کا نظریہ اکثر فقہاء کے اجتہادات میں کم وبیش پایا جاتا ہے، لیکن کسی نص کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ وہ مبنی برعرف ہے، بڑا نازک وحساس اور ذمہ داری کا کام ہے۔ کسی نص کو عرف قرار دینا علوم اسلامیہ کا متوسط علم وادراک رکھنے والوں کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ انھیں عبقری فقہاء کا کام ہے جو علوم اسلامیہ خصوصاً تفسیر وحدیث، اصول فقہ، عربی ادب پر مجتہدانہ نظر رکھتے ہوں اور تقوی وصلاح، علم وصلاحیت کے ساتھ علوم اسلامیہ پر عمر کا بڑا حصہ صرف کرنے کی وجہ سے شریعت کے مقاصد واسرار سے بخوبی واقف ہوں۔ قرآن وسنت کا گہرا مطالعہ کرنے سے بعض نصوص کا مبنی برعرف ہونا اتنا واضح اور بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دورائے کی گنجائش نہیں۔ اس سلسلہ میں قرآن پاک سے ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔

مومنو! تمہارے غلام لونڈیاں اور نابالغ بچے تین وقفہ (تین اوقات) میں تم سے اجازت لے لیا کریں (ایک تو) نماز صبح سے پہلے (دوسرے) دوپہر کو جب تم کپڑے اتار دیتے ہو اور (تیسرے) عشاء کی نماز کے بعد (یہ) تین (اوقات) تمہارے پردے کے ہیں (سورہ نور: ۵۸)۔

اس آیت میں غلاموں باندیوں اور بچوں کو تین اوقات میں اجازت لینے کا جو حکم دیا ہے وہ صاف طور پر اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہے، "ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ" (سورہ نور: ۵۸) کے الفاظ نے اس آیت کا عرفی ہونا بالکل اجاگر کر دیا۔ یہ تینوں اوقات چونکہ عرب معاشرہ میں آرام کرنے اور خلوت وتنہائی کے تھے۔ اس لئے غلاموں اور بچوں کو بھی پابند کر دیا کہ ان اوقات میں بلا اجازت گھر میں داخل نہ ہوں، لہٰذا اگر یہ عرف تبدیل ہوجاتا ہے تو حکم بھی لازماً تبدیل ہوگا۔ مثلاً کسی ملک میں اگر دوپہر میں آرام کرنے اور خلوت اختیار کرنے کا عرف نہ ہو تو وہاں غلاموں اور بچوں کو دوپہر میں اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی، اس کے برخلاف اگر کسی ملک میں ان تینوں اوقات کے علاوہ کوئی چوتھا وقت بھی آرام کرنے اور خلوت وتنہائی کا ہو تو اس وقت بھی گھر میں داخل ہونے کے لئے غلاموں اور بچوں کو اجازت لینی ہوگی۔ آیت بالا کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی نے لکھا ہے:

آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حتی الامکان احکام میں علتوں کا اعتبار لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان تینوں اوقات میں خاص حکم کی علت پر دو پہلوؤں سے تنبیہ فرمائی (۱) اپنے قول "ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ" (سورہ نور: ۵۸) کے ذریعہ (۲) ان تینوں اوقات اور ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں فرق پر تنبیہ کر کے اس فرق کی علت یہی ہے کہ یہ تینوں اوقات بے پردگی کے ہیں۔ ان اوقات میں بے پردگی ہونے کا خطرہ ہوتا ہے ان اوقات کے علاوہ دوسرے اوقات میں یہ صورت حال نہیں ہوتی (تفسیر کبیر: ۳۱/ ۱۴)۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے امام کیا ہراسی شافعی (۵۰۴ھ) "احکام القرآن" میں لکھتے ہیں: اگر کسی قوم کی عادت ان تینوں اوقات کے علاوہ دوسرے اوقات میں بے پردگی کی ہو تو ان اوقات میں نابالغوں کا اجازت لئے بغیر گھر میں آنا ممنوع ہوگا۔ اور اگر کوئی قوم ان تینوں اوقات میں بے پردہ نہ رہتی ہو تو ان اوقات میں بھی نابالغ بچے اجازت لئے بغیر گھر میں داخل ہو سکتے ہیں (احکام القرآن ۲/ ۳۲۱)۔

احادیث نبویہ میں نص عرفی کے طور پر اس حدیث کو پیش کیا جا سکتا ہے:

"عن حرام بن محيصة عن أبيه أن ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدت فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظه باليوم وعلى أهل المواشي حفظها بالليل" (معالم السنن للخطابی مع سنن ابی داؤد ۳/ ۱۴۸)۔

(حرام بن محیصہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ براء بن عازب کی ایک اونٹنی ایک شخص کے باغ میں داخل ہوگئی اور اسے نقصان پہنچایا۔ تو حضور ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ مال والے دن کو اپنے اموال کی حفاظت کریں اور مویشی والے رات میں اپنے مویشی کی نگہداشت رکھیں)۔

علامہ خطابی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دن رات میں فرق اس لئے کیا کہ عرف یہ تھا کہ باغات وغیرہ کے مالکان دن میں کھیت اور باغات کی حفاظت کرتے تھے اور محافظین مقرر کرتے تھے اور مویشی والوں کی عادت یہ تھی کہ مویشیوں کو دن میں چرنے کے لئے چھوڑ دیتے تھے اور رات کو واپس لے آتے تھے تو جس نے اس عادت کی مخالفت کی وہ حفاظت کی روایات سے خروج کرنے والا اور کوتاہی، نیز مال ضائع کرنے والا شمار کیا گیا وہ اس شخص کی طرح ہو گیا جس نے اپنا سامان راستے میں ڈال دیا یا غیر محفوظ جگہ چھوڑ دیا، لہٰذا اس کے لینے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا (معالم السنن ۳/ ۱۷۸، ۱۷۹)۔

حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی اس حدیث کے بارے میں اس طرح کا کلام کیا ہے ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے:

حضرت براء بن عازبؓ کے قضیہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور اگر کھیتی کا نقصان کر دے تو دونوں فریقوں کے پاس عذر موجود ہے، جانوروں کا مالک یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر میں جانوروں کو چراگاہ میں چرنے کے لئے نہ چھوڑوں تو جانور بھوکے مر جائیں گے اور ہر وقت جانوروں کی دیکھ بھال ممکن نہیں، لہٰذا میں معذور ہوں۔ کھیت والے کو خود اپنے کھیت کی حفاظت کرنی چاہئے۔ لہٰذا کھیت کی حفاظت نہ کر کے وہ قصوروار ہوا اور اپنے مال کی بربادی کا ذریعہ بنا۔ کھیت والا یہ عذر پیش کر سکتا ہے کہ کھیت تو آبادی کے باہر ہی ہوا کرتے ہیں، لہٰذا دن رات ان کی حفاظت ونگہداشت ممکن نہیں ہے۔ سارا قصور مویشی والے کا ہے کہ اس نے اپنے جانوروں کی دیکھ بھال نہیں کی اور میرا کھیت برباد کرا دیا۔ غرضیکہ ہر فریق کے پاس دلیل اور عذر موجود ہے۔

لہٰذا یہ بات لازم ہوئی کہ ان کے درمیان جو عادت رائج ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے اور عادت سے تجاوز کرنے والے کو ظالم اور قصوروار قرار دیا جائے اور عادت یہ تھی کہ دن میں کھیتوں میں کام کرنے والے اور حفاظت کرنے والے رہا کرتے تھے اور رات ہوتے ہی سب لوگ کھیتوں اور باغوں کو چھوڑ کر آبادی میں رات گزارتے تھے۔

اور مویشی والے رات میں اپنے مویشیوں کو گھروں میں باندھ دیتے اور دن ہونے پر چرنے کے لئے چھوڑ دیتے تھے۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مروج عرف وعادت کی خلاف ورزی کو ظلم قرار دیا (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۵۷)۔

ظاہر ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلہ کی بنا محض عرف وعادت ہے تو اگر کسی ملک یا شہر کا عرف اس کے خلاف ہو تو وہاں پر اس جگہ کے عرف کے اعتبار سے فیصلہ ہوگا اور حدیث میں دیا گیا فیصلہ من وعن نافذ نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی جگہ کا عرف یہ ہو کہ کھیتوں اور باغات کی حفاظت کے لئے دن میں بھی لوگ موجود نہ رہتے ہوں اور مویشی پالنے والے دن میں بھی اپنے مویشیوں کی دیکھ بھال کرتے ہوں وہاں نزاع پیدا ہونے کی صورت میں اسی عرف کے اعتبار سے فیصلہ دیا جائے گا۔

عرف اور قیاس میں تعارض

جواب محور سوم (۵):

اگر عرف نص کے خلاف نہیں ہے، بلکہ فقہاء قیاس واستنباط کے ذریعہ جو احکام شرعیہ بیان کرتے ہیں ان کے خلاف ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک عرف کو ترجیح حاصل ہوگی، خواہ عرف قدیم ہو یا حادث، شیخ مصطفی احمد زرقاء لکھتے ہیں:

اسلام کے تمام اجتہادی مکتب فکر تقریباً اس بات پر متفق ہیں کہ حکم قیاسی عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا، اگرچہ عرف حادث ہی ہو، اس لئے کہ یہ بات مان لی گئی کہ اس عرف کا نہ براہ راست نص خاص سے ٹکراؤ ہے اور نہ نص عام سے اور عرف اکثر حالات میں حاجت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا وہ قیاس سے قوی تر ہوگا اور تعارض کے وقت قیاس پر اسے ترجیح حاصل ہوگی۔ (المدخل الفقہی العام: ۹۱۳/ ۲)

فقہ اسلامی کے مختلف مسالک کا مطالعہ کرنے والے بخوبی جانتے ہیں کہ ہر مکتب فکر کے فقہاء نے بدلتے ہوئے عرف کے پیش نظر اجتہادی مسائل کے احکام میں تبدیلیاں کی ہیں، فقہ حنفی اور فقہ مالکی میں مسائل استحسانیہ کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسانی مسائل کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں عرف کی بنا پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے، فقہ حنفی سے اس طرح کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں مال نہیں ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کو دوسرے کیڑے مکوڑوں پر قیاس کرتے ہوئے غیر مال قرار دیا، لیکن جب ان کی خرید وفروخت کا عام رواج ہو گیا تو انھوں نے ان دونوں کو مال قرار دے کر ان کی بیع وشراء جائز قرار دی اور عرف کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا۔

۲- قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر قاضی دعویٰ کی سماعت کرے اور فریقین کے بیانات وغیرہ سننے کے بعد اس پر فیصلہ صادر کرے، لیکن فقہاء نے اس قیاس کو مختلف مسائل میں عرف کی بنا پر ترک کر دیا ہے، مثلاً جو عورت نکاح کے بعد رخصت ہو کر شوہر کے گھر جا چکی ہے اگر وہ دعویٰ کرے کہ شوہر نے اس کا مہر معجّل بالکل نہیں ادا کیا، اس لئے اسے پورا مہر معجّل دلایا جائے تو اس کا یہ دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا، قاضی مدعیٰ علیہ شوہر سے تفتیش کے بغیر یہ دعویٰ مسترد کر دے گا، کیونکہ فقہاء کے دور میں سو فیصد یہ عرف تھا کہ عورت پورا مہر معجّل یا اس کا کچھ حصہ وصول کئے بغیر شوہر کے یہاں جاتی نہیں تھی، اس عرف کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

۳- قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صاحب دین یا اس کے نائب شرعی (ولی یا وکیل) کے علاوہ کسی اور کو دین کی حوالگی درست نہ ہو اور مدیون صاحب دین یا اس کے نائب شرعی کے علاوہ اور کو دین ادا کرنے سے بری الذمہ نہ قرار دیا جائے، لیکن فقہاء نے اس قیاس کو بعض مسائل میں عرف کی بنا پر ترک کر دیا ہے، مثلاً باکرہ بالغہ لڑکی کا مہر اگر باپ نے یا باپ نہ ہونے کی صورت میں دادا نے اس کے شوہر سے وصول کر لیا تو شوہر مہر سے بری الذمہ ہو جائے گا، عورت کو دوبارہ مہر کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا، کیونکہ عرف میں باپ یا دادا کا مہر پر قبضہ کرنا عورت کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے۔

جواب محور پنجم (۱):

ائمہ احناف کے معتبر ومستند ترین ذخیرۂ اقوال کو جو امام محمدؒ کی چھ مشہور کتابوں پر مشتمل ہے، ظاہر الروایہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اگر ائمہ احناف کے کسی مسئلہ میں مختلف روایات منقول ہوں تو عموماً ظاہر الروایہ کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اپنے رسالہ میں بہت تفصیل سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے کہ ظاہر الروایہ کے جن مسائل کی بنیاد استنباط اور قیاس ہے اگر عرف ان کے مخالف ہو جائے تو عرف کو ظاہر الروایہ پر ترجیح دی جائے گی، اس کے بعد علامہ شامی نے ان مسائل کی ایک طویل فہرست پیش کی ہے جن میں بعد کے فقہاء احناف نے عرف وحالات کی تبدیلی یا اہل زمانہ میں بگاڑ آجانے کی بنا پر ائمہ احناف کے اصل اجتہادات کو ترک کر دیا اور نئے احکام جاری کئے، متعدد صفحات میں ایسی فقہی مثالیں ذکر کرنے کے بعد علامہ شامی لکھتے ہیں:

’’(فهذا) كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه‘‘ (نشر العرف/ ۱۳۱)۔

یہ سب مسائل اور اس طرح کے دوسرے مسائل اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ مفتی کے لئے یہ جائز نہیں کہ زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر اس مسئلہ پر جمود اختیار کر لے جو ظاہر روایت کی کتابوں میں منقول ہے، ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جائے گا۔

مسائل عرفیہ:

جواب محور پنجم (۳):

قرآن وسنت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف احکام شرعیہ کے ثانوی مآخذ میں شامل ہے فقہ اسلامی کے ہزاروں مسائل عرف وعادت پر مبنی ہیں، فقہاء کرام نے عرف وعادت کو بنیاد بنا کر ان مسائل میں حکم شرعی بیان کیا، فقہ اسلامی کے تمام ابواب خصوصاً معاملات کے باب میں مسائل عرفیہ اس کثرت سے ہیں کہ ان کا استقصاء کرنے کے لئے ضخیم کتاب کی ضرورت ہے، فقہ اسلامی کے جن مسائل کی بنیاد عرف وعادت پر ہے ان میں عرف کی تبدیلی سے حکم کی تبدیلی بالکل بدیہی بات ہے، مسائل عرفیہ کے بارے میں سارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ عرف بدلنے سے حکم تبدیل ہو کر نئے

عرف کے مطابق ہوجائے گا، امام قرافی مالکی مسائل کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

جن احکام کی بنیاد عادات ہیں انھیں عادات تبدیل ہونے کے باوجود جاری رکھنا اجماع کی خلاف ورزی اور دین سے ناواقفیت ہے، تمام وہ احکام جو عادات کے تابع ہوں ان میں عادت تبدیل ہونے کی صورت میں حکم تبدیل ہو کر نئی عادت کے مطابق ہوجائے گا ایسا کرنا مقلدین کی طرف سے اجتہاد کی تجدید نہیں ہے کہ اس کے لئے اہلیت اجتہاد کی شرط ہو، بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جس کے بارے میں علماء نے اجتہاد کر کے اجماع کرلیا ہے، لہٰذا اس قاعدہ میں ہم کوئی نیا اجتہاد کئے بغیر انھیں علماء کی اتباع کررہے ہیں۔

اسی لئے تو فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ معاملات میں جب مطلق ثمن بولا جائے تو اس سے سب سے زیادہ مروج سکہ مراد ہوگا تو اگر کسی معین سکہ کا رواج ہو تو ثمن کو اسی پر محمول کریں گے اور اگر اس کی جگہ دوسرے سکہ کا رواج ہوگیا تو ہم نے نیا مروج سکہ ثمن کے مصداق کے طور پر معین کردیا اور پہلے والے کو القط کردیا انتقال عرف کی بنا پر، بلکہ عادت تبدیل ہونے کی بھی شرط نہیں ہے، اگر ہم اس شہر سے دوسرے شہر گئے جہاں کی عادت پہلے شہر کی عادات سے مختلف ہیں تو ہم دوسرے شہر والوں کو وہاں کی عادات کے اعتبار سے فتویٰ دیں گے اور اپنے پہلے شہر کی عادت کا اعتبار نہ کریں گے، اسی طرح اگر ہمارے پاس کوئی شخص ایسے شہر سے آیا جہاں کی عادات ہمارے شہر سے مختلف ہیں تو ہم اس نو وارد کو اس کے شہر کی عادت کے مطابق فتویٰ دیں گے۔

(الاحکام للقرافی، ص ۲۳۲، ۲۳۱، تحقیق عبدالفتاح ابو غدہ)۔

امام ابوحنیفہ کے دور میں سیاہ رنگ عیب شمار ہوتا تھا، اس لئے انھوں نے مسئلہ بیان کیا کہ غاصب نے اگر مغصوبہ کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو یہ کپڑے کو عیب دار بنانا شمار ہوگا، لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے کپڑے سے دستبردار ہوجائے اور رنگے جانے سے قبل اس کے کپڑے کی جو قیمت تھی اتنا غاصب سے وصول کرلے یا اپنا سیاہ رنگ کو اپنا شعار بنالیا تو سیاہ رنگ کے بارے میں عرف تبدیل ہوگیا اور سیاہ رنگ پسند کیا جانے لگا تو صاحبین نے حکم میں تبدیلی کی اور فرمایا کہ غاصب کا غصب کردہ کپڑے کو رنگ میں رنگنا اسے عیب دار بنانا شمار نہ ہوگا، بلکہ اس میں اضافہ کرنا قرار پائے گا، لہٰذا مذکورہ بالا مسئلہ میں وہ حکم جاری کیا جائے گا جو مغصوبہ مال میں غاصب کی طرف سے اضافہ کرنے کی صورت میں جاری ہوتا ہے، لہٰذا مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو کپڑے سے دستبردار ہوجائے اور رنگے جانے سے پہلے اس کے کپڑے کی جتنی قیمت تھی اتنا وصول کرلے یا اپنا رنگا ہوا کپڑا لے لے اور سیاہ رنگ میں رنگنے کی وجہ سے کپڑے کی مالیت میں جو اضافہ ہوا ہو اتنا غاصب کو دیدے، تاکہ مالک اور غاصب میں سے کسی کی حق تلفی نہ ہو۔

کسی شخص نے ایک باورچی کو کھانا پکانے کے لئے اجیر رکھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھانا پکانے کے بعد کھانے کو پیالوں میں نکالنا بھی اس باورچی کی ذمہ داری ہے، امام صاحبؒ نے یہ فتویٰ اس لئے جاری کیا، کیونکہ ان کے دور میں کوفہ وغیرہ میں یہی عرف تھا، امام صاحبؒ کے بیان کردہ اس حکم شرعی کی بنیاد خالص عرف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا کہ جس جگہ کا عرف اس کے خلاف ہو اور کھانا پکا دینے سے باورچی کی ذمہ داری ختم سمجھی جاتی ہو، وہاں فتویٰ اس کے برخلاف ہوگا۔



عرف وعادت کی تشریعی حیثیت

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی[1]

محور اول

۱-عرف کے لغوی واصطلاحی معنی

الف-لغوی معنی: ''العرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئن إليه'' (لسان العرف ۲/ ۲۴۸، ۲۴۶)۔

(عرف اور عارفہ اور معروف سب ایک ہی ہیں اور نکر (ومنکر) کی ضد ہیں، اور اس کا مصداق ہر وہ امر خیر ہے جس سے نفس واقف اور مانوس ومطمئن ہو)۔

ب-اصطلاحی معنی: ''عادة جمهور قوم في قول أو فعله'' (المدخل للزرقاء ص ۸۳۱)۔

(کسی قوم وجماعت کے عام لوگوں کی کوئی عادت، خواہ اس کا تعلق قول سے ہو یا فعل سے)۔

۲-عادت کے لغوی واصطلاحی معنی:

الف-لغوی معنی: ''العادة ماخوذة من العود والمعاودة بمعنى التكرار'' (المدخل ص ۸۲۹)۔

(عادت عود ومعاودہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی تکرار کے ہیں)۔

ب-اصطلاحی معنی: ''الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية'' (المدخل ص ۸۲۹)۔

(بار بار پیش آنے والی چیز اگرچہ اس کے اس طرح بار بار پیش آنے میں کوئی عقلی جہت وتعلق نہ پایا جاتا ہو)۔

۳- عرف وعادت کے درمیان فرق اگرچہ بہت زیادہ نہیں ہے، مگر ہے، عادت انفرادی وشخصی اور اکثری واجتماعی واجماعی ہر طرح کی ہوتی ہے اور اس میں عقلی تعلق کا پایا جانا بھی ضروری نہیں ہے، جبکہ عرف کا مصداق وہی عادت بن سکتی ہے جو کہ اجتماعی یا اکثری بمعنی اغلبی ہو، اور یہ کہ اس کی تکرار میں عقلی جہت و تعلق بھی موجود ہو، اسی لئے عرف اور عادت بمعنی عرف کی بہت سے حضرات نے یوں تعریف پسند کی ہے۔

''العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة'' (الاشباہ مع الحموی ص ۱۳۰)۔

(عرف وعادت سے وہ امر مراد لیا جاتا ہے جو کہ لوگوں کے درمیان بار بار پیش آئے اور طبائع سلیمہ اسے قبول اور پسند کریں)۔

۴- عرف اور اجماع کے درمیان فرق یہ ہے کہ:

اجماع: اہل اجتہاد کی طرف سے ہوتا ہے، اور تمام اہل اجتہاد کی طرف سے کسی ایک فرد کی بھی مخالفت کے بغیر، اور اس کی حیثیت ایسے حکم شرعی کی ہوتی ہے جو کہ مستقل ہوتا ہے اور اس میں تبدیلی نہیں ہوتی اور عرف وتعامل میں عوام وخواص سب شریک ہوتے ہیں، اس میں سب کا متفق ہونا ضروری نہیں، بعض افراد کی مخالفت اس میں موثر نہیں ہوتی، زمان ومکان کے بدلنے کی وجہ سے اس میں تبدیلی ہوجاتی ہے (المصادر الشرعیہ فیما لا نص فیہ ص ۱۴۵)۔

۵-عرف لفظی اور عرف عملی کی حقیقت:

---

[1] شیخ الحدیث جامعہ عربیہ، ہتھورا، باندہ وسکریٹری برائے سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا۔

عرف وعادت بول چال وگفتگو سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اعمال ومعاملات سے بھی، اگر بول چال سے تعلق ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ کے لغوی مفہوم سے الگ کوئی مفہوم لوگ مراد لیا کرتے ہوں تو یہ عرف لفظی ہے۔

اور کسی معاملہ وعمل کا عادی ہو جانا، عرف عملی کہلاتا ہے۔

۶- عرف عام اور عرف خاص کی تحدید وتحقیق:

دونوں کا مفہوم کسی قدر دونوں لفظوں سے ہی واضح ہے، یوں اصطلاحی طور پر جو تعریف وتفصیل کی جاتی ہے اس کے مطابق:

- عرف عام وہ عرف ہے جو ہر جگہ پایا جائے، یعنی دنیا کے تمام نہ سہی تو مختلف حصوں وعلاقوں میں اور عرف خاص وہ عرف ہے جس کا دائرہ ایک ملک وخطہ تک محدود ہو (المدخل ص ۸۳۸-۸۴۰) وغیرہ۔

لیکن اب معاملات اور وسائل وتعلقات کے اعتبار سے دنیا بہت پھیل چکی ہے، اس لئے احقر یہ سمجھتا ہے کہ:

- عرف عام وہ ہے جو کہ دنیا کے کسی بڑے ملک اور بڑے خطہ میں رائج ہو اور جس عرف کا علاقہ ودائرہ کسی ایک شہر یا صوبے یا چھوٹے سے ملک تک محدود ہو وہ عرف خاص ہے۔ یعنی جیسے عرف عام کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر زمانے میں پایا جائے حتی کہ عہد صحابہ میں بھی، بلکہ بعد میں اگر پایا جائے تو بھی وہ عرف عام ہے۔ اسی طرح عرف عام کے لیے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ پوری دنیا میں پایا جائے۔

۷- عرف صحیح اور عرف فاسد کی تعریفات:

جیسے کچھ لوگوں کے درمیان رائج چیز ہر حال میں عرف نہیں کہلاتی، اسی طرح جو چیز عرف کی حیثیت اختیار کرلے وہ ہر حال میں شرعاً معتبر اور مفید حکم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے اعتبار کے لئے کچھ قیدیں اور شرطیں رکھی گئی ہیں، اس تقسیم کا مبنی ومدار یہی تفصیل ہے، لہٰذا:

عرف صحیح وہ عرف ہے جو کہ ان شرطوں کا حامل ہو جو شریعت نے عرف کے اعتبار کے لئے ضروری قرار دی ہے۔

اور عرف فاسد وہ عرف ہے جو کسی شرط کی کمی کی وجہ سے مفید حکم قرار نہ پائے۔

''الحرف الصحيح هو ما تعارفه الناس وليست فيه مخالفة لنص ولا تفويت مصلحة ولا جلب مفسدة، والعرف الفاسد ما يتعارفه الناس مما يخالف الشرع أو يجلب ضررًا أو يفوت نفعًا'' (المصادر الشرعیہ ص ۱۳۶)۔

محور دوم:

۱- عرف وعادت کے اعتبار پر شرعی دلائل:

بہت ہیں، متعدد آیات وروایات صحیحہ وآثار کا تذکرہ کیا جاتا ہے، مثلاً:

"خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (سورۂ اعراف: ۱۹۹)، "من كان فقيرا فليأكل بالمعروف" (سورہ نساء: ۶)۔

اور: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف'' (صحیح بخاری ۲/۸۰۸ ط دیوبند)

''لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما'' (احمد وابوداؤد)۔

نیز: ''مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' (ارشاد ابن مسعود، مسند احمد)۔

اجماع وقیاس سے اعتبار کا ثبوت ظاہر ہے، معروف ومسلم ہے:

''أن في شرع الناس عن عاداتهم حرجا مضيقا''۔

لوگوں کو ان کی عادات ومعمولات سے ہٹانے میں بڑی پریشانی وتنگی ہوتی ہے۔

۲-عرف لفظی کا اعتبار:

عرف لفظی بھی احکام میں مؤثر ہوتا ہے، حتی کہ اصول کی تمام کتابوں میں مجاز کے قرائن اور بنیادوں کو ذکر کرتے ہوئے عرف وعادت کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے اور احکام میں اس کے اعتبار ہی کے لئے بطور اصل وقاعدہ شامی وغیرہ نے ذکر کیا ہے:

''یحمل کلام الحالف والناذر والموصی والواقف وکل عاقد علی لغته وعرفه وإن خالفا لغة العرب ولغة الشرع'' (رسائل ابن عابدین ص ۱۳۱)۔

قسم کھانے والے، نذر ماننے والے، وصیت ووقف کرنے والے، نیز ہر معاملہ کرنے والے کا کلام وگفتگو اس کی علاقائی جو زبان وعرف ہو اس پر ہی اس کو محمول کیا جائے گا، خواہ وہ مفہوم میں لغت عرف اور شرعی مفہوم کے خلاف کیوں نہ ہو۔

۳-عرف عملی کا اعتبار:

عرف عملی بھی معتبر اور مؤثر ہے، اور لفظی ہی کی طرح یا اس سے زائد اس بابت بھی بہت سے قواعد معروف ہیں، مثلاً یہ قاعدہ: ''الثابت بالعرف کالثابت النص'' اور ''المعروف کالمشروط'' نیز ''التعیین بالعرف کالتعیین بالنص'' بھی قاعدہ ہے۔

۴-کیا اعتبار صرف عرف عام کا ہے؟

عرف عام ہو یا خاص دونوں ہی معتبر ہیں، البتہ خاص میں قیدیں زیادہ ہیں بمقابلہ عام کے۔

۵-عرف خاص کا اعتبار بمقابلہ نص شارع اور تصریحات فقہاء:

عرف خاص کا نص شارع کے مقابلہ میں اعتبار کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، اسی کا انکار کیا جاتا ہے، اقوال فقہاء وغیرہ کے مقابلہ نہیں اس کا اعتبار ہی معروف ہے، ہاں قواعد واصول کلیہ سے معارضہ ومقابلہ بھی اہمیت رکھتا ہے۔

محور سوم:

۱- عرف کے معتبر ہونے کے شرائط تین ہیں:

(۱) ''کون العرف مقارنًا'' (الاشباہ ص ۱۰۱)۔
عرف اس زمانے میں موجود ورائج ہو جس زمانے میں حکم طے کیا جارہا ہو۔

(۲) عرف کے خلاف کسی صراحت کا موجود نہ ہونا (شرح المجلۃ دفعہ ۸۱۷)۔

(۳) کسی شرعی نص یا اصل وقاعدہ کا اس پر عمل کی وجہ سے تعطل لازم نہ آئے (الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۸۳، ۳۸۴)۔

۲-عرف متعارض مع نص عام:

وہ عرف عام جو کہ شریعت کی کسی نص عام کے خلاف اور متعارض ہو اور اس پر عمل کی صورت میں نص کی تخصیص لازم آتی ہو، ایسے عرف کا اعتبار وعمل درست ہے، خواہ عرف اسی وقت موجود رہا ہو، جبکہ شارع کی طرف سے یہ نص سامنے آئی ہو، یا یہ کہ شارع کے کسی فرمان کے صادر ہونے کے بعد عرف رواج میں آیا ہو، اگرچہ اس دوسری شق میں اختلاف ہے، مگر راجح اعتبار سے اور تخصیص کی بنیاد پر (رسالہ ابن عابدین ج ۲ ص ۱۲۲، ۱۲۳)۔

۳-عرف عام معارض نص خاص:

ایسے عرف پر عمل کی بالکل اجازت نہیں جو کسی ایسی نص کا معارض ومخالف ہو جس میں خصوصیت سے عرف کی صورت کا ہی تذکرہ ہو، اس لئے کہ عرف پر عمل تخصیص کی بنیاد پر ہوتا ہے اور اس صورت میں ابطال نص لازم آتا ہے (رسالہ ابن عابدین ج ۲ ص ۱۱۴)۔

۴-نصوص عرفیہ اور تبدیلی عرف:

اس صورت میں عام رجحان تو یہ ہے کہ نئے عرف کا اعتبار نہ کیا جائے، اس لئے کہ اس سے نص کی مخالفت وابطال کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، مگر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اعتبار وعمل کے قائل ہیں اور یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ مسئلہ ۳ سے مختلف ہے، اس لیے کہ ۳ سے مراد یہ شکل ہے کہ شارع نے عرف وغیرہ سے قطع نظر استقلالاً ایک حکم بیان کیا اور اس کے خلاف کوئی عرف وجود میں آ گیا۔ اور یہ شق، یعنی ۴ یہ ہے کہ شارع نے جو کچھ فرمایا عرف کی رعایت میں، تو یہ صورت اور وہ صورت، جبکہ شارع خود کسی اصل ونص کے خلاف عرف کی وجہ سے کسی چیز کی گنجائش دے۔ دونوں برابر ہیں۔

۵-عرف معارض قیاس:

عرف کو ترجیح ہوگی (رسالہ ابن عابدین ج ۲ ص ۱۱۴)۔

۶-عرف معارض قواعد:

عرف کو ترجیح ہوگی۔

ملا علی قاری ''شرح نقایہ'' میں نقل فرماتے ہیں: ''والقواعد قد تترك بالتعامل'' (شرح النقایہ ۲/۴۶)۔

محور چہارم، محور پنجم:

۱-عرف معارض ظاہر روایۃ:

فقہ حنفی کی ظاہر روایت کے مقابلہ میں اس کے معارض عرف کو ترجیح دی جائے گی۔ بالخصوص، جبکہ اس کے موافق کوئی قول بھی موجود ہو، اگر چہ وہ ضعیف ہو اور اس میں عرف عام وعرف خاص کا کوئی بھی فرق نہیں، علامہ شامی نے تفصیل ووضاحت کے ساتھ اس کو ذکر و ثابت کیا ہے۔

۲-عرف معارض مذہب، اور موافق مذہب غیر:

عرف کے اعتبار کی شرطوں کے تحقق کے ساتھ ایسے عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کے موافق فتوی دیا جائے گا، جیسے کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے معاملات کے بہت سے مسائل میں فتوی دیا ہے۔

اور یہ ''عدول عن المذہب'' کے تحت ہی آئے گا جس کی اجازت ضرورۃ دی جاتی ہے اور عرف وتعامل بھی اسباب ضرورت میں سے ہیں۔

۳-فقہاء کے بیان کردہ عرفی مسائل:

ایسے مسائل میں سابق قول وحکم کے مطابق فتوی کی اجازت نہیں، بلکہ اس کو جہالت وضلالت اور موجب حرج وضرر قرار دیا گیا ہے، اسی سے یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی صورتوں میں موجودہ حالات کے مطابق مختلف حکم ورائے کا فتوی نہ صرف یہ کہ جائز، بلکہ ضروری ہوجاتا ہے۔ عرف کے احکام پر تفصیلی کلام کرنے والوں مثلاً علامہ شامی وغیرہ نے اس کو تفصیل وصراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اسی وجہ سے صرف مطالعہ کی بنیاد پر فتوی دینے کی اجازت نہیں، جب تک کہ باقاعدہ اس کے لئے تلمذ وصحبت نہ اختیار کی جائے۔

عرف خاص معارض نص عام کی بابت کچھ تفصیل اور اعتبار وعمل کی ترجیح:

عرف وعادت کا شریعت میں اعتبار ہے، اس عرف کا بھی جو کہ عام ہو اور اس کا بھی جو کہ خاص ہو۔ عرف عام سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص، حتی کہ عرف اگر کسی نص عام کا معارض ہو تو بھی اس کا اعتبار ہے، ان امور پر اتفاق ہے، مگر اس تفصیل کے ساتھ کہ اگر نص عام کا معارض عرف، عرف خاص ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، عام طور سے علماء محققین نے یہی رجحان اختیار کیا ہے اور اس کی صراحت کی ہے، مثلاً علامہ شامی اور شیخ مصطفی زرقاء وغیرہ (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴ و ۱۱۵ وغیرہ (المدخل للزرقاء) ص ۸۸۷ (الاشباہ ص ۱۰۲، ۱۰۳ (مشائخ بلخ وآرائہم ص ۵۶۴)۔

لیکن یہ خود فقہ حنفی کا اتفاقی قاعدہ نہیں ہے، بلکہ ایک جماعت بالخصوص مشائخ بلخ وخوارزم وغیرہ کا اختلاف معروف ہے، اس طرح یہ خود فقہ حنفی کا ایک قول

ضعیف یہ قرار پاتا ہے کہ اس قسم کے عرف کا بھی اعتبار ہے اور متعدد امور کا تقاضا ہے کہ ایسے عرف کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے۔

عرف خاص معارض کا اعتبار مذہب کا قول ضعیف اور ضرورۃً قول ضعیف پر عمل کیا جاسکتا ہے:

پہلی بات یہ کہ ایسے عرف کا اعتبار اور اس پر عمل بھی فقہ حنفی کا ایک قول ضعیف ہے اور محققین احناف کی صراحت کے مطابق ضرورت کے مواقع پر مذہب کے قول ضعیف پر عمل وافتاء کی اجازت ہے۔

مذہب کا قول ضعیف ہونے کی یا فقہاء احناف کے ایک قول کی حیثیت سے اس کا تذکرہ ابن نجیم نے کیا ہے اور شامی نے اپنے رسالہ میں متعدد مواقع پر اور مختلف لوگوں سے اس کو نقل کیا ہے اور قول راجح کو ہو المذہب" یا المذہب کذا" کے الفاظ سے ذکر کیا ہے۔

ضرورت کی بنا پر قول ضعیف پر عمل وفتوی کے جواز واجازت کا تذکرہ علامہ شامی نے اپنے مشہور رسالہ "رسم المفتی" میں کیا ہے۔

(رسم المفتی ۱۰۰ وما بعد ورد المحتار ۱/ ۵۱)۔

اور عرف سے متعلق رسالہ میں ایک موقع پر دونوں باتوں کو جمع بھی کردیا ہے، فرماتے ہیں:

"اعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول فى المذهب والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة"

(رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۳)۔

اس قول کی مشائخ بلخ وخوارزم کی طرف نسبت معروف ہے، انہیں علاقوں کے بعض دیگر علماء جیسے کہ بعض مشائخ نسف سے ایسے مسائل منقول ہیں

(مبسوط سرخسی ۲۳/ ۱۷۱ و ۲۷ و ۲۸)۔

تو کہا جاسکتا ہے کہ ماوراء النہر وغیرہ کے علاقہ کے بہت سے مشائخ کا یہ قول رہا ہے۔ صاحب "الاشباہ" فرماتے ہیں:

"لكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره" (الاشباه: ۱۰۳)۔

اس کے بعد پھر قاہرہ کے فقہاء احناف کے یہاں اس کا اعتبار یا اعتبار کی مثالیں ملتی ہیں (اس سلسلہ کے جزئیات یا بعض تصریحات کے لیے ملاحظہ ہو: الاشباہ ص ۱۰۳، ۱۰۴ (رسائل ابن عابدین، رسالہ نشر العرف وغیرہ)۔

۲- عرف کے اعتبار وعمل کی علت کا تقاضا:

دوسری بات یہ کہ شریعت نے عرف کا اعتبار جس علت کی بنا پر کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ عرف عام معارض کی طرح عرف خاص معارض کا بھی اعتبار کیا جائے، اور وہ علت یہ ہے کہ عرف اور عادت وتعامل کا معاملہ طبیعت ثانیہ کا ہوجاتا ہے اور امور طبیعیہ پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی، اس لئے جیسے عرف عام کا اعتبار نہ کرنے میں علمۃ الناس کو بڑی زحمت وتنگی کا سامنا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح عرف خاص کا اعتبار نہ کرنے میں بھی یہ بات پائی جائے گی، یہی وجہ ہے کہ عدم معارضہ کی صورت میں عرف خاص کا اعتبار کیا ہی جاتا ہے، اسی طرح قیاس وظاہر روایت وغیرہ سے تعارض کی صورت میں بھی عرف عام کی طرح عرف خاص کو ترجیح دی جاتی ہے۔

۳- شرط عرفی کے استثناء کا تقاضا:

کتب فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ اگر خرید وفروخت وغیرہ کا معاملہ کرنے والے آپس میں کسی ایسی شرط کے ساتھ معاملہ کریں جو کہ عقد کے مقتضی کے خلاف ہو اور نفس عقد ومعاملہ کی وجہ سے اس کا ثبوت نہ ہوتا ہو تو عقد فاسد قرار پاتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ کہ ہمارے فقہاء نے بیع فاسد کے بیان میں ان شرطوں کے تذکرہ میں جن کی وجہ سے فساد کا حکم نہیں لگتا ایک اتفاقی شرط شرط عرفی کو بتایا ہے جس سے مراد ایسی شرط ہے جو کہ عرف میں رواج پاچکی ہو، اگرچہ اصلاً وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اسی وجہ سے عدم رواج کی صحت میں وہ مفسد بنتی ہے، مگر رواج میں ہونے کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ مفسد نہیں بنتی، بلکہ عقد میں بغیر ذکر وصراحت کے معروف قاعدہ "المعروف كالمشروط" کی بنا پر ثابت ومعتبر مانی جاتی ہے۔

علامہ شامی نے اپنے رسالہ میں اس کی بابت کافی تفصیل فرمائی ہے جس میں یہ بھی آیا ہے کہ ایسا معاملہ اس حدیث کے خلاف نہیں، نہ اس میں اس کا ترک ہے۔ جس میں کسی شرط کے ساتھ بیع کو منع کیا گیا ہے، بلکہ یہ معاملہ عرف بمقابلہ قیاس ہوگا، اس لئے کہ حدیث ونص معلول ہے جس کی تفصیل یہ ہے

کہ اس ممانعت کی وجہ اس قسم کی شرط کا باعث نزاع بننا ہے اور جو چیز شرط رواج وعرف میں آچکی ہو اس کا معاملہ باعث نزاع نہیں بنتا، لہٰذا اس کے ساتھ معاملہ کرنا حدیث کے خلاف نہیں، بلکہ حدیث کے عین موافق ہوگا، ہاں قیاس کے خلاف ہوگا (رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۹)، تو قیاس کے مقابلہ میں عرف کو ترجیح دی جاتی ہے۔

بہر حال عرف کی بنا پر ایسی شرط کو جو کہ اصلاً باعث نزاع بن سکتی ہے یا بنتی ہے، اس کو مستثنی کیا گیا ہے۔ شیخ مصطفی زرقاء وغیرہ نے بھی وضاحت وتفصیل کے ساتھ اس کے اعتبار کو ذکر کیا ہے۔ الا یہ کہ کسی نص خاص میں اس سے منع کیا گیا ہو تو یہ نص خاص سے تعارض کا معاملہ ہوگا جس میں عرف عام کو بھی معتبر نہیں مانا جاتا (المدخل ص ۸۹۷)۔

متاخرین اور مانعین کے ذکر کردہ وقبول کردہ بعض عرفی جزئیات:

فقہ حنفی کی کتابوں میں ہی بہت سے ایسے جزئیات ملتے ہیں کہ جن کے حق میں اصل دلائل اور قواعد کا تقاضا عدم جواز کا ہے اور کتابوں میں عدم جواز کا حکم بھی مذکور ہے، مگر بہت سے علاقائی فقہاء سے علاقہ کا عرف ہونے کی وجہ سے جواز بھی نقل کیا گیا ہے اور ایسے عرف کی صورت میں بھی جو کہ نص عام سے معارض ہوتا ہے، اور دوسرے نقل کرنے والوں نے جو حکم معروف ہے، یعنی ایسے عرف کا معتبر نہ ہونا۔ اس کو ذکر کیا ہے اور اس بنیاد پر جواز کی تردید بھی۔ مگر ساتھ ہی دوسرے حضرات نے ایسے جزئیات کو اس انداز میں ذکر کیا ہے کہ جس سے ان کے نزدیک مقبول ہونا اور معتبر ہونا ظاہر ہوتا ہے، بلکہ بعض ایسے جزئیات کے حق میں اس کی صراحت بھی دوسروں سے ملتی ہے اور اعتبار وقبول کی بنیاد پر بعض جزئیات کا اضافہ بھی۔

مثلاً صاحب "فتح القدیر" نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے علاقہ میں رواج ہے کہ کھڑاؤں کو پٹے وکیل وغیرہ لگانے کی شرط کے ساتھ خریدا کرتے ہیں، یہ عرف وتعامل کی وجہ سے جائز ہے (فتح القدیر ۶/ ۸۵)۔

علامہ شامی اس کی بابت فرماتے ہیں "یہ عرف حادث بھی ہے اور خاص بھی، اس لیے کہ بہت سی جگہوں میں کھڑاؤں نہیں پہنی جاتی پھر بھی صاحب "فتح القدیر" نے اس کو معتبر مانا ہے اور اس نص کے لئے اس کو مخصص قرار دیا ہے جس میں شرط کے ساتھ بیع کو منع کیا گیا ہے (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۳)۔

اور ابن نجیم نے اس مسئلہ میں صاحب "فتح القدیر" کی یوں تائید کی ہے کہ "فتح القدیر" سے اس جزئیہ کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے

"وتسمير القباب كشريك النعل" (البحر الرائق ۶/۸۸)۔

یعنی کھڑاؤں میں کیل وغیرہ لگانے کا مسئلہ چمڑے اور جوتی میں تسمہ لگانے کی طرح ہے کہ جیسے عرف کی وجہ سے تسمہ کا معاملہ جائز ہے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے، حالانکہ دونوں عام کے خلاف اور عرف پر مبنی ہیں۔

اسی طرح "بیع وفاء" بیع ہونے کی حیثیت سے حدیث مذکور کے خلاف ہے، مگر باوجود اس کے بلخ وبخاری وغیرہ کے عرف وتعامل کی وجہ سے وہاں کے فقہاء نے اس کے جواز کا فتوی دیا، اور بعد میں اسے بہت سے حضرات نے قبول کرلیا ہے اور بحیثیت بیع اور بہت سے حضرات نے اس کو رہن کی حیثیت دی ہے، مگر جواز کو اختیار کیا ہے (الاشباہ ص ۱۰۳، رد المحتار ۵/ ۲۷۶-۲۸۱، شرح النقایہ لعلی القاری ۲/ ۴۵، ۴۶)۔

عرف لفظی کی تقدیم وترجیح:

ایک اہم بات یہ کہ عرف لفظی کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ عرف لغت اور عرف شرع کے مقابلہ میں راجح ومقدم ہوتا ہے، اس لئے قسم ونذر وغیرہ میں ہر علاقہ کے عرف کو اور علاقائی مفہوم کو دیکھا جاتا ہے، اور کسی نص اور عرف شرع ومفہوم شرع سے تعارض کی کوئی رعایت نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ یہ تقدیم وترجیح عرف کی جو حیثیت واہمیت ہے محض اسی کی وجہ سے ہے۔ ابن نجیم فرماتے ہیں: "فإذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصًا في الأيمان" (الاشباہ ص ۹۶)، یہ بات انھوں نے عرف وشرع کے تعارض کے متعلق فرمائی ہے۔

۶- مانعین کی دلیل اور اس کا جواب:

عرف خاص جو کہ نص عام کا معارض ہو، جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایسے عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے ان کی دلیل میں مجھ کو صرف یہ بات مل سکی ہے کہ ایسے

عرف کی حیثیت عرف مشترک کی سی ہوتی ہے، لہٰذا جیسے عرف مشترک مفید ومعتبر نہیں ایسا ہی عرف خاص بھی، اس لئے کہ عرف مشترک میں یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی علاقہ میں دو قسم کا عمل ومعمول پایا جاتا ہے اور یکساں درجہ ومرتبہ میں تو اس صورت میں تردد پایا جاتا ہے اور یہ بات کہ ایک پہلو کو چھوڑ کر دوسرے کو کس بنیاد پر مراد لیا جائے ایسے عرف خاص کے عدم اعتبار کے سلسلہ میں ان حضرات نے یہ ذکر کیا ہے کہ ایک شہر کا تعامل وعرف اگر نص کی تخصیص کا تقاضا کرتا ہے تو دوسرا عدم تخصیص کا، لہٰذا شک وتردد کی کیفیت کے ساتھ کیسے عرف کا اعتبار کیا جائے، جیسے کہ اسی وجہ سے عرف مشترک کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، ۱۳۲)۔

لیکن جواب یہ ہے کہ عرف خاص کے لئے جب یہ بات طے شدہ ہے کہ اس سے ثابت ہونے والا حکم عام نہیں ہوگا، بلکہ خاص ہوگا، اس لئے کہ دلیل عموم کو نہیں چاہتی (ایضاص ۱۳۰)۔

تو تخصیص وتخفیف کی بات تو صرف ان لوگوں کے حق میں پائی جائے گی جن کے یہاں ایسا کوئی عرف وتعامل ہو۔ اور انھیں کے حق میں اس کا اعتبار ہوگا، بقیہ علاقوں میں نہ ایسا عرف ہوگا اور نہ تخصیص وتخفیف کا مقتضی، جیسے عدم تعارض کی صورت میں جب عرف خاص ہوگا تو اس سے حکم خاص ہی ثابت ہوگا، اس لئے ایسے عرف کے عدم اعتبار کی بات سمجھ میں نہیں آتی، نہ عقل اس کو قبول کرتی ہے اور نہ عرف کے اعتبار کی علت، شاید یہی وجہ ہے کہ بطور اصل وقاعدہ کے تو ابن نجیم و شامی وغیرہ نے ایسے عرف کے اعتبار کا انکار کیا ہے، مگر جزئیات سامنے وپیش آنے پر یا تو اعتبار کیا ہے یا تائید کی ہے۔

شریعت کی تسہیل وتیسیر کا تقاضا:

آخری بات جو اس موقع پر قابل ذکر ہے وہ علامہ شامی کا ایک ارشاد ہے جو بعض عرفی جزئیات کے بیان میں، رخصت وگنجائش کو ذکر کرنے کے بعد آیا ہے، وہ اپنے رسالہ کے اندر ایک موقع پر حاشیہ میں فرماتے ہیں:

"یہ تفصیل اگرچہ تکلف پر مبنی ہے، مگر امت جب اس میں مبتلا وگرفتار ہے تو اس کو تفسیق وتضلیل سے بچانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی دوسرا چارہ کار نہیں ہے۔ پھر قواعد شرع کا مقتضی بھی تیسیر وتسہیل (آسانی دینا اور سہولت پیدا کرنا) ہے، حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کو اختیار فرماتے تھے جو کہ سب سے زیادہ آسان اور سب سے سہل ہو، اور فقہ کا یہ بھی ایک قاعدہ ہے۔ "إذا ضاق الأمر اتسع" (کوئی چیز تنگی اختیار کرنے کے بعد وسعت اختیار کرلیا کرتی ہے)۔

(رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۹ حاشیہ)۔

شریعت میں عرف وعادت کے معتبر ہونے کے اصول وشرائط

مولانا محمد ابوالحسن علی بھاگلپوری [1]

(۱) عرف کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف

عرف، عین کے ضمہ کے ساتھ نکر کی ضد ہے، اس کے معنی بھلائی، عطیہ بخشش کے بھی ہیں۔ اونچی جگہ کے معنی میں بھی آتا ہے:

''یقال عرف الجبل ونحوه'' مرغ کے کلغی کے معنی میں بھی آتا۔ ''وسميت رأس الديك عرفا لارتفاعها''۔ آگے پیچھے کے معنی بھی ہیں۔ ''جاء القوم عرفا''۔ قوم آگے پیچھے آئی (مفهوم الفقه الاسلامی: ۱۴۱، مصباح اللغات: ۵۴۵)۔

''العرف: المعروف وهو خلاف النكر وما تعارف عليه الناس فی عاداتهم ومعاملاتهم'' (معجم الوسيط: ۵۹۵)۔

اصطلاحی تعریف:

فقہاء کے نزدیک قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا نام عرف ہے۔ شیخ زحیلی نے یوں تعریف کی ہے: ''هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر غيره عند سماعه وهو بمعنى العادة الجماعية، وقد شمل هذا التعريف العرف العملي والعرف القولي (اصول الفقة الاسلامی صفحه ۲/ ۸۲۸)۔

استاذ نظام الدین فرماتے ہیں: ''وهو عرف ما اعتاده الناس والفرد سواء كان قولا أو فعلا وعرفه الإمام الغزالی، بأنه ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول'' (مفهوم الفقه الاسلامی: ۱۴۱، قواعد الفقه: ۴۷۷)

بعض فقہاء نے تعریف میں ''دون أن يعارض كتابا أو سنة'' کی قید بھی بڑھائی ہے، تاکہ عرف فاسد خارج ہوجائے (اصول الفقہ زکریہ بردیسی: ۳۳۴)۔

(۲) عادۃ:

یہ ''عودة'' یا ''المعاودة'' سے ماخوذ ہے، اس کے معنی بار بار ہونے کے ہیں۔ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ ''عادة، معاودة'' سے ماخوذ ہے۔ پس وہ اس کے بار بار ہونے سے نفوس وعقول میں جم کر مشہور ہوگئی اور بغیر کسی قرینہ اور علاقۂ عقلیہ کے تلقی بالقبول حاصل کرلی، یہاں تک کے وہ حقیقت عرفیہ بن گئی۔

''اشباہ'' میں ہے جو باتیں طبیعت سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہیں انھیں بار بار کرنے سے انسان کے اندر وہ جگہ پکڑ لیں۔

''العادة عبارة عما يستقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة'' (اشباہ مع الحموی صفحہ ۱/ ۲۹۶)

''وفی شرح التحرير: العادة هی الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية''۔

علاقۂ عقلیہ ہونے کی صورت میں عقل اس کے متکرر ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، لہٰذا اس کو عادۃ نہیں کہا جاسکتا ہے، بلکہ تلازم عقلی میں سے شمار ہوگا (اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/ ۸۲۸)۔

استاذ نظام الدین فرماتے ہیں: ''العادة مأخوذة من العودة أو المعاودة بمعنى التكرار فمن أتى فعلا وتكرر منه حتى

---

[1] دار العلوم اسلامیہ عربیہ، شہر بھروچ، گجرات۔

صعب علیه ترکه سمی ذلك عادة'' (مفهوم الفقه الاسلامی صفحه ۱۴۱)۔

علامہ حموی اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عادة کا مادہ کسی چیز کے بار بار ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔اتنی کثرت سے اس چیز کا وقوع ہو کہ اس کے اتفاقاً واقع ہونے سے اس کو خارج کردے۔اسی وجہ سے خوارق عادة اشیاء ان کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔سوائے حضرات انبیاء کرام اور اولیاء عظام کے معجزات وکرامات کے (حموی علی الأشباہ صفحہ ۱/ ۲۹۵)۔

(۳) عرف اور عادت کے درمیان فرق:

بعض فقہاء نے عرف وعادت دونوں کو ایک مفہوم میں لیا ہے۔اور بعض نے دونوں میں عموم خصوص کی نسبت بیان کی ہے۔عادت عرف سے عام ہے اس میں علاقۂ عقلی کی قید نہیں ہے، بلکہ مطلق بار بار ہونے والے امر کو عادة کہا جائیگا۔نیز: عادت افراد و جماعت دونوں کی ہوتی ہے، جبکہ عرف صرف عادات جماعت پر ہی صادق آتا ہے۔اس لحاظ سے ہر عرف عادت تو ہوگا، لیکن ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عادت وعرف مصداق کے اعتبار سے ایک ہیں، اگر چہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

''(قلت): بيانه أن العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مشتهرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة. فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم'' (رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۱۴)۔

(۴) عرف اور اجماع کا فرق:

اجماع کا مدار امت کے مجتہدین کا اتفاق کرلینا ہے، جبکہ عرف میں نہ اتفاق کی شرط ہے، نہ مجتہدین کی، بلکہ اکثر لوگوں کا عوام وخاص میں اس پر چلنا کافی ہے (اصول الفقہ للزحیلی ۲/ ۲۲۹)۔

''فالعرف العام يتكون من تعارف الناس على اختلاف طبقاتهم عامتهم وخاصتهم بخلاف الإجماع. فإنه يتكون من اتفاق المجتهدين خاصة ولا دخل للعامة في تكوينه'' (اصول الفقه للبردیسی: ۳۲۵)۔

اقسام عرف:

(۱) لفظی (قولی) (۲) عملی ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔عام اور خاص۔

عرف لفظی: لوگوں میں لفظ کا اطلاق اس چیز پر متعارف ومشہور ہو۔

''ما يتعارف الناس إطلاق اللفظ عليه'' (قواعد الفقه: ۳۷۷)۔

عرف عملی: ''أن يطلقوا اللفظ على هذا أو ذلك'' (۳۷۷ بحوالہ مذکورہ)۔

عرف عام: جو لوگوں کی اکثریت میں متعارف ہو۔

عرف خاص: مخصوص شہر ملک یا جماعت میں متعارف ہو، جیسے اہل عراق کا دابہ سے گھوڑا مراد لینا:

عرف قولی کی مثال لوگوں میں ولد کا اطلاق مذکر کے لئے ہونا، نہ کہ مؤنث کے لئے۔

(۲) دابہ کے لفظ کا حرف گھوڑے پر اطلاق (۳) مچھلی پر گوشت کا اطلاق نہ کرنا۔

عرف عملی کی مثال۔لوگوں کا بیع وشراء کے تلفظ کئے بغیر بیع معاطاۃ کرنا اور گیہوں چاول گوشت وغیرہ کا غذا میں مشہور ہونا (اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۲/ ۸۲۹)

علامہ شامی فرماتے ہیں: ''العرف عملي وقولي فالأول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن الثاني كتعارفهم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لايتبادر عند سماعه غيره'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱)۔

عرف قولی عام کی مثال لفظ طلاق کو رشتہ زوجیت منقطع کرنے کے لئے ادا کرنا اور عرف میں لوگوں کا بھی یہی معنی سمجھنا، حالانکہ لغت کے اعتبار سے اس کا معنی رفع القید ہے، اسی طرح عرف میں دابہ سے انسان مراد نہ لینا باوجود کہ لغۃً (مایدب علی الأرض) سے انسان بھی دابہ میں شامل ہے۔

عرف قولی خاص کسی مخصوص جماعت کا عرف، جیسے فنون کی مخصوص اصطلاحیں، مثلاً: انسان منطقیوں کے یہاں نوع ہے (متفق بالحقائق ہونے میں) جب کہ اصولیین کے نزدیک جنس ہے (مختلف فی الاغراض ہونے کی وجہ سے) اسی طرح اہل عراق کے عرف میں دابہ سے گھوڑا مراد لینا۔

عرف عملی عام جسے عقد استصناع اور عام تفریحی مقامات میں بغیر اجازت کے داخلہ۔

عرف عملی خاص:

خاص جماعت یا شہر والوں کا عمل، مثلاً تاجروں کا خریداروں کو لبھانے کے لئے خرید کردہ چیز پر مزید انعام دینا۔ شادی بیاہ کے مخصوص رواج وغیرہ یا کسی برادری کے مخصوص رواج ومعاملات۔

''اشباہ'' میں ہے: ''منه أن الأحناف قرروا أن التاجر إن باع شيئا في السوق إلى آخر ولم يصرحا يكون الثمن حالا أو مؤجلا وكان المتعارف أن يأخذ البائع كل جمعة مقدارًا معلومًا من الثمن يتم الدفع على هذا الأساس بلا بيان عملا بالعرف'' (اشباہ صفحہ ۹۵)۔

(۵) عرف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم:

عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف صحیح عرف فاسد، عرف صحیح جو نص شرعی یا اصول وقواعد شرعیہ میں سے کسی کے خلاف نہ ہو۔

عرف فاسد جو کسی بھی طریقہ یا وجہ سے شریعت کی مخالف ہو (مفہوم الفقہ الاسلامی: ۱۸۲)۔

بعض حضرات نے اس طرح تعریف کی ہے کہ عرف صحیح وہ ہے جو لوگوں میں معروف ہو، لیکن وہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام نہ قرار دے۔

اور فاسد وہ ہے جو لوگوں میں معروف ومشہور تو ہو، لیکن وہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دے، جیسے سودی کاروبار مردوں اور عورتوں کا اختلاط اور مہمانی سے مسکرات کا پیش کرنا وغیرہ۔

''العرف الصحيح هو ما تعارفه الناس دون أن يحل حراما ويحرم حلالا'' (اصول الفقہ وہبہ زحیلی ۲/۸۳۰)

''العرف الفاسد هو ما تعارفه الناس، ولكنه يحل حرامًا ويحرم حلالًا'' (بحوالہ سابق)۔

(محور دوم)

(۱) عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار اور ادلہ شرعیہ سے عرف کا ثبوت:

مسائل شرعیہ توضیح وتشریح اور فقہ اسلامی کے نشوونما میں عرف کو بڑا دخل ہے، عرب اور غیر عرب کے بہت سے عرف ورواج جو الٰہی حکمت اور اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف نہ تھے اور قرآن وسنت کی تصریحات ان کے بارے میں خاموش تھیں ان کو صحابہ کرام وتابعین اور بعد کے فقہاء نے باقی رہنے دیا اور ترتیب اور تدوین کے زمانہ میں وہ فقہ اسلامی کا جزء قرار پائے۔

اسلام سے پہلے کی جتنی چیزیں زمانہ اسلام میں باقی رہیں ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ سب پہلے کی شریعتوں، بالخصوص شریعت ابراہیمی سے مأخوذ اور مستنبط تھیں، نہایت مشکل ہے، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ عرب وغیر عرب میں کسی اور طریقہ سے رائج معقول رواج کا وجود ہی نہ رہا ہو یا معاشرتی فلاح وبہبود سے متعلق کوئی عملدرآمد اور عرف پایا ہی نہ جاتا رہا ہو۔ مثلاً دیت سو اونٹ رائج تھی جس کو جناب عبدالمطلب نے ایک کاھنہ عورت کی تجویز پر قبول کیا تھا، وہ صحابہ کرام وتابعین کے زمانہ میں بدستور رائج رہی۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی عرب جاہلیت کے اچھے رسم ورواج کو اسلامی شریعت کا تشریعی مادہ قرار دیا ہے۔ ایک موقع پر فرمایا: ''ونهى عن رسوم الفاسدة أمر بالصالحة'' آپ نے فاسد رسموں سے منع فرمایا۔ اور اچھی رسموں کے قبول کرنے کا حکم دیا، غرض مسائل کی تشریح میں عرف کا بڑا دخل ہے (فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، تقی امینی: ۴/۲۲۳)۔

قرآن کریم کی آیت ہے: "خذ العفو وأمر بالعرف" (سورہ اعراف:۱۹۹) (عفوودرگذر سے کام لیجئے)۔

عرف (بھلائی) کا حکم دیجئے مفسرین نے "العرف" کی تفسیر میں تمام عقلی اور رواجی اچھی باتیں شمار کی ہیں (الأمر المستحسن المالوف) اگرچہ آیت کریمہ میں عرف کا اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے، لیکن معنی لغوی کو معنی اصطلاحی سے مناسبت کی بنیاد پر معنی اصطلاحی کی تائید میں ذکر کیا جاسکتا ہے (اصول وہبہ الزحیلی ۲/۸۳۱)، اسی طرح آیت کریمہ: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" (سورہ حج:۷۸) سے بھی مترشح ہوتا ہے کہ جو چیزیں عرف بن کر سماجی زندگی کا جزء لاینفک ہو چکی ہیں، ان کو چھوڑنے میں بڑی مشقت وحرج ہو (بشرطیکہ وہ شریعت مطہرہ کے اصول وقواعد کے خلاف نہ ہو) تو پھر آیت کریمہ کی روشنی میں اس میں آسانی آجائے گی، فقہاء کرام عرف کی تائید میں ایک حدیث بھی ذکر کرتے ہیں:

"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئًا فهو عند الله سيئ"

علامہ زیلعی نے اس حدیث کو مرفوعا غریب کہا ہے، اور فرمایا کہ اس کو میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے موقوفا پایا ہے (نصب الرایہ ۴/۱۳۳)۔

امام احمد نے "مسند" میں بزار طیالسی ابونعیم بیہقی اور طبرانی نے "کبیر" ابن مسعود سے روایت کیا ہے، اور اس کے رجال کو ثقہ قرار دیا ہے،

"حديث حسن وإن كان موقوفًا عليه، فله حكم المرفوع. لأنه لا مدخل للرأى فيه" (شرح القواعد/ ۲۱۹، مجمع الزوائد ا/ ۱۶۸، کشف الخفاء ۲/ ۱۸۸، بحوالہ شرح القواعد الفقهيه)۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

"واعلم أن بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله سبحانه وتعالى: خذ العفو وأمر بالعرف. وقال فى الأشباه القاعدة السادسة: "العادة محكمة" أصلها قوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" قال العلائى: لم أجده مرفوعا فى شيئ من كتب الحديث أصلا، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسوال، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفا عليه، أخرجه الإمام أحمد فى مسنده" (رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۱۵)۔

اسی طرح سے بیع سلم اور مضاربت وغیرہ کا کاروبار صحابہ کرام میں قبل اسلام رائج تھا آپ ﷺ نے اس کو برقرار رکھا۔

"فالرسول صلى الله عليه وسلم أقر بعض الأعراف التى كانت معروفة عند العرب قبل بعثته كالمضاربة حيث ورد أن عباس بن عبد المطلب كان إذا رفع مالا مضاربا شرط على العامل أن لا يسلك به بحرا وينزل به واديا ولا يشترى ذات كبد رطبا. فإن فعل ذلك ضمن. فبلغ ذلك رسول الله صلى عليه وسلم فاستحسنه"

(تبیین الحقائق:۵/ ۵۲ بحوالہ مفہوم الفقہ الاسلامی: ۱۷۲)۔

"وكالسلم إذ روى عن ابن عباس قال: قدم النبى ﷺ المدينة وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين. فقال: من اسلف فى تمر" (وفى رواية فى شيئ): فيسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (مفهوم الفقه الاسلامى: ۱۷۲)

خلفاء راشدین بالخصوص حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں فتوحات کا دروازہ کھلا اور اسلامی معاشرہ کئی تبدیلیوں سے دوچار ہوا تو حضرت عمرؓ نے بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر بعض احکام میں تبدیلیاں کیں۔ مؤلفۃ القلوب کا حصہ موقوف کردینا، قحط سالی کے درمیان قطع ید کی سزا موقوف کرنا اور اس پر فقہاء کا اجماع ہونا، لوگوں کا ہدیہ قبول نہ کرنا، چنانچہ (حضرت عمر بن عبدالعزیز کا فرمانا کہ ہدیہ آپ ﷺ کے زمانے میں ہدیہ تھا، لیکن آج وہ رشوت کے حکم میں ہے۔ ائمہ متقدمین نے بھی بہت سارے مسائل میں اپنے زمانہ کے عرف ورواج کو مدنظر رکھتے ہوئے اجتہاد کیا ہے۔ امام مالک نے نص صریح نہ ہونے پر اہل مدینہ کے تعامل کو اجماع اور دلیل شرعی مانا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے شہادت کے معاملہ میں گواہ کی عدالت کا فیصلہ اس کے ظاہری حال پر کیا ہے، جبکہ صاحبین نے ظاہر حال کے علاوہ مزید متعلقہ امور بھی ضروری قرار دئے ہیں۔ کیونکہ امام صاحب کا زمانہ صلاح وتقویٰ والا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں کذب شائع ہو چکا تھا (بحث ونظر شمارہ ۲۰۰ صفحہ ۸۹۴)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: "والعرف فى الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قديرا"

آگے فرماتے ہیں کہ عرف عادت پر بہت سے مسائل کا مدار ہے حتیٰ کہ فقہائے نے اس ایک اصل کی حیثیت دی ہے اور فرمایا:

''تترك الحقيقه بدلالة الاستعمال والعادة'' (رسم المفتی: ۵۱)۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اہل زمانہ میں اخلاقی گراوٹ ہو جاتی ہے، اب اگر شرعی حکم پہلے کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہو جائے گا جو سہولیت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالے پر مبنی ہے

(رسائل ابن عابدین صفحہ ۱۲۶/۱)۔

ابوزھرہ مصری فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا مسلک ثقہ کو دیکھنا ہے، اختیار قبیح کو ترک کرنا اور لوگوں کے معاملات میں غور کرنا ہے، جب تک امور کی اصلاح رہے گی تو ان کو قیاس پر پیش کیا جائے گا اور اس کے بعد استحسان پر اور جب کوئی بھی چارہ کار نہ رہے تو عرف عام اور تعامل کی طرف رجو کیا جائے۔

(حیات ابوحنیفہ مؤلفہ ابوزھرہ مصری: ۳۵۳)۔

محور دوم:

(۲) عرف لفظی کا احکام شرعیہ میں مؤثر ہونا:

عرف قولی کا شریعت میں اعتبار ہے، چنانچہ جب عرف قولی کا نص سے تعارض ہو تو نص کی تغیر اس کے معنی عرفی کے مطابق ہوگی نہ کہ معنی لغوی کے اعتبار سے، جب تک کہ کوئی قرینہ اس سے مانع نہ ہو، ابن نجیم فرماتے ہیں کہ جب عرف وشرع میں تعارض ہو تو عرف استعمال کو مقدم کیا جائے گا۔ خصوصا ایمان میں مثلاً کسی نے فراش یا بساط پر نہ بیٹھنے کی یا سراج سے روشنی حاصل نہ کرنے کی قسم کھائی تو زمین پر بیٹھنے اور سورج سے روشنی حاصل کرنے سے حانث نہ ہوگا، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو بساط اور سورج کو سراج کہا ہے، اور اگر گوشت (لحم) نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا، اگرچہ قرآن کریم نے مچھلی کو ''لحما طریا'' سے موسوم کیا (اشباہ)۔

ڈاکٹر مصطفی الزرقاء نے بھی اسطرح سے وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ينزل النص التشريعي العام على حدود معناه العرفي عند الخلو من القرائن، ولو كانت دلالة اللفظ الذى استعمله الشارع هي في أصل اللغة أوسع من دلالة العرفية'' (دیکھئے: المدخل الفقهي العالم)۔

استاذ نظام الدین عبدالحمید فرماتے ہیں کہ

یہ درحقیقت اس قاعدے کی فرع ہے کہ لفظ کو اس کے معنی حقیقی پر محمول کرنا واجب ہے، جب تک کہ مجاز مراد لینے پر قرینہ نہ ہو اور عرف لفظی معنی متعارف کو حقیقت عرفیہ عطاء کرتا ہے، لہٰذا وہ فہم کے اعتبار سے حقیقت لغویہ پر مقدم ہوگا جو حقیقت عرفیہ کی نسبت سے مجاز ہے اور قرینہ کی محتاج ہے، لہٰذا بیع وشراء، اجارہ، صلوۃ، صیام، حج، نکاح وطلاق وغیرہ الفاظ اپنے معانی عرفیہ پر محمول ہوں گے، اگرچہ معانی وضعیہ سے اصل لغت میں مختلف ہیں۔

''قال صاحب الشرح الكبير من المالكية: فمن حلف لا يصلي أولا يتطهر أولا يزكي حنث بالشرعي العرفي لا باللغوی'' (مفهوم الفقه السلامي: ۱۳۹ بحواله شرح الكبير)، علامہ اسنوی فرماتے ہیں کہ عادت قولیہ کے ذریعہ کی تخصیص ہوتی ہے۔

''نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والآمدي ومن تبعه كما إذا كان من عادتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة؛ ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنبه متفاضلا، فإن النهي يكون خاصة بالمقتات؛ لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغويه'' (نهاية السول شرح منهاج الوصول صفحه ۷۰/۲)۔

شیخ محمد بخیت المطیعی اس کی شرح ''سلم الوصول'' میں فرماتے ہیں کہ عادت قولیہ کو احناف عرف قولی سے تعبیر کرتے ہیں، اس طور پر کہ کل افراد کے استغراق کو ترک کرنے پر عرف جاری ہو جائے۔ اور عرف میں جب اس لفظ عام کا اطلاق ہو تو اس سے بعض افراد مراد ہوں یہ عرف احناف وشوافع کے یہاں بالاتفاق مخصص ہے (سلم الوصول شرح نہایۃ السول ۴۷/۲)۔

محور دوم

(۴) عرف عمل کا موثر ہونا

عرف عملی بھی نص عام کی تخصیص کرتا ہے۔ اس سے نص کی تعطیل مقصود نہیں ہے، بلکہ نص وعرف دونوں پر عمل ہورہا ہے، لیکن ہر ایک کا محل علیحدہ ہوگا، جیسے استصناع بیع معدوم ہے، اور بیع معدوم (لاتبع مالیس عندک) صحیح نہیں ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم میں باوجود معدوم ہونے کے رخصت دی (حدیث شریف میں ہے: ''من أسلف فی شیئ فلیسف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم''

اسی عرف کی وجہ سے جو مدینہ منورہ میں جاری تھا، چونکہ استصناع بھی لوگوں کی حاجت ہوگیا اور اس کا عرف ورود نہی کے وقت بھی جاری تھا تو معلوم ہوا کہ سلم کے جواز کی نص استصناع کو بھی ضمناً شامل ہے، جیسے کہ سلم کو صراحۃً شامل ہے۔

یہ دونوں مستثنیٰ کی قبیل سے شمار کئے جائیں گے اور ان کے علاوہ معدوم اشیاء میں نص پر عمل جاری رہے گا اور اگر عرف عملاً خاص ہو جو کسی ایک جماعت یا قبیلہ میں جاری ہو دوسرے میں نہ ہو تو عندالاحناف اس سے نص عام کی تخصیص نہ ہوگی، اگرچہ متاخرین مشائخ اس کی تخصیص کے قائل ہیں۔

''قال ابن العابدین: وإن کان العرف خاصا فلا یعتبر ولکن أفتی کثیر من المشائخ باعتباره؛ لأن التعامل حجة تترك به الأثر'' (نشر العرف: ۱۸ بحوالہ مفهوم الفقه الاسلامی: ۱۵۰)۔

استاذ نظام الدین فرماتے ہیں کہ محقق فقہائے مالکیہ کا بھی وہی مسلک ہے جو متاخرین علماء احناف کا ہے:

''قال صاحب حاشیة الدسوقی: وما ذکره المصنف هنا، و فی التوضیح عن عدم اعتبار العرف العملی فقد تبع فیه القرافی، وذکر ابن عبد السلام أن ظاهر مسائل الفقهاء اعتبارًا لعرف، وإن کان فعلیا أی عامًا کان أو خاصا، ونقل الوانوعی عن الباجی أنه صرح، بأن العرف الفعلی یعتبر مفیدا، وقال: وبه یرد ما زعمه القرافی. وصرح اللخمی باعتباره أیضا، وفی الفلستانی: لا فرق بین القولی والفعلی فی ظاهر المسائل'' (حاشیه الدسوقی بحواله مفهوم الفقه الاسلامی: ۱۵۱)

آگے فرماتے ہیں: ظاہر ہوتا ہے کہ اسی اساس پر امام مالک فرماتے ہیں کہ شریف عورت پر اپنے بچے کو دودھ پلانا لازم نہیں ہے، جب کہ وہ بچہ اس کے علاوہ دودھ کو قبول کرے اور امام مالک آیت کریمہ: "والوالدات یرضعن أولادهن" (سورہ بقرہ: ۲۳۳) کو عرف خاص کی وجہ سے مخصص مانتے تھے (بدایۃ المجتہد بحوالہ مفہوم الفقہ الاسلامی: ۱۵۱)۔ علامہ اسنوی فرماتے ہیں کہ عرف عملی میں تخصیص نہیں ہوگی۔

''وأما العادة الفعلیة وهی مسئلة الکتاب ففیها مذهبان، وذلك کما إذا کان من عادتهم أن یأکلوا طعامًا مخصوصًا وهو البر مثلا فورد النهی المذکور وهو بیع الطعام لجنسه فقال أبوحنیفة: یختص النهی بالبر، لأنه المعتاد، وخالفه الجمهور فقالوا بإجراء العموم علی عمومه هکذا، فقاله الآمدی وابن الحاجب وغیرها'' (نهایة السول: ۲/ ۳۸۱)۔

شیخ محمد بخیت المطیعی سلم الاصول میں فرماتے ہیں کہ احناف نے عادت فعلیہ کو عرف عملی سے تعبیر فرمایا ہے، اور اس سے مراد عام کے بعض افراد پر تعامل ناس کا ہونا ہے، یہ محل خلاف ہے۔ احناف اس کو مخص مانتے ہیں اور شوافع منکر ہیں، مثلاً کسی نے دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا اور اس نے بھیڑ (ضأن) کے گوشت کے علاوہ خریدا تو اگر عادت صرف بھیڑ کے گوشت کھانے کی ہو تو وکیل مؤکل کا حکم بجالانے والا نہیں ہوا اور یہ عرف قولی کی طرح عرف عملی میں بھی متحقق ہوگا۔ اور اس میں بھی تخصیص ہوگی۔

حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ عرف عملی میں مستعمل صیغہ لغت کے اعتبار سے عام اور کوئی مخصص موجود نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اپنے عموم پر باقی رہے گا۔

شیخ محمد بخیت اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مخصص موجود ہے، یعنی ان کی عادت عملیہ ہی صیغے کی مخصص ہے، کیونکہ غلبۂ عادت غلبۂ اسم کی طرف کھینچتی ہے۔ جیسے دراہم غالب نقد کی طرف محمول ہوتے ہیں، عرف قولی میں بھی تو تخصیص کا باعث غلبۂ عادت ہی ہے، کیونکہ خصوص کا باعث استعمال اغلب کے علاوہ کوئی بہتر نہیں ہے:

''فالباعث فی العرف القولی الذی هو مخصص بالاتفاق لیس الأغلبة العادة، فإنه لا باعث للخصوص فیه، إلا أن استعماله أغلب فالقول بالتخصیص بالقولی وصیرورته قرینة دون العمل تحکم صریح لا یسمع، ومن هنا ظهر وجه آخر للمدعی وهو اشتراك القولی و العملی فی المناط'' (سلم الاصول شرح نهایة السول: ۲/۳۳۱)۔

(۴) اعتبار عرف عام وعرف خاص:

عرف عام سے حکم ثابت ہوتا ہے اور وہ قیاس واثر کا مخصص ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، بخلاف عرف خاص کے کہ اس سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔ قیاس اور اثر کے مخالف نہ ہونے کی شرط کے ساتھ، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: خاص اور عام۔

ان میں سے ہر ایک دلائل شرعیہ اور کتب ظاہر الروایہ کے موافق ہوگی یا مخالف، اگر موافق ہے تو اس میں کلام کی ضرورت نہیں ہے اور اگر مخالف ہے تو یا تو دلائل شرعیہ کے مخالف ہوگی یا نصوص مذہبیہ کے۔

اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہے تو یا تو من کل وجہ مخالف ہوگا کہ اس سے نص کا ترک لازم آتا ہے تو اس کے رد کرنے میں کوئی شک نہیں ہے، جیسے بہت سے محرمات سود، شراب، ریشم سونے کا استعمال وغیرہ) لوگوں میں رواج پذیر ہونے کے باوجود حرام ہی ہے۔

اور اگر من وجہ مخالف نہ ہو، بایں طور کے دلیل عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد میں مخالف ہو، یا دلیل قیاسی ہو تو عرف عام معتبر ہوگا، کیونکہ عرف عام تخصیص کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کے ذریعہ قیاس بھی چھوڑا جاسکتا ہے، جیسے استصناع اور دخول حمام وغیرہ میں فقہاء نے صراحت کی ہے۔

اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا وهو المذهب۔

''فالحاص أن المذاهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولکن افتی کثیر من المشائخ با عتبار ہ''

عرف عام وخاص کا فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ استصناع تو تمام بلاد میں رائج ہے۔ لہٰذا وہ مخصص ہوگا۔

''و تجویز الاستصناع بالتعامل تخصیص من النص الذی ورد فی النهی عن بیع ما لیس عند الإنسان لا تترك النص أصلا؛ لأنا عملنا بالنص فی غیر الاستصناع''۔

عرف خاص کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ اگر شہر والوں نے قفیز الطحان کا تعامل بنالیا تو معتبر نہیں۔ کیونکہ اس کا اعبار کرنے میں ترک نص لازم آتا ہے۔ اور تعامل سے تخصیص جائز ہے نہ کہ مکمل ترک نص۔

''ولکن مشائخنا لم یجوزوا هذا التخصیص، لأن ذلک تعامل أهل بلدة واحدة و تعامل أهل بلدة واحدة لا یخص الأثر''

اس کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلدۃ واحدۃ کا تعامل تخصیص کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے تو دوسرے شہر والوں کا ترک تعامل اس تخصیص کا انکار کرتا ہے تو اب شک ہوگیا۔

''فلا یثبت التخصیص بالشك بخلاف التعامل فی الاستصناع، فإنه وجد فی البلاد کلها'' (رسائل: ۲/۱۲۶)۔

احکام کی بناء میں مطلق عرف کا اعتبار ہے یا صرف عرف عام کا؟ اس سلسلہ میں دو مذہب ہے۔ مذہب اول یہ ہے کہ صرف عرف عام کا اعتبار ہوگا۔ ''فتاویٰ بزازیہ'' میں امام بخاری (فقیہ) کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ حکم عام عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور کچھ حضرات نے کہا ہے کہ منسوب ہوگا (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۰۲، رسائل ۲/۱۱۷)

اس قاعدہ پر بہت سے فروعی مسائل ذکر کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ عرف خاص سے قیاس ترک نہیں کیا جائے گا۔

''علی أن هذا العرف لم یشتهر فی بلدة، بل تعارفه بعض أهل بخاری دون عامتهم ولا یثبت التعارف بذلك''

البتہ بہت سے حضرات محققین نے عرف خاص کا اعتبار کیا ہے جس کو ابن نجیم نے ذکر کیا ہے اور علامہ شامی نے بھی تحریر فرمایا ہے:

''ولو سلم أن المراد بالعرف العام ماذکرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول فی المذهب والقول

الضعیف یجوز العمل به عند الضرورۃ'' (رسائل ۲/ ۱۲۵)۔

(۵) عرف خاص کا نصوص فقہاء کے مقابلے میں اعتبار:

عرف خاص نصوص شارع کے مقابلے میں غیر معتبر ہے، نہ کہ نصوص فقہاء کے مقابلے میں عرف عام وخاص میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ اس جہت سے فرق ہے کہ عرف عام کا تمام بلاد میں ثبوت ہوگا اور عرف خاص کا حکم صرف اسی شہر میں ثابت ہوگا علامہ حموی نے ''حاشیہ اشباہ'' میں لکھا ہے کہ حکم عام عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم خاص عرف خاص سے ثابت ہوگا امام محمد نے ''کل حل علی حرام'' سے بغیر نیت کے طلاق کا وقوع ثابت نہیں کیا ہے (رسائل ۲/ ۱۳۲)۔ جب کہ مشائخ بلخ نے اس سے صریح طلاق مراد لی ہے علامہ شامی فرماتے ہیں:

''فهذا صريح في اعتبار عرف بعض البلاد واعتبار عرف الحادث على عرف قبله'' (رسائل ۲/ ۱۳۲)

،آگے بہت سے شواہد پیش کرنے کے بعد ذکر کرتے ہیں کہ یہ سب نقول عرف خاص کے معتبر ہونے پر دلالت کرتے ہیں چاہے وہ کتب مذہب کے نصوص کے خلاف ہوں جب تک کے نصوص شرعیہ کے مخالف نہ ہوں۔

محور سوم:

(۱) عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

۱- وہ نص شرعی (قرآن وسنت) کے خلاف نہ ہو چاہے نص عام ہو یا خاص) اس طور پر کہ اس عرف پر عمل کرنا نص کو کلی طور پر معطل کردے، ایسی صورت میں قرآن وسنت پر ہی عمل ہوگا اور عرف کو چھوڑ دیا جائے گا۔

۲- وہ قرآن وسنت کے عام حکم کے خلاف نہ ہو اگر حکم کے کسی خاص جزو میں مخالفت ہو تو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کو عرف کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیں گے، جیسے بیع معدوم سے ممانعت کے باوجود استصناع وسلم کا جائز ہونا ہے۔

۳ - اس پر عمل تمام حوادثات یا اکثر حوادثات میں جاری ہو بغیر تخلف (چاہے عرف قولی یا فعلی یا عام یا خاص ہو۔

۴ - وہ عرف واقعہ کے پائے جانے سے پہلے موجود ہو یا اس کے مقارن ہو، عرف طاری نہ ہو جو کہ واقعہ کے رونما ہونے کے بعد وجود میں آیا ہو۔

۵ - عرف کے خلاف پر اتفاق نہ ہوا گر عرف کے خلاف اتفاق ہو گیا ہو تو اعتبار اسی کا ہوگا نہ کہ عرف کا۔ کیونکہ صریح کے مقابلے میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگر یہ عرف جاری ہو کہ خریدی ہوئی چیز کے مصارف مشتری کے ذمہ ہوں نہ کہ بائع کے ذمہ، لیکن دونوں نے بائع کے ذمہ مصارف ہونے پر اتفاق کرلیا تو اتفاق پر عمل کرنا لازم ہے اور عرف کی دلالت ان پر دونوں کے حق میں ساقط ہو جائے گی۔

شیخ عزالدین ابن عبدالسلام فرماتے ہیں: ''کل ما ثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه صح التصريح''

(قواعد الاحکام فی مصالح الانام بحوالہ مفهوم الفقه الاسلامی ۱۶۴)۔

۶ - عرف اگر قیاسی حکم کے خلاف ہو تو قیاس چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے گا۔

۷ - ائمہ کرام کے اختلافی مسائل میں بڑی حد تک عرف کو دخل ہے، زمانہ کے عرف بدلنے سے احکام میں اختلاف ناگزیر ہے، لہٰذا ایسے مسائل کا علم بھی ضروری ہے، تاکہ عرف کے بدلنے سے ان میں تبدیلی ہو سکے، ورنہ فقہ کو اسلام کی بنیادی پالیسی سے ہم آہنگ ثابت کرنا مشکل ہو جائے گا۔

۸ - عرف ورواج کے رائج ہونے میں فقہاء نے مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے، بلکہ جس چیز کو لوگوں میں رواج کی پوزیشن حاصل ہو جائے اس پر اس لفظ کا اطلاق ہوگا اور اس کے احکام جاری ہوں گے۔

۹- جن منصوص احکام کی علت عرف ورواج کی بنیاد پر ہو ان میں ہر زمانہ میں یہ علت جاری ہوگی اور عرف کے بدلنے سے احکام کی صورت بدلتی رہے گی۔

''والعرف المقبول بالاتفاق هو العرف الصحيح العام المطرد من عهد الصحابة ومن بعدهم الذي لم يخالف نصا شرعيا ولا قاعدة أساسية'' (اصول الفقه الاسلامی وهبه الزحیلی: ۲/ ۸۳۱)۔

محور سوم:

(۲) عرف کا نص عام سے تعارض:

ماقبل میں یہ وضاحت ہوچکی ہے کہ عرف عام شرعی کی من کل وجہ مخالف ہو کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے تو اس کو رد کردیا جائے گا۔

اور اگر من کل وجہ مخالف نہیں ہے، بایں طور کے دلیل عام ہو اور اس کے بعض افراد کی مخالفت کرتا ہے یا دلیل قیاسی ہو تو عرف عام معتبر ہوگا، کیونکہ عرف تخصیص کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے ذریعہ قیاس بھی چھوڑا جاسکتا ہے (ماخوذ اصول الفقہ الاسلامی، ورسائل ابن عابدین)۔

(۳) عرف کا نص خاص تعارض:

شریعت مطہرہ نے خصوصی نصوص کے ذریعہ جن چیزوں کو منع فرمایا ہو، وہ قطعی چیزیں ہوتی ہیں عرف کی وجہ سے ان میں نظر ثانی کی گنجائش نہیں ہوگی، جاہلیت کے بہت سے معاملات کو قرآن کریم نے اس زمانے کا عرف۔ عرف ہونے کے باوجود خصوصی نص سے منع فرمایا۔

(۴) عرف وعادت پر مبنی نصوص:

البتہ وہ نصوص جو عرف پر مبنی ہو، یا معلل بالعرف ہو تو اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس کو نص عرفی قرار دے کر یہ ممکن ہے کہ اس کا حکم اس عرف کے بدلنے سے متغیر ہوسکتا ہے۔

اموال ربویہ کے کیلی اور روزنی ہونے میں طرفین کا امام ابویوسفؒ سے جو اختلاف ہے اس سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔

(دیکھئے: فتح القدیر صفحہ ۷/ ۱۵؛ دار الفکر بیروت مع شرح العنایہ ۶/ ۱۵)۔

لیکن جہاں عرف نے نص عام کی اس علت کی نفی نہیں کی جو اس کے معارض ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے، جیسے لوگوں کا بعض حرام افعال واعمال کو عادت بنالینا، جیسے عورتوں کا مردوں سے اختلاط، بے حجابی وغیرہ امور تو عرف کی وجہ سے اس کی حرمت کی علت زائل نہیں ہوگی، کیونکہ حرمت عادت نہ ہونے کی وجہ سے نہیں آئی کہ عادت ہوجانے سے وہ زائل ہوجائے، بلکہ ذاتی طور پر ان اشیاء میں فساد کی بنا پر حرمت تعامل کے باوجود باقی رہے گی۔

(الموافقات ۲/ ۲۸۳، بحوالہ ومفہوم الفقہ الاسلامی: ۱۵۴)۔

(۵) عرف کا قیاس سے تعارض:

عرف کا احکام اجتہادیہ قیاس، استحسان اور مصلحت وغیرہ سے تعارض ہو تو اعتبار عرف کا ہوگا۔ چاہے عرف جدید ہو، کیونکہ عرف حاجت کی دلیل ہے اور نص نہ ہونے کی صورت میں وہ اجماع کے درجہ میں ہے اور عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا استحسان کے قبیل سے ہے۔

''العرف العام تغير به القياس وصلح مخصصا للدليل الشرعي'' (رسائل: ۲/ ۱۱۶)۔

اہل زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا جائے، خواہ وہ متقدمین کے زمانے کے خلاف ہو (رسائل)، اس کی مزید تشرح محور پنجم سوال (۱) کے ضمن میں مذکور ہوگی (انشاء اللہ)۔

(۶) عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم:

عرف صحیح کی تعریف میں بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ شریعت کے اصول اور قواعد کے خلاف نہ۔

''فالصحيح منه هو ما لم يخالف نصا شرعيا، أو أصلًا من أصوله أو قاعدة من قواعده'' (مفہوم الفقہ الاسلامی: ۱۳۲)

لیکن اس میں تفصیل ہے، کیونکہ عرف نص خاص کا تو معارض نہیں ہوسکتا، البتہ نص عام کا معارض ہو تو عرف عام سے نص کی تخصیص جائز ہے، ترک نص جائز نہیں ہے اور عرف خاص سے اکثر فقہا کے نزدیک تخصیص جائز نہیں، لیکن متاخرین فقہاء نے جواز نقل کیا ہے۔

لہٰذا اگر وہ اصول قرآن وحدیث کی عام نصوص سے ثابت ہو تو ان کی تخصیص جائز ہوگی، البتہ ترک نص جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر مجتہدین کے قواعد واصول مستنبطہ سے عرف کا تصادم تو ماقبل میں گذر چکا کہ عرف عام سے قیاس وغیرہ کو ترک کیا جاسکتا ہے۔

محور چہارم:

قواعد فقہیہ کی تشریح فقہائے کرام نے عرف وعادت کے سلسلہ میں بہت سے قواعد مرتب فرمائے ہیں ان میں سے اکثر کا حاصل دوسرے سوالات (جوابات کے ضمن میں مذکور ہو چکے ہیں، مگر مشہور قواعد کے سلسلے میں مزید وضاحت کے طور پر عرض ہے۔

۱- ''العادہ محکمۃ'' یعنی عادت کو چاہے وہ خاص ہو یا عام حکم شرعی کے اثبات میں فیصل بنایا جاسکتا ہے، جب تک کہ وہ نص خاص کے خلاف نہ ہو، اب یا تو اس کے خلاف نص وارد ہی نہ ہو، یا وارد تو ہو لیکن وہ عام ہو تو عادت کا اعتبار ہوگا۔

اس قاعدہ کی اصل عبد اللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ جن چیزوں کو مسلمان اچھا سمجھے وہ عند اللہ بھی حسن ہے اور جس کو مسلمان قبیح سمجھے وہ عند اللہ بھی قبیح ہے (اس روایت پر ماقبل میں گفتگو گذر چکی ہے)۔

اسی طرح دوسرے قواعد ہیں جیسے:

''أمور المسلمين على السداد حتى يظهر غيره غيّره'' اور: ''المسلمون على شروطهم'' (شرح القواعد الفقهيه: ۲۱۹) لیکن ضروری ہے کہ وہ عادت دیندار اور سلیم الطبع لوگوں کی عادت کے خلاف نہ ہو اور نہ ان کی نظر میں منکر ہو۔

اگر عادت کے خلاف کوئی نص نہ ہو تو وہ عادت بھی شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہوگی، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عادت ظاہرہ پر مسائل کی بنیاد واجب ہے اور اگر نص کا ترک لازم آتا ہو تو عادت (خواہ وہ عام ہو یا خاص) کا اعتبار نہیں ہوگا، ''لأن النص أقوى من العرف''

ایسے ہی ایک قاعدہ یہ ہے: ''العرف غير معتبر في المنصوص عليه'' (قواعد الفقه صفحه ۹۲)

عرف کے شرائط میں یہ بھی گذر چکا ہے کہ وہ دونوں فریق باہمی اتفاق کے خلاف نہ ہو، اسی کے قریب فقہاء کا قول ہے:

''العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه'' (قواعد الفقه: ۹۲)۔

اگر عادت نص عام کی تخصیص کر کے جزئی مخالفت کرتی ہو تو عرف عام کا اعتبار ہوگا اور تخصیص جائز ہوگی اور عرف خاص کے مخصص ہونے میں اختلاف ہے جو پہلے گزر چکا ہے:

''لكن افتى كثير من المشائخ باعتبارها مخصصة بالنسبة لمن اعتادهم، هكذا في شرح القواعد الفقهية (۱/ ۲۱۹)

(۲) ''استعمال الناس حجة يجب العمل بها''، یہ قاعدہ ''العادة محكمة'' کی تائید اور گویا مزید وضاحت ہے اس میں بھی ماقبل کی شرطوں کا لحاظ کرنا ضروری ہے (شرح القواعد الفقہیہ: ۲۲۳)۔

''الممتنع عادة كالممتنع حقيقة''، یعنی جیسے حقیقۃً ممتنع چیز کا اعتبار نہیں ہوتا ہے ایسے ہی عادۃً ممتنع چیز کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، اور بعض مسائل میں تو حاکم خصم سے سوال کئے بغیر بھی دعوی رد کر سکتا ہے۔ کذا فی شرح القواعد: (۲۲۵)۔

''الحقيقة تترك بدلالة العادة'' جب معاشرہ میں کسی لفظ کا معنی حقیقی متروک ہو چکا ہو اور معنی عرفی ہی مستعمل معنی ہو گیا اور یہ اصول مسلم ہے کہ معنی حقیقی ومجازی میں حقیقت ہی کو ترجیح دی جائے گی اور یہ اس صورت میں عرف وعادت ہے اور مجاز کو جو اس جگہ معنی حقیقی ہے ترک کر دیا جائے گا۔

(شرح القواعد: ۲۳۱، نیز رسم المفتی: ۹۹)۔

شیخ احمد زرقاء فرماتے ہیں کہ اس جگہ الحقیقۃ سے حقیقت مہجورہ مراد ہے، کیونکہ مجاز کے مقابلہ میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت مستعملہ ہی کو ترجیح حاصل ہوگی، نہ کہ مجاز کو، خواہ مجاز کا استعمال حقیقت کے استعمال سے زیادہ ہو (شرح القواعد الفقہیہ: ۲۳۲)۔

''المعروف عرفا كالمشروط شرطا''۔ اور اسی کے قریب یہ بھی ہے: ''المعروف بين التجار كالمشروط بينهم'' فرق صرف یہ ہے کہ یہ قاعدہ صرف عرف تجار میں معتبر ہوگا، جبکہ پہلا قاعدہ مطلق عرف میں معتبر ہوگا، البتہ ضروری ہے کہ وہ نص خاص کے مقابلہ میں نہ ہو

(شرح القواعد الفقہیہ: ۸/۲۳۸)۔

اور اسی کے قریب فقہاء کا یہ قول ہے: ''التعيين بالعرف كالتعيين بالنص''

اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے مکان یا دکان کرایہ پر لیا اور اس میں رہنے والا یا اس میں ہونے والا کام بیان نہیں کیا تو اس سے ہر قسم کا نفع اٹھانا جائز ہوگا، مگر یہ کہ اس میں لوہاری یا دھوبی یا چکی والا کام کرنے میں مؤجر کی اجازت ضروری ہوگی (حوالہ سابق: ۳۴۱)

''الثابت بالعرف كالثابت بالنص'' بھی اسی کی تفسیر ہے،

''قال السرخسي في المبسوط في تنزيل العرف منزلة الشرط في العقود: الثابت بالعرف كالثاتب بالنص'' وقال الفقهاء أيضا: كل ما ورد به الشرع مطلقًا ولا ضابطة له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف كالحرز في السرقة والتفرق في البيع والقبض ووقت الحيض وقدره وإحياء الموات والاستيلاء في الغصب'' (زحیلی: ۲/۸۳۱)۔

محور پنجم:

۱- مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوں گے یا اجتہاد ورائے سے۔

بہت مسائل اجتہادیہ کو فقہاء نے اپنے زمانہ کے عرف کی بنیاد پر وضع کیا ہے۔ اگر اسی زمانہ کا عرف دوسرا ہوتا تو مجتہدین دوسرے عرف کے مطابق قول اختیار فرماتے، اسی وجہ سے فقہاء مذہب نے مجتہدین کے مذہب کے خلاف بھی فتوے دیتے رہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ''ولهذا ترى مشائخ المذاهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواقع كثيرة بناها على ماكان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا: به أخذًا من قواعد مذهبه''۔

حضرات ائمہ ثلاثہ نے اذان، اقامت اور قرآن پر اجرت لینے کو ناجائز قرار دیا، لیکن بعد کے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا (رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۵)۔

اسی طرح امام نے گواہ کے ظاہری عدالت پر اکتفا کیا، جبکہ صاحبین نے ظاہر پر اکتفا سے انکار کیا، کیونکہ امام صاحبؒ کا زمانہ غلبہ عدالت اور خیر القرون کا تھا، جبکہ صاحبین کے زمانہ میں کذب عام ہو چکا تھا۔

''وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان لا اختلاف بحجة وبرهان (رسائل: ۱۲۶)۔

''فتاویٰ قنیہ'' میں ہے کہ مفتی اور قاضی کے لئے عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے (رسم المفتی: ۹۷)۔

ظاہر روایت کی مخالفت میں عرف عام وخاص میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ اس حیثیت سے فرق ہوگا کہ عرف عام کا تمام بلاد میں ثبوت ہوگا اور عرف خاص کا حکم صرف اسی شہر میں ثابت ہوگا (رسائل ابن عابدین: ۲/۱۳۲)۔

محور پنجم:

۲- عرف کی وجہ سے دوسرے مسلک پر فتویٰ اور افتاء علی مذہب الغیر کی حقیقت ''سلم الوصول شرح نهاية السول'' میں ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انتقال مذہب کے مانعین نے اس لئے اس کو منع کیا ہے، تاکہ لوگ مذاہب کے رخصتوں سے غلط فائدہ اٹھا کر اس کی پیروی نہ کریں۔ کسی شرعی مانع کی وجہ سے بھی روکا ہے۔ کیونکہ شریعت میں اخف پر عمل کرنے سے نہیں روکا گیا ہے، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنی امت کے لئے آسان واخف معاملات ہی پسند فرماتے تھے۔ لیکن ضروری ہے کہ یہ اتباع رخصت شریعت کو کھلونا بنانے کے طریقہ پر نہ ہو۔ جیسے کوئی حنفی شوافع کے مذاہب پر شطرنج کھیلتا ہے۔ لہو ولعب کے قصد سے، اور کسی شافعی المذہب کا مثلث شراب پینا احناف کے قول کے مطابق، لہو ولعب کے طور پر، تو یہ سب افعال حرام ہوں گے، کیونکہ شرعی قطعیات کو کھلونا بنانا حرام (سلم الوصول: ۲/۶۱۹)۔

فقہاء کرام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے پیش نظر مذہب غیر پر عمل کرنا جائز ہے، البتہ مذہب غیر پر عمل اور افتاء کے جواز کے لئے اصطلاحی ضرورت مراد نہیں جو اکل میتہ اور شرب خمر کے لئے درکار ہے، بلکہ معاملات اور اقوال ضعیفہ کے اختیار کرنے میں جس طرح حاجت عامہ کو ضرورت کے قائم مقام

قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس جگہ بھی اس کا وسیع مفہوم مراد لیتے ہوئے حاجت عامہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ کتب احناف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں جن میں ضرورۃً دیگر ائمہ کرام کے مذہب پر عمل کیا گیا ہے، جیسا کہ محقق ابن نجیمؒ نے استصناع اور دخول حمام اور بیع الوفا کا ذکر کیا ہے۔

''الحیلة الناجزة'' میں ہے چنانچہ شرط اول تو یہی ہے کہ مذاہب غیر پر عمل کرنا ضرورت شدیدہ کی بناء پر ہو، اتباع ہویٰ کے لئے نہ ہو، اور اس شرط پر علامہ ابن تیمیہ نے تمام امت کا اجماع واتفاق نقل کیا ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱/ ۲۵۶)۔

لیکن عوام کو خود اپنی رائے سے جس مسئلہ میں چاہیں ایسا کر لینے کی اجازت نہیں ہے (الحیلة الناجزة: ۲۶)۔

علامہ شامیؒ (رسم المفتی: ۴۵) پر ''فهذه كلها تغيرت أحكامها لتغير الزمان إما للضرورة وإما للعرف وإما بقرائن الأحوال ... الخ'' لکھنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ زمانہ کے تغیر سے ضرورت شدیدہ کی وجہ سے مذہب غیر پر فتویٰ دینا جائز ہے۔

حضرت مفتی شفیع صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت گنگوہی نے حضرت تھانوی کو یہ وصیت کی تھی اور حضرت تھانوی نے ہم سے فرمایا: کہ آجکل معاملات پیچیدہ ہو گئے ہیں اور اس کی وجہ سے دیندار مسلمان تنگی کا شکار ہیں، اس لئے خاص طور پر بیع وشراء اور شرکت وغیرہ کے معاملات میں جہاں بلویٰ عام ہو، وہاں ائمہ اربعہ میں سے جس امام کے مذہب میں عام لوگوں کے لئے گنجائش کا پہلو نکلتا ہو اس کو فتاویٰ کے لئے اختیار کر لیا جاوے۔ لیکن یہاں حضرت مفتی صاحبؒ اس کے لئے چند ضروری شرطیں لازم قرار دیتے تھے:

۱- واقعۃً مسلمانوں کی اجتماعی ضرورت متحقق ہو، محض تن آسانی کے لئے نہ ہو۔ اس کے لئے مفتی خود فیصلہ نہ کرے، بلکہ دوسرے اہل فتویٰ حضرات سے مشورہ کر لے۔

۲- ائمہ اربعہ سے خروج نہ کیا جاوے۔

۳- جس امام کا قول اختیار کیا جاوے اس کی پوری تفصیلات براہ راست اس مذہب کے اہل فتویٰ علماء سے معلوم کریں اور محض کتابوں پر اکتفا نہ کرے۔

(البلاغ مفتی شفیع صاحب نمبر: ۴۲۰)۔

علامہ شامیؒ ابن ہمامؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انہوں نے مذہب احناف سے خارج مذہب کے بعض اقوال کو قبول کر لیا ہے (رسم المفتی: ۱۵۳)۔

اسی طرح فقہاء احناف نے طین شارع کو دفع حرج کے لئے طاہر قرار دیا، اور مسئلہ مفقود الخبر میں مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے (شامی: ۳۳۰)۔

عدت کی بعض صورتوں میں بھی مالکیہ کے قول کو اختیار کیا گیا (شامی: ۳۳۰/ ۳)

عرف کی وجہ سے منصوص میں بھی تخصیص کر دی جاتی ہے اور تعامل کی وجہ سے قیاس کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے (بدائع الصنائع: ۵/ ۱۷۲)۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ دیانات میں تو نہیں، لیکن معاملات میں جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے دوسرے امام کے قول پر اگر جواز کی گنجائش ہوتی ہے تو اس پر فتویٰ دفع حرج کے لئے دیتا ہوں (فقہ حنفی کے اصول وضوابط: ۳۳)۔

حاصل یہ کہ مذکورہ شرطوں کے ساتھ عرف کی وجہ سے یا ضرورت شدیدہ کی وجہ سے مذہب غیر پر عمل کرنے کی گنجائش ہوگی۔

اسی طرح مفتی کو اپنے زمانہ کے عرف واحوال اور اہل زمانہ سے واقفیت بھی ضروری ہے، اس لئے فقہاء نے فرمایا ہے:

''تتغير الأحكام بتغيير الأزمان''۔

اسی طرح ان کی کتابوں میں آتا ہے: هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان (رسائل ابن عابدین: ۲/ ۱۲۶)

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں اور عرف کی تبدیلی۔ نئی ضرورتوں کا وجود یا اہل زمانہ بگڑ جانا، اس کے اسباب ہیں، اس لئے اگر پہلا حکم باقی رکھا جاتا ہے تو اس سے مشقت ہوتی ہے اور نقصان ہوتا ہے، اور ان شرعی قواعد کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، جن کی بنیاد سہولت رسانی اور دفع ضرر اور فساد پر ہے (رسائل ابن عابدین: ۱/ ۱۲۶، رسم المفتی: ۹۷)۔

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اہمیت

اور اس کے معتبر ہونے کے اصول وشرائط

مولانا زبیر احمد قاسمی [1]

''محور اول عرف وعادت کی حقیقت اور اس کی قسمیں'':

۱- عرف کے مختلف معنی لغت میں نقل کئے جاتے ہیں، مثلاً موج اونچی جگہ آگے پیچھے کہا جاتا ہے: ''جاء القوم عرفا''، قوم آگے پیچھے آئی۔ عموماً یہ لفظ لغوی طور پر دل کو خوش اور بھلی لگنے والی چیزوں کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، جیسے: ''والمرسلت عرفا'' (سورہ مرسلات:۱)، ''خذ العفو وامر بالعرف'' (سورہ اعراف:۱۹۹)، وغیرھا''۔

اصطلاحی تعریف یوں کی جاتی ہے:

''العرف ما تعارفه جمهور الناس وساروا عليه سواء كان قولًا أو فعلًا أو تركا'' (المدخل الفقہی:۲۶۰)۔

۲- یعنی ہر وہ قول وعمل اور ترک عمل جسے عام طور پر لوگ اچھا سمجھتے ہوں اور اس پر عمل پیرا ہوں عرف کہلاتا ہے، عادت لغوی طور پر، خو، خصلت، اور نفس کی اس خاص کیفیت کا نام ہے جو تکرار عمل کے نتیجے میں پیدا ہو جائے۔

اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

''العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة'' (الاشباہ: ۹۳ نسخہ قدیم)

یعنی پاکیزہ اور ستھری طبیعتوں کو جو چیزیں پسندیدہ اور اچھی معلوم ہوں اور بار بار انہیں کرنے کے سبب انسانی نفوس میں وہ اچھی طرح جم جائے، یہی جماؤ عادت کہلاتی ہے۔

۳- عرف وعادت کی ایک ساتھ جو اصطلاحی تعریف (رسائل ابن عابدین: ۲۴۰/۱۱۴) میں، بایں لفظ نقل کی گئی ہے:

''العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول''

یعنی بہ اقتضاء عقل جو چیزیں انسانی نفوس میں جماؤ حاصل کر لے اور طبیعت سلیمہ اسے مقبول وپسندیدہ قرار دے وہ عرف وعادت ہے۔

اس تعریف سے تو بظاہر عرف وعادت کے درمیان تساوی وترادف ہی کا پتہ چلتا ہے، مگر جبکہ عادت کے تحقق میں تکرار عمل کو کلیدی حیثیت حاصل ہے تو ہمارا خیال یہ ہے کہ درحقیقت ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ انفرادی اور شخصی طور پر کوئی چیز کسی کو پسندیدہ معلوم ہو اور وہ تکرار عمل کے سبب اس کی فطرت وعادت بن جائے، مگر وہ عام طور پر نہ تو معروف بین الناس ہو، اور نہ اجتماعی انداز سے سبھوں کے نزدیک پسندیدہ معمول ہی ہو۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بعض چیزیں گو عام طور پر معروف وپسندیدہ بھی ہو اجتماعی انداز سے اس کا معاشرے میں رواج وچلن بھی ہو، مگر

---

[1] خادم اشرف العلوم، کنہواں، سیتامڑھی، بہار۔

تکرار عمل نہ ہونے کے سبب کسی فرد عام یا خاص کی وہ عادت نہ بن سکے، جبکہ یہ بھی خارج از امکان نہیں کہ بعض امور معروفہ وپسندیدہ تکرار عمل کے نیچے میں شخصی اور اجتماعی دونوں حیثیت سے ہر ہر فرد عام وخاص کی عادت بھی بن جائے۔

۴- جس عرف کا فقہاء کے نزدیک اعتبار ہے اور جس پر بعض احکام شریعت مبنی ہوا کرتے ہیں وہ دراصل اجماع کے حجت شرعیہ ہونے کے مسلمہ ہونے پر بھی قائم ہے، اس طرح ان دونوں میں اصل وفرع اور دلیل ومدلول ہونے کا فرق ہے، اجماع ایک اصل ودلیل ہے اور عرف اس کی فرع اور مدلول ہے، اس کے علاوہ ان دونوں پر مبنی احکام شریعت کی نوعیت کے اعتبار سے یہ فرق رہتا ہے کہ اجماع کسی نہ کسی نص کی عبارت و اشارہ، دلالت واقتضاء یا قیاس صحیح پر قائم ہوتا ہے، اس لئے اجماع سے ثابت شدہ احکام کی حیثیت ایک دائمی اور مستقل ہوتی ہے، اختلاف زمان ومکان سے وہ بدلا نہیں کرتے، بخلاف وہ احکام جو مبنی برعرف ہوا کرتے ہیں وہ عرف کے بدلنے سے بدل جایا کرتے ہیں۔

۵- الف- عرف قولی کا تعلق الفاظ کے اطلاق واستعمال اور حقیقت لغویہ کو چھوڑ کر دوسرے معنی مراد لینے کے ساتھ ہوتا ہے، مثلاً لفظ ولد ولحم ہے کہ لغت اور قرآنی استعمال کے مطابق لفظ ولد میں مذکر ومونث دونوں داخل ہے اور لحم کا اطلاق مچھلی پر بھی ہوا ہے، مگر عرف عام میں لفظ ولد ولحم سے معنی مرادی صرف مذکر اولاد اور حیوانات کے گوشت ہی ہوا کرتے ہیں، چنانچہ اسی عرف قولی پر نذر ویمین اور اس کے حنث کے احکام ومسائل مبنی ہوا کرتے ہیں۔

ب-عرف عملی کا تحقق عام لوگوں کے باہمی تعامل وعادات سے ہوا کرتا ہے، مثلاً بغیر زبانی ایجاب وقبول کے بیع تعاطی کا جواز بلا مبیع کے موجود ہوئے عقد استصناع وسلم کی اجازت، بلا اجرت متعین کئے ہوئے بعض صورتوں میں عقد اجارہ کی صورت وغیرہ انہیں پر مبنی ہیں۔

۶- عرف خواہ قولی ہو یا عملی، اگر بلا تخصیص وامتیاز تمام ہی علاقوں اور سارے مسلم معاشروں اور شہروں میں معروف ومعمول ہو اسے عرف عام، ورنہ عرف خاص کہا جائے گا۔

۷- جو عرف وتعامل کسی نص کے خلاف ومتصادم ہو اور اس عرف وتعامل کی حجت واجازت کسی دوسری جو نص سے صراحتا یا استنباطا کسی طرح ثابت نہیں کی جاسکتی ہو وہ عرف فاسد غیر معتبر ہے: ''لأن النص أقوی من العرف؛ لأن العرف جاز أن یکون علی باطل...... والنص بعد ثبوته لا یحتمل أن یکون علی باطل'' (شامی: ۴۲۰/ ۱۸۱) ''أیضا'' ولو تعاملوا علی بیع الخمر الربا لا یفتی بالحل'' (۱۴/ ۴۲۰)۔

ہاں جو عرف وتعامل بظاہر کسی نص کے خلاف ہو، مگر اس کی صحت واجازت کسی دوسری نص سے صراحتا یا استنباطا یا شریعت کے مسلمہ عام قواعد میں سے کسی قاعدہ سے ثابت ہوجاتی ہے تو ایسے عرف وتعامل کو عرف صحیح کہا جاتا ہے جس کی بنیاد پر بعض نصوص کی تخصیص وتشریح اور معاملات کا کسی نص سے استثناء بھی کیا جاتا ہے۔ جس کی واضح مثال عقد استصناع بیع اور سلم ہے''۔

محور دوم عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار:

۱- بوقت اصطلاح چونکہ الفاظ مصطلحہ کے لغوی معنی بھی یقینا کسی نہ کسی درجہ میں ملحوظ ہوا کرتے ہیں، اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ جب عرف کے لغوی معنوں میں سے ایک معنی دل کو خوش آنا اور بھلا لگنا بھی ہے تو عرف اصطلاحی کے معتبر ہونے کی ایک دلیل آیت قرآنی: ''وأمر بالعرف'' (سورہ اعراف: ۱۹۹) بھی بن سکتی ہے۔

دوسری دلیل وہ حدیث بھی ہوسکتی ہے جس کا سنداً مرفوع ہونا گو ثابت نہیں، مگر کم از کم حکماً مرفوع اور سنداً موقوف کی حیثیت سے ضرورتاً ثابت ہے، یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود کا وہ مشہور قول:

''ماراٰہ المسلمون حسنًا فھو عند اللہ حسن'' (جسے سارے مسلمان پسندیدہ سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے)،

تیسری دلیل وہ ساری آیت قرآنی اور احادیث رسول بھی بن سکتی ہے۔ جو اجماع امت کے حجت شرعیہ اور معتبر ہونے والوں کے طور پر معلوم عام وخاص ہیں، کیونکہ عرف عام اور تعامل عام گویا اجماع امت کا دوسرا روپ ہے، لیکن سب سے قوی تر دلیل تقریر شارع علیہ السلام ہے کہ جناب

رسول اللہ ﷺ نے محض عرف وتعامل کا اعتبار کرتے ہوئے بہت سے معاملات جو آپ کی بعثت سے پہلے سے معاشرہ میں جاری ساری اور معروف ومعمول تھے انہیں علی حالہ یا جزوی ترمیم (اصلاح) کے ساتھ مشروع قرار دیا، مثلاً مساقات ومزارعت اور باب نکاح میں اعتبار کفاءت وغیرہ گویا عرف وتعامل کے معتبر ہونے پر جناب شارع کے اس طرز عمل سے بھی روشنی پڑتی ہے۔

۲، ۳- عرف لفظی ہو یا عملی دونوں کے متعلق قواعد فقہیہ اور فقہاء کی تصریحات سے یہی رہنمائی ملتی ہے کہ عقود ومعاملات ایمان ونذر میں مستعمل الفاظ اگر مطلق وعام مشترک یا مجمل ومبہم ہوں تو اس کی تقیید وتخصیص معنی مرادی کی تعین اور توضیح وتفسیر میں عرف موثر ودخیل ہوتا ہے اور نتیجتاً احکام شرعیہ کے ترتب میں بھی اس کا اثر نمایاں ہوجاتا ہے۔

مثلاً ایمان ونذور میں ولد ولحم کے مراد کی تعین عرف لفظی سے ہوا کرتی ہے اور اسی کی روشنی میں انعقاد یمین ونذر اور حنث کے احکام ومسائل متفرع ہوا کرتے ہیں، یا مثلاً موقت نکاح اگر ذکر مہر مطلقا ہوتا ہے تو اس کی تعجیل وتاجیل کا حکم یا مثلاً کسی عقد معاملہ کی صورت کے لئے جن امور کی وضاحت اور جن شرطوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ اگر عام طور پر معلوم ومعروف ہوں، اس لئے عند القصد ان امور وشرائط کا ذکر نہیں کیا جاتا، تاہم اس معاملہ کی صحت کا حکم اسی عرف عملی کی بنیاد پر لگادیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ الفاظ وعبارات اور نصوص، خواہ شارع علیہ السلام کے ہوں یا دیگر عام وخاص انسانوں کے، عرف قولی وعملی سے ان نصوص والفاظ کی تخصیص وتقیید اور توضیح وتشریح اور معنی مرادی کی تعین ہوا کرتی ہے اور اسی کے مطابق احکام شرعیہ کے ترتب کی نوعیت بھی بنتی رہتی ہے، اسی طرح بظاہر عرف پر احکام شرعیہ مبنی نظر آنے لگتے ہیں، ورنہ درحقیقت عرف کوئی مستقل علم شرعیہ نہیں کما قال شیخ عبد الوہاب خلاف۔

''إن العرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيًا مستقلا وهو فى الغالب مراعاة المصلحة وهويراعى فى تفسير النصوص، فيخصص به العام ويقيد به المطلق وقد يترك القياس بالعرف'' (علم اصول الفقه: ۹۱)۔

یعنی عرف کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں، بلکہ انسانی مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے نصوص کی تغیر سے عرف وعامل کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ عام ومطلق نصوص کی تخصیص وتقیید عرف قولی وعملی سے کی جاتی ہے اور کبھی قیاس بھی عرف وتعامل کے سبب متروک ہوجاتا ہے۔

مگر یہاں یہ اصول مستحضر رہنا چاہئے کہ جس عرف وتعامل کی بنیاد پر قیاس متروک اور بعض نصوص مثلاً: ''لا تبع ماليس عندك'' سے بعض عقود، مثلاً: عقد سلم، واستصناع کی تخصیص اور استثناء ہوتا ہے وہ وہی عرف وتعامل ہے جو ازسلف تا خلف عہد رسالت وعہد صحابہ ہی سے معمول ومستمر ہوتا ہے، کیونکہ ایسے عرف وتعامل کو دراصل تقریر شارع علیہ السلام کی حیثیت حاصل ہوجاتی ہے جو بحکم نص شرعی بن جاتا ہے، چنانچہ حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ مکتوبات جلد ثانی مکتوب نمبر (۵۴/۱۰۳) میں لکھتے ہیں:

تعاملے کہ معتبر است ہماں است کہ از صدر اول آمدہ است یا باجماع جمیع مردم حاصل گشتہ کما ذکر فی فتاویٰ الغیاثیہ۔

۴- فقہا کی تصریحات سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل مذہب یہی ہے، اعتبار عرف عام کا ہے عرف خاص کا نہیں۔

''والحاصل أن المذهب عدم اعتباره العرف الخاص'' التعارف الذى يثبت به الأحكام لا يثبت بتعارف أهل بلدة واحدة عند البعض'' (صفحہ ۱۰۳) لیکن صاحب ''الاشباہ'' یہ بھی لکھتے ہیں: ''لكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره''۔

علامہ شامی مشائخ بلخ ونسف کا اولا یہ فتوی نقل کرتے ہیں: ''يجيزون حمل الطعام ببعض المحمول ونسج الثوب ببعض المنسوج لتعامل أهل بلادهم''۔ آگے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مشائخنا لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة وبى لا يخص الأثر (قفيز الطحان) بخلاف الاستصناع. فإن التعامل به جرى كل البلاد و بمثله يترك القياس ويخص الأثر'' (۳۷،۳۶)۔

بہر حال عام فقہاء کی تصریحات بالا سے تو یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار صرف عرف عام کا ہے خاص کا نہیں، مگر بعض اگر فقہا کی جو ہدایتیں اور تنبیہات مفتیوں کے متعلق نظر آتی ہیں، مثلاً:

''مهما تجدد العرف اعتبره و مهما سقط اسقطه ولا تجد على المسطور في الكتب طول عمرك. بل إذا جائك رجل من غير إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك وأسأله عن عرف بلده. وأجره عليه وافقه به دون عرف بلدك ... الخ'' (كتاب الفروق: ۱۷۶)۔

یعنی جب نیا عرف تمہارے سامنے آئے تو اس کا اعتبار کرو اور جب کوئی عرف بدل جائے تو اسے ساقط الاعتبار سمجھو اپنی ساری زندگی بس کتب فقہ میں درج مسائل وفتاویٰ پر جمود اختیارات کرو، بلکہ جب تمہارے پاس تمہارے علاقہ وشہر کے علاوہ دوسرے علاقہ کا کوئی شخص حکم شرعی دریافت کرنے آئے تو اسے تم اپنے عرف پر مت چلاؤ، بلکہ خود اس کے علاقہ کا عرف دریافت کر کے اسی کے عرف کے مطابق فتویٰ دو''۔

اس قسم کی تصریحات وتنبیہات سے ہماری سمجھ میں یہی آتا ہے کہ نصوص شارع علیہ السلام کی تخصیص وتقیید اور اس سے استثناء عرف خاص کی بنا پر تو صحیح نہیں قرار دی جاسکتی۔

''لأن الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص''، علماء اصول کے یہاں تقریباً مسلم امر ہے۔لیکن عرف خاص کا اعتبار اگر صرف انہیں احکام میں کیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی، مثلاً کسی علاقہ خاص میں ولد ولحم کے متعلق یہی عرف بن جاتے ہیں کہ ولد سے مراد مذکر مونث ہر دونوں، اور لحم سے مراد حیوانات اور مچھلی دونوں کے گوشت ہوں تو ایمان ونذور میں انہیں کے عرف خاص کے مطابق انعقاد یمین اور حنث کے مسائل واحکام مرتب کئے جائیں، یا مثلاً جہاں کا عرف خاص بوقت نکاح مطلق ذکر مہر سے مراد معجل ہونا ہی ہو اور وہاں مہر معجل ہونے ہی کا فتویٰ دیا جائے تو اس میں آخر کون سے اصول وقواعد شرعیہ کی خلاف ورزی لازم آئے گی؟ بلکہ اقرب إلی الصواب تو یہی صورت حکم معلوم ہوتی ہے۔

۵- اہل مذہب کے مطابق نصوص شارع کے مقابلہ میں عرف خاص کا غیر معتبر ہونا تو واضح ہے، اب رہا یہ سوال کہ نصوص فقہاء اور مجتہدین کے مقابل عرف خاص کا کیا حکم ہوگا؟ تو قواعد کا تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء مجتہدین کے جو نصوص مبنی بر نص شارع ہوں، خواہ عبارتاً یا اشارتاً، دلالۃً اقتضائاً، یا استنباطاً وقیاساً، ایسے نصوص فقہاء کے مقابلہ میں بھی عرف خاص کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے، ان فقہاء کے جو نصوص خود مبنی بر عرف ہوں، خواہ ان فقہاء کے زمانہ میں وہ عرف عام ہی رہا ہو، مگر اب وہ عرف کسی خاص علاقہ ہی کی حد تک بدل چکا ہو تو ایسے عرف خاص کو ایسے نصوص فقہاء میں معتبر ہونا چاہئے۔

تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان اور: ''لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان'' جیسے قواعد کا بظاہر یہی مفہوم نکلتا ہے۔

محور سوم عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرطیں......الخ'':

۱- عرف کے معتبر اور موثر فی الاحکام ہونے کی درج ذیل شرطیں ہیں:

الف-عرف صحیح ہو نہ کہ فاسد۔

ب-عرف عام ہو، نہ کہ خاص۔

ج-عرف مقارن وسابق ہو، نہ کہ متاخر وطاری، علماء اصول کی صراحت ہے: ''والعرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطاري'' (الاشباہ: ۱۰۱)۔

د- عرف کے خلاف صراحت نہ ہو: ''الصراحة أقوى من الدلالة. اور ''لا عبرة للدلالة في مقابل التصريح'' وغیرہ جیسے قواعد شرعیہ کا تقاضہ یہی ہے۔

۳۰۲- بنیادی طور پر یہ امر مسلم ومتفق علیہ ہے کہ جو نصوص شارع علیہ السلام سے ثابت شدہ ہوں، خواہ خاص ہو یا عام، اس کا اہمال اور بالکلیہ ترک کسی بھی عرف کی بنیاد پر صحیح نہیں: ''لأن النص أقوى من العرف. ولأن العرف جاز أن يكون على باطل والنص بعد ثبوته لا يحتمل أن يكون على باطل'' (شامی: ۱۵۱)۔

اس لئے شارع علیہ السلام کے نص عام سے اگر کبھی عرف صحیح اور عام اس طرح متعارض ہو کہ اس عرف عام کے اعتبار کرنے سے نص عام کا

اہمال اور بالکلیہ ترک لازم نہ آئے، بلکہ محض اس کی تخصیص اور اس سے کسی عقد کا استثناء کرنا پڑے تو وہاں عرف عام کا اعتبار کرتے ہوئے نص عام کی تخصیص کی جاسکتی ہے:

''کما فی السلم والاستصناع''۔

لیکن اگر شارع کے کسی نص خاص سے عرف کا اس طرح تعارض ہو کہ عرف کی رعایت سے نص کا ترک واہمال لازم آجائے تو وہ جو عرف ہوگا وہ عام ہونے کے باوجود عرف فاسد کہلائے گا اور غیر معتبر ہوگا۔ کیونکہ جب غیر شارع مثلاً عاقدین کے صراحت وتنصیص عرف عام کے خلاف ہوتی ہے تو اعتبار اس نص وصراحت کا ہوتا ہے اور حکم اسی کے تابع ہوتا ہے، نہ کہ عرف کا، ''لا عبرة للدلالة فی مقابل التصریح''۔

تو شارع علیہ السلام کی نص وصراحت کا اعتبار اور عرف کا عدم اعتبار بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے۔

۴- اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ فلاں نص کے ورود سے پہلے اس قسم کا عرف تھا اور یہ نص اسی عرف کے مطابق شارع علیہ السلام سے وارد ومنقول ہے تو بظاہر یہ نص مبنی بر عرف کہلاسکتا ہے، ایسے نصوص عرفیہ سے ثابت شدہ احکام تبدیلی عرف کے بعد امام ابویوسف کے نزدیک بدل جائیں گے اور مطابق عرف یہ حکم لاگو ہوگا، جیسے گیہوں جو وغیرہ اجناس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کا مکیلی ہونا گو منصوص، مگر یہ نص خود عرف سابق پر مبنی ہے، اس لئے اب جبکہ عرف بدل گیا ہے تو آج کے عرف حادث کے مطابق ان اجناس کو مکیلی نہیں، بلکہ موزونی ہی کہا جائے گا اور ان اجناس کے باہمی تبادلہ کے وقت مساوات وغیرہ وزناً ہی مطلوب ہوگی، نہ کہ کیلاً۔

گو حضرات امام طرفین اس کے قائل نہیں، مگر علامہ ابن ہمام مسلک ابی یوسف ہی کی تائید وترجیح کے قائل ہیں۔

''وهو الأوفق بالأخذ، لأنه الأيسر على الناس''۔

۵- اگر عرف قیاس سے متصادم ہو تو بشرطیکہ وہ عرف عام ہو اس کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی۔ فقہاء کی صراحت ہے:

''فإن التعامل به (الاستصناع) جرى في كل البلاد وبمثله يترك القياس و يخص الأثر'' (شامی: ۳۶)۔

۶- شریعت کے قواعد عامہ یا تو عین نص شارع ہیں، جیسے ''الخراج بالضمان'' وغیرہ، یا مستنبط وماخوذ من النص ہیں، ظاہر ہے کہ اگر کوئی عرف، شریعت کے ان قواعد عامہ سے بایں طور متصادم ومتعارض ہو کہ عرف کا اعتبار کرنا ان قواعد کے ترک واہمال کو مستلزم ہوجائے تو ایسا عرف، عرف فاسد ہی کہلائے گا جس کا غیر معتبر ہونا پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

''محور چہارم: عرف سے متعین قواعد فقہیہ کی تشریح'':

۱- محور دوم کے تحت سوال ا،ب کے متعلق جو کچھ بھی مختصراً قواعد شرعیہ کی روشنی وشہادت کے ساتھ عرض کیا جاچکا ہے، اس سے عرف کے معتبر ومؤثر ہونے کی شرطیں اور حدود واضح ہوجاتی ہیں۔ اب اس محور کے تحت عرف وعادت کے متعلق فقہاء کے مقرر کردہ قاعدوں کو نقل کرنا اور اس کی محض توضیح وتشریح کرنا تحصیل حاصل ہونے کے سبب کار عبث ہے۔

محور پنجم عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض:

۱- محور دوم کے سوال ۵ اور محور سوم کے سوالات ۱، ۲، ۳، کے جواب میں پہلے جو کچھ عرض کیا گیا ہے اسے اگر پیش نظر رکھا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس محور پنجم کے ہر سہ سوالات کے جوابات وہاں سے بہ آسانی سمجھے جاسکتے ہیں، تاہم مختصراً یہاں اعادہ کیا جاتا ہے۔

جب یہ امر تقریباً سارے علماء اسلام کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ احادیث رسول اللہ کو جو نسبت کتاب اللہ سے حاصل ہے تفسیر وتوضیح ہونے کی، بس وہی نسبت فقہ اسلامی کو درحقیقت احادیث رسول اللہ سے ہے، گویا فقہاء اسلام اور مجتہدین کرام کے جو فقہی اقوال ہیں وہ احادیث رسول اللہ کے مراد ومطالب کی تشریح وتعیین ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ فقہاء کے اقوال، خواہ ظاہر روایات میں سے ہوں یا نوادرات میں سے، اگر وہ کسی نص شارع پر مبنی ہیں، عبارتاً اشارتاً

دلالتہً اقتضائاً، یا قیاساً واستنباطاً تو ظاہر ہے کہ فقہاء کے ایسے اقوال فرق مراتب کے ساتھ حکماً کنص الشارع ہوں گے۔ اور یہ بات طے ہے کہ کسی نص شارع کا ترک واہمال کسی بھی عرف سے صحیح نہیں، زیادہ سے زیادہ نص کی تخصیص اور کسی نص سے کسی عقد کا استثناء اس عرف سے کیا جاسکتا ہے جو عام، مستمر اور سابق علی النص ہو۔

اس سے بداہۃً یہ نتیجہ نکل آتا ہے کہ موجودہ عرف جو حادث وطاری اور نص پر مبنی اقوال فقہاء سے یقیناً متاخر بھی ہے ایسے عرف سے اقوال فقہاء کا ترک یا تخصیص کچھ بھی جائز نہیں ہوسکتا، پھر جب عرف حادث وطاری اپنی ذات سے غیر معتبر اور ناقابل التفات بن گیا تو اتفاقاً فقہاء کے کسی ضعیف قول سے اس غیر معتبر کی موافقت قول ضعیف کے لئے وجہ ترجیح بھی نہیں بن سکتی، اب اگر ظاہر روایت کو چھوڑ کر صرف عرف حادث کے موافق ہونے کے سبب قول ضعیف کو اختیار کیا جائے گا تو رسم المفتی والافتاء کے برخلاف ترجیح مرجوح کی صورت ہوگی جسے صحیح کہنا مشکل ہے۔

۲- جب عرف طاری ومتاخر کا کوئی اعتبار نہیں رہا پھر بھی اس عرف کے دوسرے مکتب فقہ کی کسی رائے سے محض موافقت کی بنیاد پر دوسرے مکتب فقہ کی رائے کو اختیار کر لینا ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہوسکتا، اگر ایسا کیا جائے گا تو یہ عدول عن المذھب ہی ہوگا جو صرف بشرائط صحیح قرار دیا جاسکتا ہے، ورنہ نہیں''۔

۳- جو اقوال فقہاء واضح علامات وقرائن کے مطابق مبنی برعرف ہوں گے وہ بلاشبہ تبدیلی عرف کے بعد بدلے جائیں گے اور اب موجودہ عرف طاری کے مطابق ہی احکام بیان کرنا ضروری ہوگا۔ قدیم آراء فقہاء کے مطابق فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔



تشریع احکام میں عرف وعادت کا مقام

قاری ظفر الاسلام [1]

محور اوّل:

(۱، ۲، ۳) قواعد اسلامی میں عرف کا کافی حد تک اعتبار کیا گیا ہے، حتی کہ اسے مستقل ایک اصول تسلیم کرلیا گیا ہے

''کل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف'' (والاشباہ للسیوطی ص ۱۹۶)۔

نیز معاملات کی اکثر اصطلاحات ایسی نہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف وتحدید کرتا ہے، اسی لیے امام مالکؒ سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے۔

''البیع ما یعده الناس بیعا'' (حلیة العلماء ۴/ ۱۴)۔

علامہ سیوطی رقمطراز ہیں: ''وإن اختلفا فكلام الأصحاب يميل إلى الوضع والإمام، والغزالي يريان باعتبار العرف'' (الاشباہ للسیوطی ص ٦٦)

خداوند قدوس کا ارشاد ہے: "وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (سورہ اعراف: ۱۹۹)۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے:

''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''۔ (مسلمان جسے اچھا سمجھیں اللہ کے نزدیک بھی وہ اچھا ہے)۔

چنانچہ حضرت امام مالکؒ نے اہل مدینہ کے تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے بہت سے مسائل میں اسی پر بنیاد رکھی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے بھی تعامل کو حجت تسلیم کیا ہے، حضرت امام شافعیؒ نے جب مصر میں سکونت اختیار کرلی تو بہت سے مسائل میں اہل مصر کے تعامل پر فتوی دیا جو عراق وحجاز کے مغائر تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ لکھتے ہیں:

''فبعث الله سيدنا محمدا مقيما لعوجهم ومصلحا لفسادهم فنظر ﷺ في شريعتهم فما كان منها موافقا لمنهاج إسماعيل أو من شعائر الله أبقاه وما كان منها تحريفا أو فسادًا إذ من شعائر الشرك والكفر أبطله'' (حجة الله البالغة ص ۲۵)۔

(اللہ رب العزت نے حضور اکرم ﷺ کو اہل عرب کے فساد کی اصلاح اور ان کی کجی کو درست کرنے کی غرض سے مبعوث فرمایا، پس آپ نے اہل عرب کی شریعت پر نظر فرمایا اور جو تعامل اور عرف حضرت اسماعیلؑ کے طریقہ کے موافق تھا یا خداوندی شعائر کے موافق تھا ان کو باقی رکھا اور جو ان دونوں کے خلاف تھا اسے باطل قرار دیا)۔

مثلاً عرب میں یہ دستور تھا کہ دیت کا وجوب عاقلہ پر ہے آپ نے اس حکم کو باقی رکھا، اسی طرح راستہ پر چلنے کا حق، حق شرب، حق مسیل وغیرہ جو جاہلی دور سے ہی رائج تھا شریعت نے ان پر پابندی نہیں لگائی، بلکہ اسی حکم کو باقی رکھا۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

''ومن ههُنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام اللتي جرت في الجاهلية كالدية والقسامة والاجتماع يوم العروبة وهي الجمعة للوعظ والتذكير والقراض وكسوة الكعبة'' (الموافقات ۲/ ۳۰۷)۔

---

[1] شیخ الحدیث دار العلوم مئو۔

عرف وعادت کی تعریف:

''والعرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع السليمة'' (قواعد الفقہ از سید عمیم الاحسان، ص ۳۷۷)۔

عرف اس چیز کا نام ہے جو عقل کی جہت سے نفوس میں جاگزیں ہوجائے اور فطرت سلیمہ اسے قبول کرلے۔

وذكر الهندي في شرح المغني: ''العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة'' (الاشباہ لابن نجیم ص ۱۵۰)۔

(ہندی نے ''شرح مغنی'' میں ذکر فرمایا ہے کہ وہ امور متکررہ جو طبیعت سلیمہ کے نزدیک مقبول ہوں ان کے نفس میں جاگزیں ہونے کو عادت کہتے ہیں)۔

اسی کی ترجمانی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے۔

''العادة ما استمر الناس عليها على حكم المعقول وعاودوا له مرة بعد أخرى، ومنه قول الفقهاء: العادة محكمة، والعرف قاضٍ''۔

علامہ شامی اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں:

''العادة مخصصة ونظير ذلك ما في الخانية: رجل حلف رجلا أن يطيعه في كل ما يأمره وينهاه عنه ثم نهاه جماع امرأة لا يحنث، لأن الناس لا يريدون بهذا النهي عن جماع امرأة عادة'' (درمختار مع رد المحتار ۳/ ۲۷۹)۔

(عادت مخصص ہوا کرتی ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں موجود ہے اور جس کی مثال ''فتاوی خانیہ'' میں یوں ہے کہ جس کسی نے یوں قسم کھائی کہ میں فلاں کا ہر امرونہی میں اتباع کروں گا اور اس شخص نے اسے بیوی سے جماع سے روک دیا تو جماع کرلینے سے حانث نہ ہوگا، کیونکہ عادۃً اس نہی سے جماع مراد نہیں ہوتا)۔

صاحب تقریر عرف وعادت کی بابت لکھتے ہیں:

''وهي الأمر المتكرر من علاقة عقلية'' (تقریر وتحبیر ۱/ ۲۸۲)

''العرف ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم'' (المعجم الوسیط ص ۵۹۵)۔

معروف وہ ہے جس کی شرع اور عقل تحسین کرے ''المعروف ما حسنه الشرع والعقل'' (المدخل ص ۲۰۵)۔

مذکورہ تعریفات سے عرف کی وضاحت ہوچکی ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ عرف وعادت مترادف ہیں یا متضاد، اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

''فاختلف في عطف العادة على الاستعمال فقيل: هما مترادفان، وقيل: المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الأصلي إلى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله منه، ومن العادة نقله إلى معناه المجازي عرفا''۔

عادت کا تعامل پر عطف کرنے میں اختلاف ہے ایک قول ترادف کا ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر تعامل نام ہے لفظ کا اپنے اصلی معنی سے مجازی معنی کی طرف منتقل کرنے کا ازروئے شرع اور غلبۂ استعمال کے طریقہ پر، اور عادت نام ہے معنی اصلی سے معنی مجازی کی طرف منتقل کرنے کا عرف کے اعتبار سے ''ردالمحتار'' کی عبارت عادت کو مخصص بتلارہی ہے، جبکہ ''قواعد الفقہ'' میں عرف کے تحت دو قسمیں قولی وعملی قرار دے کر عملی کو مخصص کہا گیا ہے، ان دونوں میں فرق یہ نکلا کہ عرف، عادت کا قسیم نہیں ہے، بلکہ عرف ہی کی دوسری قسم قولی کا قسیم ہے، اسی طرح ''قواعد الفقہ'' میں ''والثاني (العملي) مخصص دون الأول'' کہا گیا ہے، اور ''ردالمحتار'' میں ''العادة مخصصة'' کہا گیا ہے، ان دونوں کو ملانے کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ عرف کی دوسری قسم عملی ہی کو عادت سے موسوم کرتے ہیں۔ اس طرح عرف وعادت کے مابین یہ فرق نکلا کہ عرف مقسم ہے اور اس کی ایک قسم عملی کا ہم معنی عادت ہے جو قولی کے مغائر ہے، اس سلسلہ میں راجح قول تو یہی ہے کہ عرف وعادت میں لغوی اعتبار سے فرق تو ضرور ہے، مگر حکماً دونوں ایک ہی ہیں۔

عبدالوہاب خلاف عرف کی تفسیر یوں کرتے ہیں:

''العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه مَنْ فعل أو قول أو ترك ويسمى العادة'' (علم اصول الفقہ ص ۹۵)۔

عبارت مذکورہ سے بھی باہم یکسانیت کا ثبوت مل رہا ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ جسے لوگ جانتے ہوں اور اسے معمول بہا بناتے ہوں وہ عرف ہے، خواہ یہ از قبیل فعل ہو، یا ترک یا قول، آگے عبدالوہاب خلاف نے اس کی صراحت بھی اس عبارت سے کردی ہے

''فالعرف والعادة لفظان مترادفان في إصطلاح الأصوليين''

۴- عرف اور اجماع میں فرق ہے، اجماع مجتہدین کا ہوتا ہے اور عرف عام ہے عوام کا ہو، چاہے علماء کا۔

''العرف يتكون من تعارف الناس مطلق علمائهم وعوامهم بخلاف الإجماع، فإنه لا يتكون إلا من مجتهدي الأمة'' (علم اصول الفقہ ص ۹۵)۔

اسی مفہوم کو امام غزالی بیان کرتے ہیں:

''فإنما تعني به اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية'' (مستصفی از امام غزالی ۱/ ۱۷۳)

نیز ''نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للامام جمال الدين آسنوي'' (۲/ ۱۴۷) پر بھی اسی خیال کی ترجمانی ہورہی ہے:

''وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد على أمر من الأمور''۔

یعنی مجتہدین امت کا کسی امر دینی پر متفق ہوجانا اجماع ہے، اس لئے اگر ایسا ہوجائے کہ مجتہدین ہی نہ پائے جاویں یا پائے جائیں تو صرف ایک ہی تو ایسی صورت میں اجماع نہ ہوگا۔

''فلو خلا وقت من وجود عدد من المجتهدين، بأن لم يوجد فيه مجتهد أصلا''

اور ''وجد مجتهد واحد فلا ينعقد فيه شرعا الإجماع'' (علم اصول الفقہ از عبدالوہاب خلاف ص ۴۵)۔

۵- عرف باعتبار ذات دو قسموں پر ہے (۱) عرف قولی، (۲) عرف عملی۔

لفظ کا وہ مفہوم جو کسی قوم میں رائج ہو وہ عرف قولی ہے اور عملی جس پر کسی علاقے کے عام لوگوں کا عمل ہو، عرف قولی کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص دابۃ پر سوار نہ ہونے کی قسم کھاتا ہے اب اگر وہ کسی انسان پر سوار ہوجائے تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ عرفیت لفظیہ کی بنا پر رکوب گھوڑے گدھے خچر وغیرہ پر ہوتا ہے، نہ کہ انسان پر، اس مثال سے ایک بات اور سمجھ میں آ گئی کہ قولی بالاتفاق مخصص ہوا کرتا ہے۔

''تخصيص العام بالعرف القولي بالاتفاق كالدابة على الحمار والدرهم على النقد الغالب'' (تقریر وتحبیر ۱/ ۲۸۲)۔

''فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عاداتهم'' (فتاوی تیمیہ ۱۹/ ۲۴۹)۔

برخلاف اس کے اگر وہ یوں قسم کھاتا کہ وہ کسی حیوان پر سوار نہ ہوگا تو انسان پر سواری سے حانث ہوجاتا، کیونکہ لفظ حیوان تمام حیوانات کو شامل ہے جن میں انسان بھی ہے، اسی طرح اگر ایک شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھاتا ہے اور اب وہ خنزیر یا آدمی کا گوشت کھالیوے تو مفتی بہ قول کے مطابق حانث نہ ہوگا، کیونکہ عملاً اور عادتاً ان دونوں کا گوشت کھایا نہیں جاتا، چونکہ عادۃً گوشت میں یہ دونوں داخل ہی نہیں، اس لئے خنزیر اور آدمی گوشت کی قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اسی کو علامہ ابن نجیم نے ''فلا يصلح مقيدًا'' اسے بیان کیا ہے برخلاف عرف قولی کے، کیونکہ اس اعتبار سے دونوں گوشت میں داخل نہیں بنا بریں خنزیر اور آدمی گوشت کے لئے مخصص ہوگا، خلاصہ کلام عرفیت لفظیہ مخصص ہے اور عرفیت عملیہ غیر مخصص۔

مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے: (رد المحتار ۳/ ۷۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۵۵)۔

عبدالوہاب خلاف عرف فعلی کی مثال پیش کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''فالعرف الفعلي كتعارف الناس البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية'' (علم اصول الفقہ ص ۹۵)۔

نیز عرف وعادت میں نیت کی ضرورت نہیں، جیسا کہ ابواسحق لکھتے ہیں:

''فأما العادات فقد قال الفقهاء: إنها لا تحتاج في الأمثال بها إلى نية. بل مجرد وقوعها كاف كرد الودائع والمغصوب'' (الموافقات للشاطبی ۳۲۶/۲)۔

۶- عرف کی باعتبار وصف دو قسمیں ہیں: عام۔خاص۔

عام وہ عرف ہے جو کسی ایک علاقے کے ساتھ خاص نہ ہو، جیسے بیع استصناع وغیرہ۔

خاص وہ ہے جو اس کے برعکس ہو، مثلاً بدل خلو وغیرہ، اب سوال یہ ہے کہ کون سا عرف حجت شرعیہ ہے اور اس سے مستفاد ہونے والا حکم نص سے حاصل شدہ امر کے درجہ میں ہے۔ چنانچہ حضرت امام بخاری کے نزدیک عرف خاص سے عمومی حکم ثابت نہ ہوگا۔

''الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص'' (الاشباہ لابن نجیم ص ۱۶۰)۔

آگے علامہ ابن نجیم: عرف خاص کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''الحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره، فأقول على اعتباره''

(الاشباہ والنظائر ص ۱۶۱، ۱۶۲)۔

یعنی عرف خاص معتبر نہیں ہونا چاہیے، لیکن چونکہ بہت سے مشائخ نے عرف خاص کو بھی حجت تسلیم کیا ہے اس بنیاد پر میں اس کے معتبر مان لینے کا قائل ہوں۔ امام شاطبی عرف عام وخاص کے معتبر وغیر معتبر ہونے کے متعلق لکھتے ہیں:

''فأما الأول فيقضى به على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية للقطع، بأن مجارى سنة الله في خلقه على هذا السبيل، وعلى سننه لا تختلف عموما كما تقدم، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكومابه على الزمان الماضي والمستقبل مطلقا، وأما الثاني فلا يصح أن يقضى به على من تقدم البتة حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج'' (الموافقات لابی اسحاق شاطبی ۲۹۶/۲)۔

اس سلسلہ میں علامہ جلال الدین سیوطی کی رائے یہ ہے کہ اگر عرف شرع سے اس طرح متصادم ہو کہ شرع سے کوئی حکم متعلق نہ ہو تو ایسے وقت میں عرف ہی مقدم ہوگا، مثلاً ایک شخص یوں قسم کھاتا ہے کہ وہ چھت کے نیچے نہ بیٹھے گا، اب اگر وہ آسمان کے نیچے بیٹھتا ہے تو وہ حانث نہ ہوگا گو کہ آسمان کو بھی چھت ہی سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن اگر شرع سے کوئی حکم متعلق ہو تو شرع ہی عرف پر مقدم ہوگی۔ مثلاً ایک شخص روزہ نہ رکھنے کی قسم کھاتا ہے تو وہ شخص مطلق امساک سے حانث نہ ہوگا (الاشباہ للسیوطی ص ۶۵)۔

۷- باعتبار حکم عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف صحیح (۲) عرف فاسد، جو عرف کسی دلیل شرعی کے معارض کسی واجب کو باطل اور کسی حرام کو حلال کرنے والا نہ ہو وہ صحیح ہے، مثلاً لوگوں کا تعامل یہ ہے کہ مہر کا کچھ حصہ ہمبستری سے پہلے دے دیتے ہیں اور کچھ حصہ بعد کو، اسی طرح اپنی منگیتر کو مٹھائی زیورات اور کپڑے وغیرہ دے دیتے ہیں جو عرفا ہدیہ ہے وہ مہر کا حصہ نہیں بنتا۔ برخلاف اس کے اگر اس عرف سے کسی دلیل شرعی کا تصادم یا کسی حرمت کی حلت یا کسی واجب کا ابطال لازم آئے تو وہ فاسد ہے، مثال کے طور پر لوگوں میں جوئے اور سودی لین دین کا شیوع ہو جانا اور عورتوں میں بے پردگی کا پیدا ہو جانا ان ساری چیزوں کی ممانعت آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں بکثرت موجود ہے۔

''العرف نوعان عرف صحيح وهوما لا يعارض دليلا شرعيا ولا يبطل واجبا، ولا يحل محرما كتعارف الناس تعجيل مقدار من المهر تأجيل مقدار عنه وتعارفهم أن ما يقدمه الخاطب لمخطوبته من حلى وثياب وحلوى يعتبر هدية لا من المهر، وعرف فاسد وهو ما يعارض دليلا شرعيا ويبطل الواجب أو يحل المحرم كتعارف الناس التعامل بالربوا أو المقامرة أو تبرج النساء'' (علم اصول الفقه للخلاف ص ۹۵)۔

اسی کی تائید امام شاطبی کی اس تحریر سے بھی ہو رہی ہے جو درج ذیل ہے:-

''وأما العادات فهي أيضًا من حق الله تعالى على النظر الكلي، ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات فقد قال الله: ''قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق''، وقال الله: ''يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم'' (الموافقات ۲/۲۲۲)۔

عادات بھی حقوق اللہ ہی سے ہیں، اسی لئے اگر کسی نے خدا کی حلال کردہ چیزوں کو حرام کرلیا تو جائز نہیں، جیسا کہ فرمان باری گزر چکا۔

محور دوم:

۱- عرف نص قرآنی، احادیث نبویہ اجماع اور قیاس سے ثابت ہے اللہ رب العزت نے اہل عرب کے عرف ہی کا تو اعتبار کیا کہ دیت عاقلہ پر فرض فرمائی۔

"فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله" (سورہ نساء: ۹۲)۔

اس کی واضح دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے:

''الالا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء''

حدیث مذکور میں غیر کفو میں شادی سے روکا گیا ہے۔ اب اس غیر کفو کا فیصلہ تو عرف ہی سے ہوگا۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:

''لا شيئ في الرقبة حتى تبلغ مائتي درهم أو تقطع اليد في ربع دينار''۔

میں درہم ودنانیر کے وزن کو مطلق رکھ کر ان دونوں کی تعیین عرف پر چھوڑ دی ہے۔

تعطیل کلاس کی چھٹیوں کی تنخواہ یہ ایک قیاسی مسئلہ ہے، اسے قاضی کی چھٹیوں کے مشاہرہ پر قیاس کر لینے سے صحیح مذہب کی بنیاد پر تنخواہ کا لینا جائز قرار پاجاتا ہے، بعد ازآں تمامی مدارس ومکاتب کا تعامل ہوگیا۔ اس لیے قیاس سے بھی عرف وعادت کی حجیت کا ثبوت ہوگیا۔

(۲) ''الأصل أن جواب السوال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في مكانهم تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه في متفاهم الناس وعرفهم''۔

مذکورہ اصول وقواعد سے عرف لفظی کے موثر فی الشرع ہونے کا علم ہوتا ہے، نیز اس دعوی کی دلیل میں چند فقہی جزئیات بھی درج ذیل ہیں۔

عبد الوہاب خلاف لکھتے ہیں:

''ومن حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لا يحنث بناء على العرف''۔

(ایک شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھا کر اگر مچھلی کھالیتا ہے تو حانث نہ ہوگا)۔

کیونکہ مچھلی پر گوشت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ دوسری مثال الفاظ کنائی فی الطلاق کی ہے کہ اس میں نیت سے تعرض کئے بغیر عرفا طلاق ہی مراد لی جاتی ہے، چنانچہ تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کنائی صریح کے حکم میں ہوگی۔

''وألفاظ الكتايات عن الطلاق إذا تعارف الناس استعمالها في الطلاق دون غيره تصير شرعا من الألفاظ الصريحة بناء على العرف'' (علم اصول الفقه ص ۹۶)۔

صورت مذکور میں بھی حانث نہ ہوگا، کیونکہ دابۃ بحسب عرف لفظی چوپایوں کو کہتے ہیں۔

۳- عرف عملی عند الشرع معتبر ہے درج ذیل مثالیں اس کی صحت پر بدرجۂ اتم دلالت کرتی ہیں۔

(۱) عرفا یہ بات متحقق ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کو ہدیہ اس کے قاضی بننے سے پہلے بھی دے رہا تھا، تو یہ اہداء صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں قاضی کو متہم نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) ہمارے سماج میں جو سامان بطور جہیز دیا جاتا ہے وہ عرفا عاریت ہوتا ہے۔

(۳) آج کل فریج، کولر اور دوسرے الیکٹرانک سامان چند سالوں کی گارنٹی پر خریدے جاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ گارنٹی کی مدت میں جب تک اس میں تکنیکی خرابی ہوتی رہے گی اس کی اصلاح بذریعہ بائع کرادی جائے گی۔ عرف عملی کے اثبات میں چند بنیادی قواعد درج ذیل ہیں۔

(۱) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

(۲) إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت

(۳) لوگوں کا تعامل حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ عادت اس وقت معتبر ہوتی ہے، جبکہ اس کا تکرار اور غلبہ ہوجائے۔

''الثابت بالعرف كالثابت بالنص''۔

(عرف سے ثابت شدہ امر نص سے ثابت کے مانند ہے)۔

محور سوم:

(۱) اس سوال کا جواب محور اول کے سوال (۷) کے تحت گزر چکا۔

(۲) اگر نص عام سے عرف اس طرح متصادم ہو کہ نص کی تخصیص عرف کے اعتبار کر لینے کی صورت میں لازم آئے تو ایسا عرف معتبر ہوگا، کیونکہ تخصیص للنص سے ترک للنص لازم نہیں آتا ابن عابدین شامی لکھتے ہیں

''وتخصيص النص بالتعامل جائز، ألا ترى جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ماليس عنده. وإنه منهى عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص للنص الذي ورد في النهى عن بيع ماليس عند الانسان. لاترك للنص أصلا لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع'' (شرح عقود ص ۹۹)۔

نص کی تخصیص تعامل کے ذریعہ جائز ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہم نے تعامل کے باعث بیع استصناع کے جواز کا قول کیا ہے، جبکہ یہ مبیع معدوم ہے اور اس جیسی بیع سے آنحضرتؐ نے منع فرمایا ہے۔

''نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع حبل الحبلة'' (بخاری ۱/ ۲۸۷)۔

مذکورہ امور سے یہ بات معلوم ہوئی کہ استصناع کے جواز کا قول اس نص کے لیے مخصص ہے جس میں ایسی بیع سے روک دیا گیا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو، یہ ترک نص نہیں ہے، اس لیے کہ ہم نے استصناع کے علاوہ دیگر مسائل میں نص پر عمل کیا ہے اور عرف کو چھوڑ دیا ہے۔

(۳) اگر عرف نص خاص سے اس طرح متعارض ہو کہ دونوں پر عمل ممکن نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں نص خاص متروک ہوگا اور عرف معمول بہا

''وفي القنية: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف'' (شرح عقود ص ۹۷)۔

(۴) عرف پر مبنی احکام زمانہ وعلاقہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں:

''اعلم أن كثيرا من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ماكان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الازمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة۔''

یکے بعد دیگرے عرف میں تغیر ہوتا رہتا ہے، لہٰذا اگر ایک عرف ختم ہو کر دوسرا عرف شروع ہوجائے تو یہی عرف لاحق معتبر ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ جس صاحب مذہب نے عرف کو اعتبار کرتے ہوئے یہ فقہی جزئیہ پیش کیا تھا اگر وہ زندہ ہوتے تو ان کا بھی قول یہی ہوتا۔ اسی لیے مفتی کو دوسرے کے اعتبار سے فتوی دینا چاہیے:

''فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ماكان في عرف زمانه وتغير عرفه إلى عرف آخر اقتداء بهم''۔

ابن عابدین ایک جگہ اور لکھتے ہیں:

''العرف يتغير مرة بعد مرة فلوحدث عرف آخرلم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث؟ قلت: نعم'' (شرح عقود ص ۹۶)۔

(۵) قیاس وعرف کے مابین تعارض کی شکل میں عرف کو ترجیح ہوگی۔ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

''وقد يترك القياس بالعرف، ولهذا صح عقد الاستصناع لجريان العرف، وإن كان قياسا لا يصح؛ لأنه عقد على معدوم'' (علم اصول الفقه ص ۹۸،۹۷)۔

نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم کو ناجائز قرار دیا ہے:

''عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الملاقيح والمضامين

(الملاقيح مافي البطون، وهي الاضبة والمضامين ما في أصلاب الفحول) (بحواله المغني لابن قدامه ۲۷/۴)۔

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جنین کی بیع سے جو اناث کے رحم اور ذکور کے اصلاب میں ہوتے ہیں منع فرمایا ہے۔

(۶) اگر عرف کا شرع سے تعارض ہوجائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ شرع سے کوئی حکم متعلق ہے یا نہیں۔ بصورت ثانی عرف کو شرع پر تقدیم ہوگی، جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر وہ مچھلی کھالیتا ہے تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ عرف مچھلی پر گوشت کا اطلاق نہیں ہوتا۔

(الاشباہ لابن نجیم ص ۱۵۴، احکام القرآن للشیخ ظفر احمد تھانوی ۳/ ۵۲۸، الاشباہ للسیوطی شامی ۳/ ۷۷۱)۔

پہلی صورت میں شریعت کو عرف پر تقدیم ہوگی، جیسے کوئی شخص اپنے اقارب کے لیے وصیت کرتا ہے تو اس وصیت کا نفاذ نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''لا وصية لوارث'' اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:

''الولد للفراش وللعاهر الحجر، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق'' یا ''البينة على المدعي، واليمين على من أنكر'' وغیرہ کے خلاف تعامل ہوگیا ہو تو ایسا عرف ناقابل اعتناء ہوگا، کیونکہ اس کا تعارض نصوص سے ہورہا ہے، اسی لئے ابن عابدین شامی نے فرمایا:

''فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة كالمكس والربوا'' (شرح عقود ص ۹۸)۔

مذکورہ امثلہ عملی کے قبیل سے نہیں، تاوقتیکہ شریعت کے قواعد مسلمہ سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو، جیسے ٹیکس اور سود۔

محور چہارم:

(۱) الأصل أن جواب السوال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في مكانهم'' (قواعد الفقه از سید عمیم الاحسان: ۱۴)

مذکورہ ضابطہ عرف لفظی پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتلا رہا ہے کہ ہر ملک اور شہر کا اپنا عرف ہی حجت ہوگا مثال کے طور پر بلوچستان اور اس کے گردونواح میں یہ جملہ ''اگر میں تجھ کو رکھوں تو اپنی ماں کو رکھوں'' طلاق کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، اس لئے اس جملہ سے بغیر کسی نیت کے ایک صریح بائن واقع ہوجائے گی (احسن الفتاوی از مولانا رشید احمد ۵/ ۲۰۴)۔

ایک دوسرا ضابطہ ''المطلق يتقيد بدلالة العرف'' بھی اسی عرف لفظی ہی کے قبیل سے ہے۔

''استعمال الناس حجة يجب العمل بها۔ إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت۔ الحقيقة تترك بدلالة الحال وتترك بدلالة الاستعمال والعادة۔ العادة محكمة'' وغیرہ عرف عملی سے متعلق ہیں۔

قواعد الفقہ جہاں عرف کی حجیت اور اس کے ثبوت کو ''الثابت بالعرف كالثابت بالنص''۔ التعيين بالعرف كالتعيين بالنص''۔ ''المعروف بالعرف كالمشروط شرطا'' سے تعبیر کیا ہے جو اس کے دائرۂ اثر اور حدود کی تعیین بھی ''العرف غير معتبر في المنصوص عليه'' ''العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه'' وغیرہ جیسے اصولوں سے کردی ہے۔ ساتھ ہی ''القياس يترك

بالعرف'' یخص القیاس والأثر بالعرف العام دون الخاص'' سے عرف کے بیش از بیش مؤثر ہونے کا ثبوت بھی پیش کر دیا ہے۔

محور پنجم:

(۱) جب عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو تو ایسی صورت میں ظاہر الروایت متروک ہوگا، بشرطیکہ وہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو اور ظاہر عین نص نہ ہو، مثلاً ایسے پھلوں کی بیع جن کا کچھ حصہ ظاہر ہو اور کچھ ظاہر نہ ہو تو عرفاً ان کی بیع صحیح ہے، کیونکہ اصحاب مذہب سے پھل وغیرہ میں جواز کا قول ملتا ہے، جبکہ ظاہر الروایت میں عدم جواز ہے، خلاصہ کلام ظاہر متروک ہوگا اور عرف معمول بہا۔ ابن عابدین لکھتے ہیں:

''لیس للمفتی ولا للقاضی أن یحکما علی ظاہر المذہب ویترکا العرف''۔

نتیجہ یہ نکلا کہ جب ظاہر الروایت اور عرف میں تعارض کے وقت ظاہر کو چھوڑا جا سکتا ہے تو اگر کسی مذہب ضعیف سے عرف کی تائید ہو رہی ہو تو ظاہر کو بدرجۂ اولیٰ چھوڑا جا سکتا ہے۔

(۲) جی ہاں! ایسی رائے کو اختیار کیا جا سکتا ہے اور یہ عدول عن المذہب کے قبیل سے نہ ہوگا، جیسا کہ مفقود الخبر وغیرہ کے بابت مسلک مالکی پر فتوی دیا جاتا ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک کسی مقدمہ کے اندر مدعی کے دعوی کی سماعت اور فیصلہ مدعی علیہ کی غیر حاضری میں کرنا جائز نہیں ہے، صاحب بدائع الصنائع نے دعوی کے معتبر ہونے کی شرطوں میں لکھا ہے۔

''ومنہا حضرۃ الخصم فلا تسمع الدعوی ولا البینۃ المدعی خصم حاضر''

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

''وعند الشافعی حضرۃ المدعی علیہ لیست بشرط لسماع الدعوی والبینۃ والقضاء''۔

چنانچہ احناف کے فتوی کی بنیاد پر جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہوگا مقدمہ کی کارروائی نہیں چل سکتی اور عرفاً یہ چیز مفہوم ہوتی ہے کہ مدعی علیہ حاضر عدالت ہونے میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا کرے گا، جیسا کہ ان دنوں مشاہدہ ہے کہ نوٹس اور سمن کی تعمیل میں کافی عرصہ گزر جاتا ہے، اب حضرت امام ابویوسفؒ نے یہ دیکھا کہ اس طرح تو مقدمہ کی کارروائی میں غیر معمولی تاخیر ہوگی جو ایک طرح کا حرج ہے ''والحرج مدفوع'' اس لئے انہوں نے یہ فتوی دیا کہ اقامت دعوی اور ثبوت بینہ کے بعد اگر مدعی علیہ غیر حاضر رہتا ہے تو مقدمہ کے فیصلہ میں کوئی مانع نہ ہوگا اور یہی مسلک اوفق للناس اور اسہل بھی ہے جو مقاصد عرف میں سے ایک ہے، چنانچہ امام ابویوسفؒ نے اس جزئیہ میں اپنے فتوی کی بنیاد عرف پر رکھی جو من وجہ حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہے

''لکن فی الخامس من جامع الفصولین عن الخانیۃ غاب المدعی علیہ بعد ما برہن علیہ أو غاب الوکیل بعد ثبوت البینۃ قبل التعدیل أو مات الوکیل ثم عدلت تلک البینۃ لا یحکم بہا، وقال أبو یوسف: یحکم'' (اسلامی عدالت ۱/ ۳۸۴)

(۳) اگر متعین ہو جائے کہ فقہاء کرام نے اپنے دور کے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے تو اس کے بعد اگر عرف بدل جائے اور دوسرا رواج چل پڑے تو ایسی شکل میں عرف اول متروک ہوگا اور ثانی معمول بہا۔ کیونکہ ان ائمہ نے جس عرف کو بنیاد بنا کر فتوی دیا تھا اگر وہ اس وقت موجود ہوتے تو تغیر عرف کی بنا پر وہ بھی یہی فتوی دیتے۔ علامہ شامی کی رائے ملاحظہ فرمائیں:

''ولہذا تری مشائخ المذہب خالفوا بالنص علیہ المجتہد فی مواضع کثیرۃ بناء علی ما فی زمنہم بعلمہم. بأنہ لو کان فی زمنہم لقال بما قالوا أخذا من قواعد''۔

تغیر عرف کی بنیاد پر تغیر حکم کا پتہ امام قرافی کی اس عبارت سے بھی چلتا ہے جو اسلامی عدالت (۱/ ۳۶۹) پر موجود ہے۔

''إن إجراء الأحکام مدرکہا العوائد مع تغیر تلک العوائد خلاف الاجماع وجہالۃ فی الدین بل کل ماہو فی الشریعۃ یتبع العوائد تغیر الحکم فیہ عند تغیر العادۃ إلی ما تقتضیہ العادۃ المتجددۃ''۔

نیز قاضی برہان الدین ابراہیم بن علی مالکی مدنی لکھتے ہیں:

''لأن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت''

نیز ابواسحق شاطبی کی بھی رائے اس سلسلہ میں ملاحظہ فرمالیں:

''الاحكام العادية تدور معه حيثما دار'' (الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۰۵)۔

چنانچہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی بیع وشراء حضرت الامام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناجائز تھی اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جائز۔ اس کا مدار صرف عرف ہی ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

''قد ذكر سيدى عبد الغنى النابلسى فى رسالة أن بيعها باطل، وأنه لا يضمن متلفها؛ لأنها غير مال. قلت: وفيه أنها من أعز الأموال اليوم ويصدق عليها تعريف المال المتقدم ويحتاج إليها الناس كثيرا فى الصباغ وغيره. فيجوز جواز بيعها كبيع السرقين والعذرة المختلطة بالتراب'' (ردالمحتار علی الدرمختار ۵/ ۵۱)۔

ریشم کے کیڑوں اور شہد کی مکھی کی بیع وشراء امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وجہ سے ناجائز تھی کہ وہ دونوں مال متقوم نہ تھے، بنابریں اگر کوئی انہیں ضائع کردیتا تھا تو اس پر ضمان لازم نہیں آتا تھا بعد کو چل کر ان دونوں کا شمار بہترین اموال میں سے ہونے لگا اور اس پر مال متقوم کی تعریف بھی صادق آنے لگی، نیز لوگوں کی اس کی طرف شدید احتیاج بھی ہوگئی، اس لیے اس کے جواز کا فیصلہ کردیا گیا۔ مصطفی الزرقاء کی تحریر سے بھی یہی مفہوم متضاد ہوتا ہے۔

''إن بيع النمل ودود القز غير جائز عند أبى حنيفة، لأنه لم يعتبر بما من الأموال قياسا على سائر هوام الأرض كالوزغ والقضادع، ولكن الإمام محمدا من أصحابه حكم بما ليتهما وصحة بيعهما لجريان التعامل بهما فى عرف الناس بيعا وشراء'' (المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۱۴)۔

خلاصہ کلام شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وجہ سے ناجائز تھی کہ اس کا شمار حشرات الارض میں ہوتا تھا اور عرفاً اسے مال متقوم نہیں سمجھا جاتا تھا، لیکن بعد کو جب اسے عرفاً مال مان لیا گیا تو حضرت امام محمدؒ نے ان دونوں کی بیع وشراء کے جواز کا حکم دے دیا۔ لہٰذا یہ بات بالکل یقینی اور قطعی ہے کہ اگر امام صاحب کے وقت میں اس کا تعامل رہا ہوتا تو امام صاحبؒ بھی وہی فتوی دیتے جو امام محمدؒ نے دیا۔

مذکورہ تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی مقلد ہو تو اس کے لیے عرف لاحق پر عمل کرنا واجب ہوگا، لیکن اگر وہ مجتہد ہے تو اسے یہ دیکھنا ہوگا کہ ارفق للناس کون ہے، کیونکہ عرف کی مشروعیت تو تیسیر اللناس اور تخفیفا للأمۃ ہی کی غرض سے ہے، اس لیے اسے ہی بنیاد بنا کر دیکھنا ہوگا کہ عرف لاحق باعث تخفیف ہے، یا سابق۔ جیسا کہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغيرات العرف وأحوال الناس وما هو الأرفق بالناس وماظهر عليه التعامل وما قوى وجهه'' (شرح عقود ص ۹۷)۔

مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں مجتہد کے لیے دونوں میں سے کسی پر بھی فتوی دینا جائز ہوگا۔

☆☆☆

عرف وعادت کی تشریعی حیثیت

مفتی عزیز الرحمن مدنی[1]

عرف وعادات کا شریعت میں اعتبار ہے۔ جب تک کے دلیل شرعی سے تعارض نہ ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ کے لوگوں اور حدیبیہ کہ مشرکین تک کی ان کی عادت اور مرداس کو برقرار رکھا ہے۔ جن میں کفر وشرک کی جھلک نہ پائی جاتی تھی۔ عقیقہ، ولیمہ، نکاح میں مہر وشھادت او خطبہ نکاح کو اصلاح کے بعد بدستور باقی رکھا ہے۔ آج شریعت میں ان چیزوں کی اصلاح ہو کہ بدستور وہی شکلیں ہیں جو زمانہ جاہلیت میں تھیں۔

اسلام نے لوگوں کے عادات اور چلن کو اصلاح کے بعد باقی رکھا ایک موقعہ پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' (تم اپنے دنیوی معاملات سے زیادہ واقف ہو)۔

بیع سلم (بدھنی) زمانہ جاہلیت کی بیع کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باقی رکھا، جبکہ بیع منابذہ، مخابرہ ملامسہ کو ناجائز قرار دیا، کیونکہ ان میں جوے کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ جو مخرب اخلاق ہے۔ جہاں ایسا نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

''وما جعل علیکم فی الدین من حرج'' (سورہ حج: ۷۸)

(اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں تنگی نہیں کی)

اور حدیث شریف میں مذکور ہے:

''وما رآہ المسلمون حسنًا فھو عند اللہ حسنًا'' (مسلم) (جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں)۔

حدیث شریف میں مسلموں سے مراد فساق مسلمین نہیں، بلکہ صالحین مسلمین ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے شہروں اور ملکوں کے دستور اور رسم ورواج کو نظر انداز نہیں کیا وہ فرماتے ہیں:

۱- ''الثابت بالعرف کثابت بدلیل شرعی'' (ابوزہرہ) (جو چیز عرف سے ثابت ہے وہ گویا دلیل شرعی سے ثابت ہے)۔

۲- ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص'' (جو عرف سے ثابت ہے گویا نص سے ثابت ہے)۔

اس طرح جب کوئی دلیل شرعی نہ ہو تو از روئے استحسان عرف کو دلیل شرعی قرار دیا جاتا ہے۔

۳- ''أنه دلیل حیث لا یوجد دلیل شرعی'' (ابوزہرہ) (عرف دلیل شرعی ہے جب کوئی دلیل شرعی نہ ہو)۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے اس باب میں ترتیب قائم کی ہے کہ عرف کب معتبر ہوتا ہے، سہیل بن مزاحم نے امام صاحب کے بارے میں روایت کیا ہے:

''کلام أبي حنیفة أخذ بالثقة وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا علیه وصلحت علیه أمورہم یمضي الأمور علی القیاس، فإذا قبح القیاس یمضیها علی استحسان ما دام یمضي له. فإذا لم یمض رجع إلی ما

[1] دار الافتاء، بجنور۔

یتعامل المسلمون'' (حیات امام اعظم ابوحنیفہ ابوزہرہ: ۱۳۲/۲ ۳۵۰)۔

اس تصریح سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معاملات میں جب کوئی دلیل شرعی نہ ہو راجح، یعنی کتاب وسنت، اجماع، قیاس اور استحسان، تو اس وقت عرف کو دلیل مان لیا جاتا ہے، گویا منجملہ طرق استنباط کے عرف بھی مصدر استنباط ہے اور دلیل ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

عرف کیا ہے:

عرف کی دو قسمیں ہیں:

عرف عام اور عرف خاص۔

عرف عام وہ ہے جو تمام شہروں اور ملک میں رائج ہو۔

عرف خاص وہ ہے جو بعض میں ہو بعض میں نہ ہو، یا بعض طبقات:

۱- اور بعض اقوام میں ہو بعض میں نہ ہو (رسم المفتی میں مذکور ہے):

''العرف والعادة ما استقر في النفس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول'' (۳۸)۔

۲- ''العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية''۔

۳- الاشباہ میں ایک قاعدہ کے تحت بیان کیا ہے: ''العادة محكمة''۔

بات بہت واضح ہے جو معاملات طبائع سلیمہ نے اختیار کئے ہیں وہ عقل کے عین مطابق ہوں گے اور طبائع سلیمہ اور عقل کبھی کسی قبیح اور منکر کا حکم نہیں کرتی، اس لئے یہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے سب سے بڑی نعمت ہے، اسی کسی لفظ کے طرح حقیقی معنی کو عادت اور استعمال کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے۔

''تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة'' (صفحہ ۳۸ رسم المفتی)۔

اقسام عرف اور اس کے احکام:

عرف کی دو قسم ہیں: عام اور خاص۔ عام کے بارے میں فرمایا ہے:

۱- ''العام يثبت به الحكم العام ويصلح مصلحًا للخاص والأثر بخلاف الخاص. فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس والأثر. فإنه لا يصلح مخصصًا'' (الاشباه ورسم المفتی)،

مثلاً ہمارے زمانہ میں ابھی کچھ زمانہ پہلے ملک میں پرانا پیسہ اور نیا پیسہ دونوں رائج تھے۔ جب نئے پیسہ زیادہ رائج ہوئے۔ اس زمانہ میں اگر کوئی پیسوں کے ذریعہ معاملہ طے کرتا تو نئے پیسے مراد ہوتے۔ کیونکہ عرف اور غالب استعمال انھیں کا تھا، اسی وجہ سے صاحب ''ہدایہ'' نے فرمایا ہے: لأنه المتعارف۔

۲- اگر کسی شہر میں اشیاء زیادہ سے زیادہ ایک ہفتہ کے ادھار پر فروخت ہوتی ہوں اور کوئی آدمی کوئی چیز ادھار خرید لے اور تشریح نہ کرے تو یہ ایک ہفتہ مراد ہوگا۔

۳- ہمارے یہاں مدارس اسلامیہ میں مدرسین کو ملازم رکھا جاتا ہے اور چھٹیوں کی وضاحت نہیں ہوتی ہیں۔ لیکن مدرسوں کا عرف یہ ہے کہ جمعہ، عیدین، عاشورہ اور رمضان المبارک کی چھٹیاں ہوتی ہیں۔ تو عرف کی بنا پر ہونے والے ملازم کی بھی یہی چھٹیاں ہوں گی۔

۴- اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، لیکن اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اگرچہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو ''لحما طریا'' بتایا ہے۔

علامہ ابن نجیم نے "الاشباہ" عرف اور العادۃ کے اقسام بیان کرتے ہوئے لکھا:

"العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة وهي أنواع ثلاثة"۔

۱- عرفیہ عامہ، جیسے وضع قدم سے مراد کسی گھر میں داخل ہونا مراد پڑتا ہے۔

۲- عرفیہ خاصہ جیسے ہر جماعت کی مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں۔ جیسے رفع بلندی کو کہتے ہیں، لیکن نحویوں کے یہاں یہ مخصوص اصطلاح ہے جو فاعلیت کو ظاہر کرتی ہے۔

۳- عرفیہ شرعیہ۔ جیسے الصلوٰۃ، الزکوٰۃ الحج میں لغوی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ عرف شرعی مراد ہیں (الاشباہ:۳۷)۔

عرف اور عادت کی اس اہمیت کے پیش نظر حضرات فقہا نے اہل افتاء کے لئے عرف وعادات کی جانکاری کو لازم قرار دیا ہے۔

"لابد من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف بأهله"

(الاشباہ، ابوزہرہ)

(لوگوں کی عادات سے واقف ہونا ضروری ہے، کیونکہ بہت سے احکام اختلاف زمان سے بدل جاتے ہیں)۔

غالبًا یہی وجہ ہے کہ صاحبین اور حضرات امام صاحب کے درمیان متعدد مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے جو عرف وعادت امام صاحب کے زمانہ میں تھا وہ صاحبین کے زمانہ میں نہیں ہوگا۔ اور حضرات ابوحنیفہ کے نزدیک اقوال فقہاء کو بعض دفعہ نص شارع کا حکم حاصل ہوتا ہے کیونکہ ان میں ان کے زمانہ کا عرف وعادت موجود ہوتا ہے۔

"أقوال الفقهاء نصوص كنص الشارع، يعني في الفهم والدلالة ولا في وجوب العمل" (ردالمحتار:۲۴۰/۲۳۹)۔



عرف عام وعرف خاص اور ان کی معتبریت

مولانا شیر علی[1]

محور اوّل:

سوال (۱) عرف کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

جواب: عرف کے لغوی معنی: عرف متعدد معنوں میں مستعمل ہوتا ہے، بلند اور نمایاں چیز کے لیے بولا جاتا ہے، معرفت، سخاوت اور شرافت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

قال ابن منظور فی ''لسان العرب'': ''عرف الرجل والجبل وکل عال ظهرة وأعاليه۔

اور ہر اچھے قول وعمل پر بھی بولا جاتا ہے۔

''قال: وهو کل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ أی تأنس به'' (۱۱/ ۱۱۴ بحوالہ الاثبات بالقرائن (ص ۱۲۹).

نیز اللہ تعالیٰ کا قول ہے: خذ العفو وأمر بالعرف'' الآیہ (سورہ اعراف: ۱۹۹)۔

عرف کے اصطلاحی معنی: عرف وہ قول وعمل ہے جس کو طباع سلیمہ قبول کرے اور اس سے مانوس ہوجائے، عرف کی فقہی تعریف فقہاء میں سے سب سے پہلے عبد اللہ ابن احمد النسفی متوفی ۷۱۰ھ نے کی ہے، اس کے بعد بہت سے فقہاء نے ان کا اتباع کیا ہے۔

قال فی المستصفی: العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول (بحوالہ الاثبات بالقرائن ص ۱۲۹)۔

سوال (۲): عادت کے لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

جواب: عادت کے لغوی معنی طریقہ، طرز اور کسی چیز کے بار بار ہونے اور کرنے کے ہیں یہ عود ومعاودت سے مشتق ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے:

''العادة طبعة ثانية والعادة فی لسان العرب الديدن، والديدن الدأب والاستمرار على الشئ سميت بذلك؛ لأن صاحبها يعاودها أی يرجع إليها مرة بعد أخرى جمعها عادات وعوائد'' (الاثبات بالقرائن ص ۱۲۹)۔

عادت کی اصطلاحی تعریف: عادت وہ امور ہیں جو بار بار کرنے سے سلیم الطبع لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جاتی ہے۔

فاضل ہندی شرح مغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

''العادة عبارة عما يستقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة'' (الاشباہ ص ۱۵۰)۔

سوال (۳) کیا عرف اور عادت کے درمیان فرق ہے؟ اور اگر ہے تو کیا ہے؟

جواب: راجح قول کے مطابق عرف اور عادت مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں اور مصداق کے اعتبار سے ایک ہے:

''العرف والعادة بمعنى واحد من حيث، وإن اختلفا من حيث المفهوم'' (نشر العرف لابن عابدین ص ۱۱۲)۔

---

[1] دار العلوم فلاح دارین ترکیسر ضلع سورت گجرات۔

ہاں اتنی بات میرے خیال میں ہے کہ عرف کا اطلاق زیادہ تر الفاظ پر ہوتا ہے اور عادت کا اطلاق زیادہ تر اعمال پر ہوتا ہے؟

سوال (۴) عرف اور اجماع کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: اجماع کی تعریف: علمائے مسلمین صالحین مجتہدین کا زمانہ واحد میں کسی حکم شرعی، خواہ قول ہو، یا فعل ہو، یا عقیدہ ہو پر متفق ہونا۔

''الإجماع في الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد ﷺ في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي (منار)''۔

اور عرف وعادت مطلقاً کسی ریاست یا کسی اہل فن یا اہل شریعت کا کسی لفظ کا معنی غیر موضوع لہ پر یا کسی رسوم ورواج پر متفق ہونا۔

ہاں تعامل ناس عرف وعادت کے قریب ہے، لیکن اس کا تعلق بھی فعل وعمل سے ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ کے معانی سے۔

سوال (۵): بعض اہل علم نے موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں کی ہیں……الخ

جواب: عرف لفظی: کسی لفظ کو عام لوگ ایک معنی معین غیر موضوع لہ میں استعمال کرتے ہوں۔

''إن العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين، ولم يكن ذلك لغة العرف''

عرف عملی: عرف عملی وہ عرف ہے جس پر لوگوں کا عمل جاری اور مروج ہوجائے، خواہ عام ہو، جیسے استصناع اور دخول حمام بغیر تعیین زمانہ اور بغیر تعین مقدار ماء۔ خواہ خاص ہو کسی شہر کے ساتھ یا کسی خاص قوم کے ساتھ، جیسے کسی شہر والوں کا یا قوم کا کسی خاص رسم ورواج پر متفق ہونا، مثلاً کسی قوم کا دھوتی پہننا یا صافہ باندھنا اور ''نشر العرف'' میں ہے ''كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن.'' (ص ۱۱۴)۔

سوال (۶): عرف وعادت کا دائرہ کس قدر وسیع یا محدود ہے؟ الخ

جواب: عرف وعادت کا دائرہ وسیع ہونے کے باوجود علماء نے دو قسموں میں محدود کیا ہے (۱) عرف عام (۲) عرف خاص

عرف عام وہ عرف ہے جس پر تمام اہل بلاد اسلامیہ کا عمل ہو، خواہ وہ تعامل پہلے زمانہ کے لوگوں کا ہو یا بعد والے زمانہ کے لوگوں کا ہو۔

قال ابن عابدين في نشر العرف: هو ما تعامله عامة أهل البلد سواءٌ كان قديمًا أو حديثًا

(بحوالہ الاثبات بالقرائن ص ۱۵۲)۔

اس سے خاص بلاد اسلامیہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ بلاد غیر اسلامیہ احکام شرعیہ سے بحث ہی نہیں کرتے، مثلاً لفظ طلاق کا ازالہ زوجین میں مشہور ومعروف ہونا اور مسجد میں جوتوں کے ساتھ داخل ہونے کو مسجد کی توہین سمجھنا اور کسی آدمی کا کسی چیز کو بہت طویل زمانہ سے استعمال کرنا یہ ملکیت کی دلیل ہونا وغیرہ۔

عرف خاص: وہ عرف ہے جس پر تمام اہل بلاد اسلامیہ عمل نہ کرتے ہوں، بلکہ ایک شہر والے عمل کرتے ہوں یا ایک صنعت وفن والے یا اہل شرع، جیسے لفظ ''دابہ'' عراق والوں کے نزدیک صرف گھوڑے میں معروف ہے اور اسی سے اصطلاحات فقہیہ ہیں، جیسے حکم، واجب، شرط اور ایسے ہی تمام علوم وفنون کی اصطلاحات۔

سوال (۷) عرف کے معتبر ہونے نہ ہونے کے لحاظ سے الخ

جواب: عرف کی دوسری تقسیم: عرف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے بھی عرف کی دو قسمیں کی گئی ہیں (۱) عرف صحیح (۲) عرف فاسد

(۱) عرف اگر دلائل شرعیہ کے موافق ہوں تو وہ عرف صحیح ہے اس صورت میں عمل دلیل شرعی کی وجہ سے ہوگا اور عرف صرف مؤید ہوگا دلیل شرعی کا۔ جیسے نکاح میں کفو کا اعتبار کرنا، مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا:

''ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء'' (فتح القدير ۲/ ۲۹۲۲۹۱ بحوالہ الاثبات بالقرائن ص ۱۵۷)۔

عرف فاسد: وہ عرف ہے جو دلیل شرعی کا مخالف اور ضد ہو، جیسے عرف ورواج میں لوگوں کا بہت سے محرمات کو اختیار کرنا، مثلاً سود، شراب نوشی، ریشمی کپڑے پہننا۔ سونے کی انگوٹھی پہننا اور اس کے علاوہ بہت ساری محرمات جو لوگوں نے عرف بنا کر اختیار کر رکھے ہیں جن کی حرمت نصوص میں صراحۃً وارد ہے،

یہ عرف وعادت فاسد ہے اور غیر معتبر ہے۔ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

''إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص فلا شك في ردہ كتعارف الناس كثيرًا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك'' (رسالہ نشر العرف ص ۱۱۶)۔

محور دوم:

سوال (۱) ادلہ شرعیہ: کتاب سنت اور اجماع وقیاس سے عرف وعاد......الخ

جواب: بعض حضرات نے آیت "خذ العفو وأمُرْ بالعزف واعرض عن الجاهلين" (سورہ اعراف: ۱۹۹) سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں عرف کے معتبر ہونے پر بطور استدلال یہ حدیث پیش کی ہے: ''ما رآہ المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن'' اور امام بخاریؒ اپنی صحیح میں تحریر فرماتے ہیں:

باب من أجرى أمر الأمصار على مايتعارفون بينهم في ألبيوع والإجارة والمكيال والوزن وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة۔ وأيضًا قال شريح، للغزالين: سنتكم بينكم ربحًا، وقوله عليه الصلوة والسلام لهند: خذي مايكفيك وولدك بالمعروف۔ وقال الله تعالى: من كان فقيرًا فليأكل بالمعروف۔ واكترى الحسن بن عبد الله من مرداس حمارًا فقال: بكم؟ قال: بدانقين وركبه ثم جاء ؛ مرّة أخرى فقال: الحمار، الحمار فركبه ولم يشارطه فبعث إليه نصف درہم۔ وفي الحديث: حجم رسول الله ﷺ أبوطيبة، فأمر له رسول الله ﷺ بصاع من تمر وأمر أهله أن يخففوا عنه من خراجه'' (بخاری)۔

امام بخاریؒ نے اس آیت شریفہ۔ حدیث پاک اور اقوال تابعینؒ سے عرف کے معتبر ہونے کو ثابت کیا ہے۔

صاحب ''ہدایہ'' متعدد مقامات پر تحریر فرماتے ہیں کہ ''العرف قاض على القياس'' يعني لا على النص۔

نیز احکام شرعیہ اور معاملات یہ مبنی ہوتے ہیں لوگوں کے محاورات اور لغت پر اس لیے اگر عام لوگوں کے درمیان ایک لفظ کا معنی مشہور ومعروف ہو تو اس کو اس پر حمل کیا جائے گا۔

''فالنصوص التشريعية يجب ان تفهم بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية'' (احمد زرقاء)۔

سوال (۲) عرف لفظی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے یا نہیں؟ الخ

جواب: عرف لفظی احکام شرعیہ میں مؤثر ومعتبر ہے خاص کر کے احکام یمین میں عرف کا ہی لحاظ ہوتا ہے۔ شرح زیلعی وغیرہ میں مذکور ہے

''بأن الإيمان مبنية على العرف لاعلى الحقائق اللغوية'' (احمد زرقاء)۔

بہت الفاظ نصوص میں مستعمل ہوئے ہیں اور اس سے خاص معانی مراد لیے گئے ہیں، جیسا کہ قرآن مجید میں زمین کو بچھونا کہا ہے اور فرش بھی کہا ہے اور سورج کو سراج اور چراغ کہا ہے اور مچھلی کو لحم کہا ہے اور کافر کو دابہ کہا ہے، اس کے باوجود اگر کسی نے قسم کھائی کہ بچھونے پر نہیں بیٹھوں گا اور وہ زمین پر بیٹھ گیا تو حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ عرف میں بچھونا بستر، چادر گدا وغیرہ کو کہتے ہیں نہ کہ زمین کو اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ چراغ کے پاس نہیں بیٹھے گا تو وہ سورج کے تلے بیٹھنے سے حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو وہ مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح قسم کھائی کہ دابہ سوار نہیں ہوگا اور کافر پر سوار ہو گیا تو حانث نہیں ہوگا، اگرچہ کافر کو قرآن شریف نے دابہ کے نام سے یاد کیا ہے (دیکھئے: الاشباہ والنظائر)۔

سوال (۲) عرف لفظی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے یا نہیں؟......الخ

جواب: عرف عملی احکام شرعیہ میں معتبر ہے، فقہ میں بہت سے مسائل کا ماخذ عرف اور تعامل الناس پر ہوتا ہے جیسے:

صنائع قال في إجارة الظهيرية: والمعروف عرفًا كالمشروط شرعًا (الاشباه والنظائر)۔

سوال (۴): عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں یا صرف عرف عام؟

جواب (۴): عرف عام معتبر ہے اور عرف خاص عند الاکثر معتبر نہیں ہے۔

تنبیہ:...... ''هل يعتبر في بناء الأحكام العرف العام'' اور: ''مطلق العرف ولو كان خاصًا المذهب الأول قال في البزازية معزيًا إلى الإمام البخاري: الحكم العام لا يثبت بعرف الخاص وقيل: يثبت''۔

لیکن ہاں اگر معاملہ صرف دو آدمیوں کے درمیان کا ہو تو بندہ کے خیال میں ان دونوں کا عرف خاص معتبر ہوگا، جیسے کہ صانع اور کپڑے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے اجرت کے بارے میں تو امام محمدؒ صانع کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں اور عادت کا اعتبار نہیں کرتے، اسی طرح اگر والد اور لڑکی کے درمیان اختلاف ہوا تو قاضی خاں نے باپ کی حالت کا اعتبار کیا ہے۔ عرف عام کا اعتبار نہیں کیا ہے، ''وقال الزيلعي: الفتوى على قول محمد''

سوال (۵): جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے...... الخ

جواب: جو حضرات عرف خاص کو غیر معتبر مانتے ہیں وہ مطلقاً غیر معتبر نہیں مانتے، اس لئے کہ نص شرعی کے مقابلہ میں تو عرف عام بھی غیر معتبر ہے، لہٰذا اختلاف جو عرف خاص میں ہے وہ اس صورت میں کہ نص عام کی عرف خاص کے ذریعہ سے تخصیص کی جائے یا مجتہد کی رائے کے مقابلہ میں اس کو معتبر مانا جائے، نہ کہ نصوص شرعیہ کے مقابلہ میں۔

عرف وعادت کے معتبر ہونے کے لیے چند شرائط ہیں

نمبر (۱) یہ کہ عرف وعادت منصوص قطعیہ اور احکام شرعیہ کے خلاف نہ ہو، جیسے شراب خوری اور سودی کاروبار۔

ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن الهمام: وقد قال في الأشباه: العرف غير معتبر في المنصوص عليه'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۸۰)

''ولأن النص أقوى من العرف والأقوى لا تترك بالأدنى''۔

نمبر دو (۲) عرف غالب کے خلاف متعاقدین نے تصریح نہ کی ہو، مثلاً ہندوستان میں متعاقدین ثمن کے بارے میں یہ تصریح کرے کہ پاکستانی روپیہ دینے ہوں گے، تو اب غالب نقد بلد دینا نہیں ہوگا، بلکہ تصریح کردہ نقد دینا ہوگا۔ ''لأن الصريح يفوق الدلالة'' (ہدایہ ج ۳)۔

نمبر تین (۳) عرف وعادت کا شریعت میں اعتبار اس وقت کیا جائے گا، جبکہ وہ عام اور غالب ہو، جیسا کہ فقہائے فرماتے ہیں:

''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت (الاشباه)۔

اور ''اطراد'' بمعنی عام ہے ''معنى الاطراد أن تكون العادة كلية بمعنى أنها لا تتخلف'' اور غالب بمعنی اکثر ہے، ''أن تكون أكثرية بمعنى أنها لا تتخلف''۔ عرف وعادت مطلقاً اس وقت معتبر ہوگا، جبکہ وہ عام اور غالب ہو، محض چند افراد کے تعامل سے وہ چیز عرف نہیں بن سکتی حتی کہ اس پر عمل کرنے والے اور عمل نہ کرنے والے برابر ہوں تب بھی اس عرف کا اعتبار نہیں۔

نمبر چار (۴): عرف کا اعتبار احکام میں اس وقت ہوگا، جبکہ زمانہ نزول احکام اور عہد صحابہؓ سے لے کر اب تک جاری ہو، اگر نزول احکام کے وقت جو عرف تھا وہ بعد میں بدل جائے تو اسی زمانہ نزول اور صحابہ کے دور کا اعتبار ہوگا اور عرف جدید کا اعتبار نہیں ہوگا۔

''العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارى، فلذا اعتبر العرف في المعاملات ولم يعتبر في التعليق'' (الاشباہ ص ۱۵۸)۔

مثلاً لفظ ''زکوۃ'' کے تو اس میں اس معنیٰ اور مفہوم کی رعایت کی جائے گی جو زمانہ نزول سے لے کر آج تک سمجھا جاتا ہے، اب اگر کہیں یہ عرف ہو جائے کہ زکوۃ سے مراد زکوۃ ناکہ میں ادا کردہ فیس ہے تو اس عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

سوال (۶) عرف کسی عام نص سے متعارض ہو...... الخ

جواب (۲) عرف کے ذریعہ نص کی تردید تو جائز نہیں ہے، ہاں عرف عام کے ذریعہ نص عام کی تخصیص جائز ہے۔

''وإن أمكن رد العرف إلى أصل من الأصول الشرعية بحيث لم يخالف النص من كل وجه، بأن ورد الدليل عامًا والعرف خالفه ببعض أفراده أو كان الدليل قياسًا صلح اعتبار العرف والتخصيص به إن كان العرف عامًا''

(الاثبات بالقرائن ص ١٦٠ وہذا فی رسائل ص ١١٦)۔

سوال (۳) عرف نص خاص سے من کل وجہ مخالف اور ضد ہو تو ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا یا نہیں؟

جواب (۳) اگر عرف من کل الوجہ نص کے مخالف ہو اور دونوں کے درمیان جمع غیر ممکن ہو تو اس صورت میں نص ہی پر عمل کیا جائے گا، عرف کو چھوڑ دیا جائے گا، اگر عرف عام نص عام کے مخالف ہو تو اس صورت میں عرف کے ذریعہ نص کی تخصیص کی جائے گی اور نص اور عرف دونوں پر عمل کیا جائے گا۔

سوال (۴) وہ نصوص جو عرف پر مبنی ہوا اگر عرف بدل جائے تو ان نصوص کا کیا حکم ہوگا؟

جواب (۴) وہ نصوص جو عرف پر مبنی ہوں، جیسا کہ اموال ربویہ میں نص نے مدار مساوات کو کیل اور وزن قرار دیا، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''صاعًا بصاع وزنًا بوزن'' فرمایا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تمر، حنطہ، ملح وغیرہ میں عرف کیل تھا، موجودہ زمانہ میں عرف وزن ہے، تو اس صورت میں طرفین فرماتے ہیں کہ وہی عرف معتبر ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا اور عرف طاری کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے عرف کی تائید نص اور عمل صحابہ سے ہوئی تو یہ بمنزلہ نص ہوا اور نص اقوی من العرف ہے ''لأن النص أقوى من العرف فلا يترك الأقوى بالأدنى''

اور قاعدہ کلیہ ہے کہ عرف قدیم کے مقابلہ میں عرف طاری کا اعتبار نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تبدیلی عرف کی وجہ سے نص کا حکم بدل جائے گا۔

لہٰذا مذکورہ بالا چیزوں میں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرف کیل تھا، اب موجودہ زمانہ میں عرف بدل کر وزن ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان چیزوں کا تبادلہ وزن سے ہوگا نہ کہ کیل سے۔

(۵) عرف اگر قیاس سے متعارض ہو تو عرف پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، صاحب ''ہدایہؒ'' فرماتے ہیں کہ ''العرف قاض على القياس''

سوال (۶) اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو تو اس صورت میں عرف کا الخ

جواب (۶) عرف کا اختلاف احکام شرعیہ ثابتہ بالنص سے ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر عرف کا اختلاف مسائل اجتہادیہ سے ہو جس کی بنیاد اکثر مجتہد کی رائے اور اس زمانہ کے عرف پر ہوتا ہے تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار ہوگا۔

''وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان عرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولًا ... فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله... أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولًا لازم منه المشقة والضرر بالناس ويخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد'' (رسائل ابن عابدین ص ١٢٥)۔

محور چہارم:

عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد:

سوال (۱) عرف کے معتبر ہونے کے قواعد فقہاء نے کیا مقرر کیے ہیں؟

جواب (ا) ......(۱) عرف نص صریح کے خلاف نہ ہو (۲) عرف مسلمانوں کا ہو (۳) متعاقدین نے شرط کی تصریح نہ کی ہو (۴) عرف عام ہو، مطرد غالب ہو، خاص نہ ہو (۵) عرف ابتداء سے انتہا تک قائم و دائم ہو، ورنہ تو طرفین کے نزدیک عرف جدید معتبر نہ ہوگا اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک عرف جدید کا اعتبار ہوگا...... یعنی ''عرف المسلمين العام المطرد الغالب غير مخالف للنص والإجماع، قائم دائم من الابتداء إلى الأخير، غير منقطع عند عدم اشتراط المتعاقدين''۔

اگر عرف ان قواعد کے موافق ہو تو معتبر ہے، ورنہ غیر معتبر ہے۔

محور پنجم:

عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض:

سوال (۱) اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو تو کیا ایسی صورت میں ظاہر روایت کو ترک کر دینا درست ہوگا؟

جواب (۱) اگر ظاہر روایت کا حکم نص صریح سے یا اجماع سے ثابت ہو تو وہ عرف قابل عمل نہیں ہوگا اگر ظاہر روایت کا حکم اجتہاد سے ثابت ہو یا اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہو تو مفتیان کرام موجودہ حالت کو مدنظر رکھتے ہوئے موجودہ عرف پر فتویٰ دیں گے۔

دلائل اور عبارت اوپر گذر چکی ہیں۔

سوال (۲) اگر عرف ایک مکتبہ فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مذہب کے قول کے موافق ہو تو ایسی صورت میں دوسرے مذہب کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟

جواب (۲) اگر عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال مبنی علی العرف کے خلاف ہو، اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجود ہو جو موجودہ عرف وعادت کے مطابق ہو تو تبدیلی عرف اور ضرورت کی بنا پر ایسی رائے کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

مثال (۱) امام صاحبؒ نے گواہوں کی گواہی میں بغیر تزکیہ سری صرف ظاہری عدالت کا اعتبار کیا۔ چونکہ امام صاحب کے زمانہ کے لوگ عامۃً عادل ہوتے تھے، اس لیے تزکیہ سری کی ضرورت نہیں تھی اور صاحبینؒ کے زمانہ میں لوگوں میں فساد پیدا ہوا، اس لیے صاحبینؒ نے تزکیہ سری کو گواہی کے قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا۔ یہ اختلاف صرف تغیر زمانہ کی وجہ سے ہوا، فقط چنانچہ صاحب ''ہدایہ'' فرماتے ہیں:

''ھٰذا اختلاف عصر وزمان والفتوی علی قولھما'' (۳/ ۱۴۱)۔

مثال (۲) عدم جواز الاستئجار علی تعلیم القرآن عند علمائنا الثلث ہے، اور شافعیہ کے نزدیک جواز ہے اور ہمارے متاخرین نے ضرورۃً جواز کا فتویٰ دے دیا۔ اب یہ فتویٰ دینا عدول عن المذہب نہیں ہوگا، بلکہ ضرورۃً فتاویٰ میں تغیر کے قبیل سے ہوگا، کیونکہ ہمارے علماء ثلاثہ بھی اگر موجودہ حالات دیکھتے تو جواز اجرت کا فتویٰ دیتے۔

''وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم؛ لأنه ظهر التوانی فی الأمور الدینیة ففی الامتناع یضیع حفظ القرآن وعلیه الفتوی...'' (ہدایہ ۳/ ۲۸۷)۔

سوال (۳) جن احکام میں اس بات کی واضح علامت موجود ہو کہ گذشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا تھا تو تغیر عرف کی وجہ سے تغیر حکم ہوگا؟

جواب (۳) جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گذشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف ورواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے، اگر موجودہ دور کا عرف بدل گیا ہو تو تغیر عرف وعادت کی بنا پر تغیر حکم بحسب مراتب ہوگا، یعنی اگر ضرورت اشد ہو اور دونوں عرف میں بالکل تضاد ہو تو تغیر حکم واجب ہوگا اور اگر دونوں میں معمولی تغیر کے ساتھ عمل ممکن ہو تو جائز ہوگا اور قدیم فقہاء کی آراء پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ احکام جن کا مدار عادات پر ہے ان عادات کے بدلنے کے باوجود انہی احکام کو جاری کرنا اجماع کے خلاف اور جہالت فی الدین ہے۔

''إن إجراء ہذاہ الأحکام التی مدرکھا العوائد مع تغیر تلك العوائد خلاف الإجماع وجھالة فی الدین، بل كل مافی الشریعة یتبع العوائد یتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة إلی ما تقتضیه العادة المتجددة'' (الاثبات بالفراد: ۱۵۶)۔



شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی [1]

محور اول:

عرف عام وخاص:

عرف وعادت کا دائرہ کس قدر وسیع یا محدود ہے؟ اس لحاظ سے علماء نے عرف کی دو قسمیں کی ہیں:

الف-عرف عام۔ ب-عرف خاص۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ''ثم اعلم أن العرف عام وخاص'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۶)۔

عرف عام کی حقیقت اور اس کا حکم:

''هو ما تعامله عامة أهل البلاد سواء كان قديما أو حديثا'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۵)۔

(عرف عام اس تعامل کو کہتے ہیں جو اکثر ممالک اسلامیہ میں پایا جائے، خواہ وہ قدیم ہو (صحابہ وغیرہم کے دور سے چلا آرہا ہو) یا جدید ہو (جو بعد میں پیدا ہوا ہو))۔

شیخ محمد ابوزہرہؒ لکھتے ہیں:

''إن العام هو العرف الذي يسود في كل الأمصار من غير نظر إلى القرون الغابرة'' (أصول الفقه ۱/ ۲۷۳)۔

(عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جس کی سیادت اور حکمرانی قرون سابقہ سے قطع نظر کرتے ہوئے تمام اسلامی شہروں اور ملکوں میں پائی جائے)۔

(فائدہ) عند الاطلاق جب عرف بولا جاتا ہے تو اس سے یہی عرف عام مراد ہوتا ہے۔

''وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام'' (توضیح تلویح: ۱۸۳)۔

حکم: عرف کا حکم اہل عرف پر ثابت ہوتا ہے، خواہ عرف عام مراد ہو، یا خاص، عرف عام کا حکم تمام اہل بلاد پر ثابت ہوگا اور جو عرف کسی خاص ملک یا شہر یا طبقہ سے تعلق رکھے گا اس کا حکم انہیں حدود میں محدود رہے گا (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲)۔

عرف عام سے قیاس کا ترک اور حدیث کے اندر تخصیص ہوسکتی ہے (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۴)۔

عرف عام سے نص کا ترک لازم آئے تو ہرگز معتبر نہیں (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۸)۔

عرف خاص کی حقیقت اور اس کا حکم:

''العرف الخاص هو العرف الذي يسود في بلد من البلدان أو أقليم من الأقاليم كعرف التجار أو عرف الزراع ونحو ذلك'' (أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهره: ۲۷۳)۔

عرف خاص سے مراد وہ تعامل ہے جس کی حکمرانی خاص شہر یا کسی خاص ملک یا لوگوں کے کسی خاص گروہ اور طبقہ میں ہو، مثلاً تاجروں کا عرف، کا

---

[1] مدرس جامعہ مظہر العلوم بنارس۔

شتکاروں کا عرف۔

حکم: اس سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے، یعنی وہ حکم اسی عرف کی حدود تک محدود رہتا ہے، بشرطیکہ نص کا ترک اور اس کے اندر تخصیص لازم نہ آئے۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۴۸)۔

عرف صحیح وعرف فاسد:

وہ علماء کرام جو عرف کو ضمنی واستنباطی اصولوں میں سے ایک اہم اصل کی حیثیت سے مانتے ہیں وہ اس کے ساتھ اس بات کی بھی صراحت کرتے ہیں کہ عرف وہیں حجت بن سکتا ہے جہاں کتاب یا سنت سے کوئی دلیل موجود نہ ہو، اگر کوئی حکم کتاب یا سنت کے خلاف ہو، جیسے شراب نوشی اور سود خوری کا عرف تو ایسا عرف مردود ہے، انہیں اہل عرف کے منہ پر مار دیا جائے گا؟ اس لئے کہ ایسے عرف کا اعتبار نصوص قطعیہ کے اہمال، ہوائے نفس کی اتباع اور شرائع کے ابطال کو مستلزم ہے، شرائع کی آمد مفاسد کی تقریر اور ان کے استحکام کے لئے ہرگز نہیں ہوئی ہے، بلکہ ان کی مقاومت اور قلع قمع کرنے کے لئے ہوئی ہے، اسی بنیاد پر علماء نے عرف کی دو قسمیں کی ہیں:

(الف) عرف فاسد (ب) عرف صحیح

عرف فاسد کی حقیقت:

''هو الذي يخالف نصًا قطعيًا فإن هذا يرد'' (نص قطعی کے مخالف عرف کو عرف فاسد کہتے ہیں ایسا عرف مردود ہے)۔

عرف صحیح کی حقیقت:

''فإنه يؤخذ به ويعتبر الأخذ به أخذا بأصل من أصول الشرع'' (أصول الفقه للشيخ محمد ابو زهره: ۲۷۳)۔

عرف صحیح اس عرف کو کہتے ہیں جس کو لینا اور اس پر عمل کرنا حقیقت میں اصول شرع میں سے کسی اصول پر عمل کرنا ہو۔ ایسا عرف مقبول ہے۔

محور دوم:

۱-عرف وعادت کتاب وسنت، اور صحابہؓ وتابعین کے آثار کی روشنی میں:

شیخ محمد ابو زہرہؒ اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں لکھتے ہیں:-

''هذا أصل أخذ به الحنفية والمالكية في غير موضع النص، وهو يعد أصلا من أصول الفقه، وقد أخذ من قوله ﷺ: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن''، ''فإن ذلك الأثر يدل بعبارته ومرماه على أن الأمر الذي يجري عرف المسلمين على اعتباره من الأمر الحسنة يكون عند الله أمرا حسنا، وإن مخالفة العرف الذي يعده الناس حسنا يكون فيه حرج وضيق، ولقد قال الله تعالى: ''وما جعل عليكم في الدين من حرج'' (أصول الفقه: ۲۷۳)۔

(عرف اصول استنباطیہ میں سے ایک اصل ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ نے غیر موضوع نص میں اسے اپنایا ہے۔ عرف کا شمار اصول فقہ کے اندر ایک اصل کی حیثیت سے ہوتا ہے اور اس اصل کا ماخذ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے تعامل میں مستحسن ہو تو وہ اللہ کے نزدیک بھی مستحسن ہے (یعنی اس کی دلیل ہے) یہ حدیث اپنی عبارت سے اس امر پر دال ہے کہ جو چیز عرف مسلمین میں امور حسنہ میں سے سمجھی جاتی رہی ہے وہ عند اللہ بھی امر حسن ہوگی اور جس عرف کو مسلمان حسن سمجھتے رہے ہیں اس کی مخالفت میں سراسر حرج اور تنگی ہوگی، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس نے تم پر دین کے احکام میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث وفقہ دونوں کے اندر مسلم امام ہیں اپنی کتاب ''صحیح بخاری'' کے اندر عرف وعادت کے بارے میں ایک مستقل باب ہی قائم فرمادیا ہے، جس سے عرف وعادت کا شرع میں کیا مقام ہے؟ خوب خوب اندازہ ہوتا ہے، ملاحظہ فرمائیے: باب قائم فرماتے ہیں:

''باب من أجرى أمر الأمصار على مايتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم على

نیاتھم ومذاھبھم المشھورۃ''۔

(خرید وفروخت اور اجارہ میں ہر ایک کے دستور اور عرف وعادت کے موافق حکم دیا جائے گا اسی طرح ناپ اور تول اور دوسرے کاموں میں ان کی نیت اور رسم ورواج کے موافق حکم دیا جائے گا)۔

علامہ عینی "مایتعارفون" کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے مراد لوگوں کا وہ طریقہ ہے جو ان کے مقاصد اور عادات مشہورہ کے مطابق ثابت ہو۔

نیز فرماتے ہیں:

دلیل: سب سے پہلے انہوں نے اپنی عادت کے مطابق ایک تعلیق ذکر فرمائی ہے جس کے اندر انہوں نے حضرت قاضی شریح کا قول نقل فرمایا ہے جو درج ذیل ہے۔

"قال شریح للغزالین: سنتکم بینکم"، قاضی شریح نے سوت بیچنے والوں سے کہا کہ جیسے تم لوگوں کا رواج ہے اسی کے موافق حکم دیا جائے گا۔ علامہ عینی نے "عمدۃ القاری" کے اندر اس تعلیق کو سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے موصولا نقل کیا ہے۔ اس سے عبارت کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ محمد بن سیرین نقل کرتے ہیں کہ سوت بیچنے والوں میں سے کچھ لوگ حضرت قاضی شریح کے پاس مقدمہ لیکر گئے اور کہنے لگے کہ سوت کی بیع کے سلسلہ میں ہمارے یہاں کا عرف ورواج اس طرح اور اس طرح ہے تو قاضی صاحب نے فرمایا: جیسے تم لوگوں کا رواج ہے، اسی کے موافق حکم دیا جائے گا۔

دلیل: "وقال عبد الوھاب عن أیوب عن محمد: لا بأس العشرۃ بأحد عشر ویأخذ للنفقۃ ربحا"۔

(اور عبد الوہاب نے ایوب سے روایت کی انہوں نے محمد بن سیرین سے انہوں نے فرمایا کہ دس کا مال گیارہ پر بیچنے میں کوئی قباحت نہیں اور جو خرچہ خرچہ پڑا ہے اس پر بھی یہی نفع لے)۔

مطلب: یعنی جس ملک میں یہ رواج ہو کہ جس سامان کی خرید دس روپیہ ہوگی یا جس پر دس روپیہ پرنٹ ہوگا اس پر ایک روپیہ نفع لیکر بیچا جاتا ہو تو اس کو بر بناء عرف دیار بدون بھاؤ تاؤ خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔

دلیل۳: "وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لھند: خذی ما یکفیك وولدك بالمعروف"۔

(اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہندہ (حضرت ابوسفیان کی بیوی رضی اللہ عنہا) سے فرمایا کہ تو اپنا اور اپنے بچوں کا خرچ دستور اور عرف کے مطابق (ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے مال میں سے) نکال لے)۔

علامہ عینی فرماتے ہیں:

بالمعروف سے مراد لوگوں کے عادات ہیں۔ اور آپ کا یہ ارشاد اس بات پر دلیل ہے کہ عرف عمل جاری کا نام ہے اور فرمایا ابن بطال نے کہ عرف فقہاء کے نزدیک امر معمول بہ ہے اور وہ شریعت بمنزلہ شرط لازم کے ہے۔ انتہی۔

دلیل: "وقال اللہ تعالی: من کان فقیرا فلیأکل بالمعروف" (سورہ نساء:٦)۔

(اور اللہ تعالی نے (سورہ نساء میں) فرمایا جو محتاج ہو وہ دستور اور عرف کے موافق (یتیم کے مال میں سے) کھائے)۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس آیت کا تعلق ترجمۃ الباب سے ہے، اس لئے اگر بخاریؒ اس کو صدر باب میں ذکر فرماتے تو زیادہ مناسب تھا اس کے بعد لکھتے ہیں کہ "والمراد منه فی الترجمة حوالة والی الیتیم فی أکله من ماله علی العرف"۔

اس آیت کو ترجمۃ الباب میں لاکر یہ ثابت کرنا ہے کہ دیکھئے بصورت احتیاج یتیم کے مال میں والی یتیم کے کھانے کو، یعنی اس کی مقدار کو عرف پر محمول کیا گیا ہے۔

فائدہ: لہٰذا اس آیت سے ان تمام معاملات میں جن کے بارے میں شارع کی طرف سے کسی طرح کی کوئی تنقیص وصراحت نہ ہو عرف کا سند اور حجت ہونا معلوم ہوا۔

دلیل: ''واکتری الحسن من عبد اللہ بن مرداس حمارًا، فقال: بکم؟ قال: بدانقین، فرکبہ. ثم جاء مرۃ أخری فقال: الحمار الحمار، فرکبہ ولم یشارطہ فبعث إلیہ بنصف درھم''۔

(اور امام حسن بصریؒ نے عبداللہ بن مرداس سے ایک گدھا کرایہ پر لیا پوچھا کیا لے گا؟ اس نے کہا: دو دانق خیر وہ اس پر سوار ہوئے پھر دوسری بار آئے اور کہنے لگے گدھا گدھا اور اس سے کرایہ نہیں طے کیا بعد میں اس کے پاس دو دانق حسب سابق کرایہ کا اور ایک دانق اپنی خوشی سے مزید ملا کر نصف درہم بھیج دیئے۔

فائدہ:......تین دانق برابر نصف درہم کے ہوتا ہے۔

وجہ دلالت: دیکھئے حضرت حسن بصریؒ نے پہلی دفعہ کے کرایہ پر اعتماد کرتے ہوئے دوسری دفعہ کرایہ دریافت نہیں فرمایا اور کچھ طے نہیں فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کے معاملات میں عرف اور عادت سابقہ پر اعتماد کرنا جائز ہے۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

''وقد جری العرف أن شخصًا إذا اکتری حمارًا أو فرسا جملا للرکوب إلی موضع معین بأجرۃ معینۃ، ثم فی مرۃ ثانیۃ إذا أراد رکوب حمار ھذا علی العادۃ لا یشارطہ الأجرۃ لاستغنائہ عن ذلك باعتبار العرف المعھود بینھما''۔

(عرف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی متعین مقام تک جانے کے لئے معین اجرت پر کوئی گدھا، گھوڑا یا اونٹ کرایہ پر لے اور پھر دوبارہ اسے کرایہ پر لینے کی ضرورت پڑے تو وہ اجرت طے نہیں کرتا۔ اس لئے کہ جو تعامل ان دونوں کے مابین پہلے سے معہود ہے اس نے اجرت طے کرنے سے بے نیاز کر دیا)۔

دلیل: ''عن أنس بن مالك قال: حجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبو طیبۃ فأمر لہ رسول اللہ ﷺ بصاع من تمر وأمر أھلہ أن یخففوا عنہ من خراجہ''۔

(حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ابوطیبہ نے آنحضرت ﷺ کو پچھنی لگائی آپ نے ایک صاع کھجور اس کو دینے کا حکم فرمایا اور اس کے مالکوں سے کہا کہ اس کا محصول کچھ کم کر دو)۔

وجہ دلالت:......آنحضرت ﷺ نے عرف پر اعتماد کرتے ہوئے حجام مذکور سے کوئی اجرت طے نہیں فرمائی، اس لئے کہ اس طرح کے معاملہ میں عموماً عرف ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

دلیل: ''عن عائشۃ رضی اللہ عنھا قالت ھند أم معاویۃ لرسول اللہ ﷺ: أن أبا سفیان رجل شحیح فھل علی جناح أن آخذ من مالہ سرا قال: خذی أنت وبنوك ما یکفیك بالمعروف''۔

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ ہند نے جو حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی ماں تھیں آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ ابو سفیان بڑے بخیل آدمی ہیں اگر میں ان کا کچھ روپیہ چپکے سے لے لیا کروں تو مجھ پر گناہ تو نہ ہوگا آپ نے فرمایا تو اتنا عرف ودستور کے موافق لے سکتی ہے جو تجھ کو اور تیرے بیٹوں کو کافی ہو)۔

وجہ دلالت:......آنحضرت ﷺ نے نفقہ کی مقدار کو جس کے بارے میں کوئی تحدید شرعی نہیں عرف وعادت پر محمول فرمایا ہے۔

دلیل: ''حدثنی إسحاق قال حدثنا ابن نمیر: قال أخبرنا ھشام وحدثنی محمد قال: سمعت عثمان بن فرقد، قال: سمعت ھشام بن عروۃ یحدث عن أبیہ أنہ سمع عائشۃ تقول: ومن کن غنیًا فلیستعفف، ومن کان فقیرًا فلیأکل بالمعروف، أنزلت فی والی الیتیم الذی یقیم علیہ، ویصلح فی مالہ أن کان فقیرا أکل منہ بالمعروف''۔

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی تھیں کہ سورہ نساء کی یہ آیت ''جو مالدار ہو وہ بچا رہے اور جو محتاج ہو وہ دستور کے موافق کھائے'' یتیم کے والی کے باب میں اتری ہے اور جو اس کی خبر لیتا ہے اور اس کی جائیداد سنوارتا ہے، اگر وہ محتاج ہو تو دستور اور عرف کے موافق اس میں سے کھائے (عمدۃ القاری: ۱۶۱/ ۱۲)۔

امام بخاریؒ ایک اور باب عرف ہی سے متعلق قائم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''باب إذا وكل رجل أن يعطي شيئا ولم يبين كم يعطي ؟ فأعطى على ما يتعارفه الناس''۔

اسی باب کے تحت علامہ عینی لکھتے ہیں:

''إن المتعارف بين الناس مثل النص عليه، وعن هذا قال ابن بطال: والمأمور بالصدقة إذا أعطى ما يتعارفه الناس جاز ونفذ، فإن أعطى أكثر مما يتعارفه الناس يتوقف ذلك وإلا رجع عليه بمقدار ذلك، والدليل على ذلك أنه لو أمره أن يعطي فلانا قفيزا فأعطاه قفيزين ضمن الزيادة بالإجماع''۔

(جو چیز لوگوں کے درمیان متعارف ہوتی ہے اس کا حال اس چیز کا سا ہوتا ہے جس کے بارے میں صراحت موجود ہو، اسی بنیاد پر ابن بطال فرماتے ہیں کہ مامور بالصدقہ اگر عرف کے مطابق دے تو جائز ونافذ، لیکن اگر عادت سے زائد دے تو زائد صاحب مال کی رضا پر موقوف رہے گا، اگر اس نے اجازت دیدی تو خیر۔ ورنہ مامور بالصدقہ سے اتنی مقدار وصول کی جائے گی اور یہ جو کہا کہ عرف کی حیثیت بمنزلہ امر صریح کے ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مامور بالصدقہ کو حکم ہوتا کہ فقیز دیدو اور وہ دو قفیز دیدیتا تو بالاجماع ضامن ہوگا) (عمدۃ القاری ۱۲/ ۱۳۹)۔

فائدہ: انہیں مذکورہ دلائل کی روشنی میں امام سرخسی نے ''مبسوط'' میں لکھدیا ہے:

''الثابت بالعرف كالثابت بالنص'' (عرف سے ثابت شدہ حکم نص سے ثابت حکم کی طرح ہوتا ہے)۔ اور خود ہی اس کا مطلب بھی بیان فرمادیا:

''ولعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بدليل يعتمد عليه كالنص حيث لا نص''۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں نص نہ ہو وہاں عرف سے ثابت شدہ حکم نص کی طرح دلیل معتمد علیہ سے ثابت شدہ حکم کے مانند ہوگا۔

(اصول الفقہ للشیخ محمد ابوزہرہ: ۲۷۳)۔

۲-عرف لفظی اور عملی کا احکام شرعیہ میں معتبر ہونا:

ہم عرف لفظی وعملی کی حقیقت کے بیان میں اس موضوع پر قدرے روشنی ڈال چکے ہیں، لیکن اس موضوع کی اہمیت کے پیش نظر یہاں کچھ قواعد فقہیہ اور فقہاء کی تصریحات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں، تاکہ ان سے عرف لفظی وعملی کا احکام شرعیہ میں معتبر ہونا خوب ذہن نشیں ہوجائے۔

صاحب ''درمختار، النہر'' کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

''العرف العملي مخصص عندنا كالعرف القولي'' (ردالمحتار ۲/ ۱۲۴)۔

(عرف عملی مخصص ہونے میں ہمارے نزدیک عرف قولی کی طرح ہے)۔ علامہ شامی اپنے رسالہ ''رفع الانتقاض ودفع الاعتراض'' میں لکھتے ہیں:

''إن المراد بالعرف ما يشمل العرف الفعلي والعرف القولي وإن كلا منهما تترك به الحقيقة اللغوية''

(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۰۴)۔

فقہاء جب عرف کے معتبر ہونے کی بات کہتے ہیں تو اس سے عرف قولی اور عرف فعلی دونوں مراد ہوتے ہیں، اس لئے کہ دونوں ہی کی وجہ سے حقیقت لغویہ ترک کردی جاتی ہے۔

علامہ شامی فقہاء کے قول ''الایمان مبنیة علی العرف'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''إن قاعدة بناء الأيمان على العرف معناها أن المعتبر هو المعنى المقصود في العرف من اللفظ المسمى، وإن كان في اللغة أو في الشرع أعم من المعنى المتعارف''۔

فقہا کے یہاں یہ جو قاعدہ ہے کہ ایمان کی بناء عرف پر ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قسم کھانے والے کے الفاظ سے وہی معنی لئے جائیں گے جن کا لفظ مسمی سے عرف میں قصد کیا جاتا ہے، خواہ اس لفظ کے اندر لغت اور شرع میں بہ نسبت معنی عرفی کے عموم ہی کیوں نہ ہو۔

مزید لکھتے ہیں: ''إن العرف يصلح مخصصا لعموم اللفظ فصارت العبرة للعرف لا لعموم اللفظ''

عرف سے لفظ کے عموم میں تخصیص ہوسکتی ہے، پس اعتبار عرف کا ہوگا، نہ کہ عموم لفظ کا (ردالمحتار ۳/۱۰۰)۔

الحاصل ہر شخص سے اس کی مراد ہی کے مطابق معاملہ ہوگا۔ الفاظ عرفیہ کا درجہ حقائق اصطلاحیہ کا ہے ان کی وجہ سے اصل معنی مجاز لغوی کی طرح ہوجاتا ہے۔

علامہ شامی اپنے ''رسالہ رفع الانتقاض ودفع الاعتراض'' میں لکھتے ہیں:

''فالعرف له اعتبار فی الکلام؛ لأنه السابق إلی الإفهام''۔

کلام میں عرف کا اعتبار ہے، اس لئے کہ لوگوں کا ذہن پہلے اس معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

عرف لفظی وعملی کی چند مثالیں:

(۱) ''فیما إذا حلف لا یأکل رأسا وهو رأس الغنم والبقر عند أبي حنیفة، لأنه المتعارف فی زمانه وبرأس الغنم خاصة عندهما؛ لأنه المتعارف فی زمانهما ولایحنث برأس العصفور ونحوه''۔

(کسی نے یہ قسم کھائی کہ سر نہیں کھائے گا تو سر سے مراد امام اعظم کے نزدیک بکری اور گائے کا سر ہوگا، اس لئے کہ ان کے زمانہ کے عرف میں سر بولنے سے لوگوں کا ذہن اسی کی طرف جاتا تھا اور صاحبین کے نزدیک صرف بکری کا سر لیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے زمانہ کا عرف یہی تھا اور بالاتفاق گوریا وغیرہ کا سر کھانے سے آدمی حانث نہیں ہوگا)۔

(۲) ''منها لو قال لآخر: طلق أمرأتي إن کنت رجلا لایکون توکیلا بقرینة آخر الکلام المستعمل عرفا فی التوبیخ والتعجیز''

اگر کوئی کسی سے کہے کہ اگر بڑے مرد ہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو تو اس کلام کو توکیل پر محمول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ آخر کلام میں (ان کنت رجلا) اس سے مانع ہے، اس لئے کہ وہ عرف میں توبیخ اور تعجیز کے موقع پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح کی اور بھی مثالیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

محور سوم:

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

یہ شرطیں حسب ذیل ہیں:

۱- یہ کہ عرف منصوص علیہ کے مخالف نہ ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: ''إن العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه؛ لأنه یلزم إبطال النص'' (جس چیز کے بارے میں نص موجود ہو اس کے خلاف عرف قطعا معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں نص کا ابطال لازم آئے گا) (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۲۸)۔

شیخ محمد ابوزہرہ اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں لکھتے ہیں:

''إن العلماء الذین یقرون إن العرف أصل من أصول الاستنباط یقرون أنه دلیل حیث لایوجد نص من کتاب أو سنة'' (اصول الفقه: ۲۷۳)۔

جو علماء عرف کو اصول فقہ کے ضمنی اور استنباطی اصولوں میں سے ایک اصل مانتے ہیں وہ اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ جہاں کتاب یا سنت سے کوئی نص موجود نہ ہو عرف وہیں دلیل بن سکتا ہے۔

۲- یہ کہ وہ عرف وعادت اپنے اہل میں اتنا شائع اور مشہور ہو کہ اسے ہر فرد جانتا اور پہچانتا ہو۔ عادت عامہ کی صورت میں مسلمانوں کے تمام دیار میں اور عادت خاصہ کی صورت میں بعض دیار میں اتنا مشہور اور عام ہونا شرط ہے کہ عوام وخواص سب اس کو جانتے ہوں۔ علامہ شامی ''نشر العرف'' کے اندر ''قنیہ'' کے حوالہ

سے لکھتے ہیں: صاحب ''قنیہ'' اہل بخاری کے بعض تعارف پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''کیف وإن هذا شيئ لم يعرفه عامتهم، بل تعرفه خواصهم، فلا يثبت التعارف بهذا القدر، قال: وهو الصواب'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۸)۔

(بھلا اسے عرف خاص کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، جبکہ حال یہ ہے کہ اسے عوام جانتے ہی نہیں، بلکہ یہ صرف خواص کے اندر ہی معروف ہے اور اتنی معروفیت سے تعارف کا ثبوت نہیں ہوتا، یہی بات صحیح اور صواب ہے)۔

علامہ اپنے اسی رسالہ میں لکھتے ہیں:

''اعلم أن كلا من العرف العام والخاص إنما يعتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم''

(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۴)۔

واضح ہو کہ عرف خواہ عام ہو یا خاص اسی وقت معتبر ہوگا جب اپنے اہل میں اتنا عام اور مشہور ہو کہ خواص وعوام سب جانتے ہوں)۔

اسی کو صاحب ''اشباہ'' اپنے ان الفاظ میں ارشاد فرماتے ہیں:

''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت''۔

(عادت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب وہ کلی ہو، یعنی مسلسل تمام معاملات میں پائی جائے یا اکثری ہو، یعنی زیادہ تر اسی پر عمل ہوتا ہو)۔

۳- یہ کہ وہ عرف مشترک نہ ہو کہ اس پر عمل کرنے والے اور عمل نہ کرنے والے دونوں برابر ہوں (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۴)۔

۴- یہ کہ معاملہ میں اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ اگر معاملہ میں عرف کے خلاف کسی بات کی صراحت موجود ہوگی تو عرف کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

امام سرخسی کی شرح ''السیر الکبیر'' میں ہے:

''العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه'' (شرح السير الكبير للامام السرخسي ۲/ ۲۵ بحواله القواعد الفقهية'' مفتي سيد عميم الاحسان مجددي: ۴)۔

۵- یہ کہ عرف نص کے ورود ونزول، نیز نفاذ حکم سے سابق یا مقارن ہو متاخر وحادث نہ ہو۔

علامہ ابن نجیم الاشباہ والنظائر میں تحریر فرماتے ہیں۔

''العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطاري'' (الاشباہ مع شرح الحموی: ۱۳۲)۔

وہ عرف جس پر مطلق الفاظ محمول کئے جاتے ہیں اسے مقارن یا سابق ہونا چاہئے حادث اور متاخر نہیں ہونا چاہئے، اسی لئے فقہاء نے صاف کہہ دیا ہے کہ نفاذ حکم کے بعد جو عرف پیدا ہوا ہے اس کا حکم سابق کی تقیید وتخصیص میں ذرا بھی اعتبار نہ ہوگا۔(انتہی)

عرف کا ادلہ شرعیہ سے متعارض ہونا:

اس کی متعدد صورتیں ہیں:

عرف کسی عام نص سے متعارض ہو:

۱- یہ کہ نص عام ہو اور عرف اس کی من کل الوجوہ مخالفت نہ کرتا ہو، بلکہ صرف اس کے بعض افراد میں مخالفت کرتا ہو، یعنی نص کا حکم تو عام ہو، مگر اس میں عرف کی بعض صورتیں بھی داخل ہوں کہ اگر عرف پر عمل کیا جائے تو نص کی تخصیص کی نوبت آتی ہو تو ایسی صورت میں نص کے اندر تخصیص کرلی جائے گی بشرطیکہ

عرف عام ہو۔

علامہ شامیؒ "نشر العرف" میں لکھتے ہیں:

"وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياسا. فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرعن التحرير ويترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع"۔

اور اگر عرف دلیل شرعی کی من کل الوجوہ مخالفت نہ کرتا ہو، بایں طور کہ دلیل تو عام ہو اور اس کی مخالفت کر رہا ہو صرف اس کے بعض افراد میں، یا عرف جس دلیل کی مخالفت کرتا ہو وہ قیاس ہو تو ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا بشرطیکہ وہ عام ہو، اس لئے کہ عرف عام مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ "التحریر" کے حوالہ سے سابق میں گذر چکا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس متروک ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء نے مسئلہ استصناع میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

مزید لکھتے ہیں:

"وتخصيص النص بالتعامل جائز، ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده وأنه منهي عنه" انتهى (مجموعه رسائل ابن عابدين ۲/۱۱۶)۔

نص کے اندر تعامل کی بناء پر تخصیص جائز ہے دیکھئے اسی بناء پر ہم لوگ استصناع (آرڈر دیکر سامان تیار کروانا) کے جواز کے قائل ہیں، حالانکہ استصناع میں غیر موجود سامان کی بیع ہوتی ہے جو ناجائز ہے۔

عرف نص خاص سے متعارض ہو:

۲- یہ کہ عرف نص خاص سے متعارض ہو، یعنی خاص طور پر وہ نص اسی عرف اور اس کے متعلقات سے متعلق ہو، یعنی خاص طور پر وہ نص اسی عرف اور اس کے متعلقات سے متعلق ہو نص متقاضی ہو ترک شی کی، اور عرف اس کے برخلاف فعل شی پر ہو یہاں تک کہ ایک کی رعائیت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں عرف ہرگز معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ عرف منصوص علیہ کے اندر کبھی بھی معتبر نہیں ہوتا، لہذا عرف کو چھوڑ کر نص کی اتباع واجب ہے، ورنہ نص کا ابطال لازم آئے گا، جیسے زمانہ جاہلیت میں بیع منابذہ ملامسہ، نکاح شغار وغیرہ کا رواج تھا اور خاص طور پر انہیں سے ممانعت کے بارے میں نصوص وارد ہوئیں۔

علامہ شامیؒ "نشر العرف" میں لکھتے ہیں:

"فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص فلاشك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرط الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا" (مجموعه رسائل ابن عابدين ۲/۱۱۶)۔

تو اس کے خلاف عرف کو کب برداشت کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح اپنے رسالہ "العقود الدریہ" کے اندر لکھتے ہیں:

اگر نص کسی چیز کی حرمت یا کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہو اور پھر لوگوں میں ورود نص کے خلاف تعامل اور رواج چل پڑے تو ہم یہی کہیں گے کہ عرف حکم نص کراہت یا تحریم کو نہیں بدل سکتا اور متعارف چیز کو مباح نہیں کرسکتا، اس لئے کہ امر منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا عرف کو چھوڑ کر نص کی پیروی واجب ہوگی، ورنہ ابطال نص لازم آئے گا جو خود باطل ہے (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۲۷)۔

عرف قیاس سے متعارض ہو:

۳- یہ کہ عرف قیاس سے متصادم ہو تو ایسی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، جیسے شرکت مفاوضہ کہ از روئے قیاس ناجائز ہے، لیکن چونکہ بلانکیر اس پر لوگوں کا تعامل رہا ہے، اس لئے عرف کو ترجیح ہوگی اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

ہدایہ میں ہے:

''وهذه الشركة جائزة عندنا، وفي القياس لا تجوز، وكذا الناس يعاملونها من غير نكير، وبه يترك القياس''۔

صاحب ''فتح القدیر'' تعامل کی وجہ سے قیاس کے متروک ہونے کی وجہ سے یہ لکھتے ہیں:

''لأن التعامل كالإجماع'' (فتح القدیر ۵/۷) (تعامل بمنزلہ اجماع کے ہوتا ہے)۔

عرف شریعت کے قواعد عامہ سے متصادم ہو۔

۴- یہ کہ عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو، یعنی عرف کی وجہ سے حرج اور تنگی لازم آتی ہو اور عسر و مشقت کا تحقق ہوتا ہو تو شریعت کے قواعد عامہ کو ترجیح حاصل ہوگی اور عرف متروک ہوگا، اس لئے کہ جب ہر بات کے اندر شریعت کے قواعد خاصہ (نصوص خاصہ) پر ان قواعد عامہ کو ترجیح اور تفوق حاصل ہے تو عرف پر تو بدرجہ اولی ترجیح حاصل ہوگی۔

نصوص عرفیہ پر تبدیلی عرف کا اثر:

بعض نصوص ایسی ہیں جو عرف وعادت پر مبنی ہیں گو ایسی نصوص عرفیہ کی تعیین ایک نازک کام ہے، لیکن اہل علم نے ایسے نصوص کے پائے جانے کا اعتراف کیا ہے، مثلاً شراح لکھتے ہیں کہ گیہوں، جو، نمک، کھجور یہ چیزیں ہمیشہ کیلی رہیں گی، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے کیلی ہونے کی تنصیص فرمادی ہے، لہذا اس کے اندر تا قیامت کوئی تبدیلی قبول نہیں کی جاسکتی، ان چیزوں کی خرید وفروخت، لین دین میں ہمیشہ کیل ہی کے اعتبار سے مساوات شرط رہے گی بدون کیل صرف وزنی مساوات کی طرف ذرا بھی التفات نہیں کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی شخص گیہوں کی بیع گیہوں سے کیل کو چھوڑ کر وزناً کرے گا تو اس کی بیع ناجائز ہوگی۔

حاصل کلام یہ کہ ان نصوص عرفیہ پر تبدیلی عرف کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا وہ تا قیامت اپنی حالت پر باقی رہیں گی، یہی مذہب ہے جمہور ائمہ مجتہدین اور فقہائے امصار کا اور یہی راجح بھی ہے اس کے برخلاف ایک دوسرا مذہب بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ نص کی علت عرف وعادت ہے، یعنی شارع کا گیہوں، جو، کھجور، نمک کے مکیل ہونے اور سونے چاندی کے موزون ہونے کی تنصیص فرمانا اس بناء پر تھا کہ یہ چیزیں اس دور میں اسی طرح تھیں پس اس وقت ان اشیاء کے مکیل اور موزون ہونے کی تنصیص عرف وعادت کی بناء پر تھی اگر اس زمانہ میں عادت اس کے برخلاف رہی ہوتی مثلاً گیہوں وزنی رہا ہوتا اور سونا چاندی کیلی تو آپ اسی عادت ہی کے مطابق تنصیص فرماتے، لہذا جب نص کی بناء عادت پر ٹھہری تو ان اشیاء کے کیل اور وزنی ہونے میں ہمیشہ عادت ہی کو ملحوظ اور پیش نظر رکھا جائے گا (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۸)۔

ناقص رائے:

اس مسئلہ میں یہ حقیر جمہور ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مذہب کو اپنانا احوط سمجھتا ہے اور ان نصوص کو نصوص عرفیہ کے بجائے نصوص تقریریہ سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب سمجھتا ہے اور یوں عرض کرتا ہے کہ ان نصوص کی علت مجرد عرف وعادت نہیں، بلکہ وہ عرف وعادت ہے جس کی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر فرمائی ہے۔

لہذا ان نصوص عرفیہ تقریریہ پر تبدیلی عرف کا کائی اثر مرتب نہ ہوگا۔

محور چہارم:

عرف وعادت سے متعلق چند فقہی قواعد اور ان کی مختصر تشریح:

۱- ''العرف غير معتبر في المنصوص عليه''۔

(جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں عرف معتبر نہیں ہوگا)۔

۲- ''النص أقوى من العرف'' (نص کا درجہ قوت میں عرف سے بڑھا ہوا ہے)۔

۳- ''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (مجموعه رسائل ابن عابدين ۲/ ۱۱۶)

(عادت کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب وہ کلی ہو یا اکثری ہو)۔

ان کے علاوہ بہت سے قواعد ہیں جو قواعد احکام کی کتابوں میں مذکور ہیں، وہاں دیکھا جاسکتا ہے۔

محور پنجم:

عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض:

اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تفصیلات ہیں:

۱- اگر عرف ''ظاہر روایت'' کے خلاف ہو تو دیکھنا ہوگا کہ ظاہر روایت کی کیا حیثیت ہے؟ وہ کتاب وسنت اور اجماع امت کی صریح نصوص پر مبنی ہے؟ یا اجتہاد ورائے پر، پہلی صورت میں عرف پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں، خواہ عرف کی موافقت میں مذہب کا کوئی ضعیف قول ہو یا قوی اور دوسری صورت میں اختلاف زبان کی بنا پر تبدل عرف کے سبب، نیز ضرورت یا فساد اہل زمان کے تحقق کی بنیاد پر عرف کی وجہ سے ظاہر الروایۃ کو چھوڑا جاسکتا ہے اور اس کی فقہ میں بکثرت مثالیں ملتی ہیں۔ پہلی صورت کے بارے میں علامہ شامی اپنے رسالہ ''شفاء العلیل'' کے اندر لکھتے ہیں:

علامہ قاسم فرماتے ہیں کہ مرجوح اور ضعیف قول پر فیصلہ اور فتوی دینا جہالت اور خرق اجماع ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ضعیف قول کی بناء پر عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، عرف کا اعتبار تو اس صورت میں جائز ہے، جبکہ نص اور قول صحیح کی مخالفت نہ ہو (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۸۹)۔

اور اپنے رسالہ ''نشر العرف'' میں لکھتے ہیں:

''فكيف يعمل بالعرف المخالف لظاهر الرواية، فإن ظاهر الرواية قد يكون مبنيا على صريح النص من الكتاب أو السنة أو الاجماع لا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن الهمام، وقد قال في الأشباه: العرف غير معتبر في المنصوص عليه، قال في الظهيرية من الصلوٰة، وكان محمد بن الفضل يقول: السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الإبداء عن ذلك الموضع عند الاتزار، وفي النزع عن العادة الظاهرة نوع حرج، وهذا ضعيف وبعيد؛ لأن التعامل بخلاف النص لا يعتبر''۔

بھلا اس عرف پر جو ظاہر روایت کے خلاف ہو کیسے عمل جائز ہوسکتا ہے؟ اس لئے کہ ظاہر روایت کبھی کتاب یا سنت یا اجماع کی صریح نص پر مبنی ہوتی ہے، ایسی صورت میں اس کی مخالفت نص کی مخالفت ہوگی، اسی لئے قاعدہ ہے کہ جو عرف مخالف نص ہو اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف کبھی باطل پر بھی ہوتا ہے، جبکہ نص کے اندر اس کا کوئی احتمال ہی نہیں۔ علامہ ابن ہمام نے اسی طرح قاعدہ بیان فرمایا ہے اور اشباہ میں ہے کہ منصوص علیہ کے اندر عرف معتبر نہیں ہے فتاوی ظہیریہ کی کتاب الصلوٰۃ کے اندر لکھا ہوا ہے کہ محمد بن فضل کہتے تھے کہ ناف اور اس سے نیچے پیڑو کا حصہ بالوں کے اگنے کی جگہ تک عورت، یعنی واجب الستر حصہ می شامل نہ ہوگا، اس لئے کہ اکثر و بیشتر مزدور لنگی وغیرہ باندھنے میں اتنا حصہ کھلا رکھتے ہیں اور اس عادت غالبہ کو چھڑانے میں ایک طرح کا حرج لازم آئے گا، صاحب ظہیریہ فرماتے ہیں کہ محمد بن فضل کا یہ قول ضعیف اور حق بعید ہے اس لئے کہ نص کے خلاف تعامل کسی حال میں بھی معتبر نہیں ہے (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۵)۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''أنا بريء من كل مقالة صورة مخالفة لآية من كتاب الله أو سنة قائمة عن رسول الله ﷺ، أو إجماع القرون المشهود لها بالخير، أو ما اختاره جمهور المجتهدين، أو معظم سواد المسلمين'' (حجة الله: ۱۰)۔

(اور میں ہر اس قول سے بیزار ہوں جو کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اجماع خیر القرون یا جمہور مجتہدین کے مختار مسلک اور مسلمانوں کے سواد اعظم کے خلاف مجھ سے صادر ہو جائے)۔

دوسری صورت کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں

''ثم اعلم أن كثيرًا من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الأزمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة، كما قدمنا من إفتاء المتأخرين''۔

بہترے احکام جن کے بارے میں مجتہد صاحب مذہب کی تصریحات ان کے عرف اور زمانہ کی صورت حال کی بنیاد پر تھیں وہ سب تصریحات بعد میں فساد اہل زمانہ کے سبب ادوار میں تبدیلی کے باعث یا عموم ضرورت کی وجہ سے بدل گئیں۔یعنی فقہاء متاخرین کو صاحب مذہب کی تصریحات کے خلاف فتوی دینا پڑا، اس کے بعد علامہ شامی نے اپنے رسالہ ''عقود رسم المفتی'' کے اندر بطور مثال ایسے چوبیس مسئلے ذکر کئے ہیں جن کے اندر متاخرین اختلاف زمان اور تغیر عرف وعادت کی بناء پر متقدمین اور صاحب مذہب کی تصریحات کے برخلاف فتوی دینے پر مجبور ہوئے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

''لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا يلزم منه الشقة والضرر بالناس ويخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۵)۔

اگر عرف زمانہ کے بدلنے سے احکام نہ بدلیں، بلکہ سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں تو اس کی وجہ سے لوگ مشقت اور ضرر میں پڑ جائیں گے اور اس سے شریعت کی مخالفت لازم آئے گی اور لوگوں کو ضرر و مشقت میں ڈالنے کا وبال الگ ہوگا۔

پھر آگے کچھ مثالیں دینے کے بعد لکھتے ہیں۔

''فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله إلا يضيع حقوق كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۱)۔

یہ مذکورہ بالا تمام مثالیں اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کے اندر ایسا جمود جائز نہیں کہ وہ کتب ظاہر الروایۃ میں جو کچھ منقول ہو اسی سے بدون حالات زمانہ کی رعایت کے چپکا رہے اگر ایسا ہوا تو بہت سے اہل حقوق کے حقوق ضائع کردے گا اور اس کا نقصان و وبال نفع کے مقابلہ میں کہیں زائد ہوگا۔

(فائدہ)......اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ تغیر حکم وفتوی واجب ہے، ورنہ اہل حقوق کے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت وصیانت واجب ہے۔لہذا ''مالا یتم الواجب إلا بہ'' کے قاعدہ سے تغیر حکم وفتوی واجب ہوا۔

علامہ شامیؒ اپنے رسالہ ''نشر العرف'' کے اندر لکھتے ہیں:

''وقد سمعناك ما فيه الكفاية من اعتبار العرف والزمان وإختلاف الأحكام بإختلافه، فللمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه، وإن خالف زمان المتقدمين، وكذا للحاكم العمل بالقرائن في أمثال ما ذكرناه حيث كان أمرا ظاهرا'' (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۸)۔

عرف وزمان کے اعتبار اور ان کے اختلاف سے احکام میں اختلاف اور تبدیلی سے متعلق جتنی باتیں ہم نے بتائی ہیں وہ بقدر کفایت ہیں، لہذا اب مفتی کے لئے متعین ہوگیا کہ وہ اپنے زمانہ کے عرف کے موافق فتوی دے چاہے، وہ متقدمین کے زمانہ کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح حاکم کو بھی قرائن کا لحاظ کرتے ہوئے عمل کرنا ضروری ہے۔

☆☆☆

عرف وعادت

محور اول، سوال نمبر ۱، ۲

مفتی انور علی اعظمی [1]

عرف کے لغوی معنی کئی ایک ہیں، لغت میں اس کا اطلاق بلند اور اونچی چیز کے لئے بھی ملتا ہے اور معرفت اور جود وکرم کے لئے بھی۔ یہاں اس سے معنی، معرفت، موقع سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

اصطلاح شرع میں فقہاء نے مختلف عبارات سے اس کی تعریف کی ہے علامہ شامیؒ نے مستصفی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

''العادة والعرف ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول''

(رسائل ابن عابدین: ۱۱۴، نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف)۔

یعنی عرف وعادت وہ امور ہیں جو دلوں میں جگہ پکڑ لیں اور طباع سلیمہ اسے قبول کرلے، لیکن اس سے آسان اور واضح تعریف مصطفی زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' میں تحریر کی ہے:

وہ یہ ہے: ''عادة جمهور قوم فی قول أو فعل'' (المدخل الفقهی العام الجزء الأول: ۸۴۲)

یعنی عرف اقوال وافعال میں وہ امور ہیں جنہیں کسی قوم کی اکثریت نے اپنا طریقہ اور اپنی عادت بنالیا ہو۔

یہ تعریف اگرچہ دوسرے فقہاء کی تعریفات سے الگ تھلگ ہے، لیکن حقیقت عرف کی بہت ہی صحیح ترجمانی کرتی ہے۔ اور بقیہ تفصیل سوال نمبر ۳ کے ذیل میں آرہی ہے۔

لفظ عادت معاودت سے ماخوذ ہے یا عادت عَود سے ماخوذ ہے اور یہ دونوں لفظ تکرار کے معنی میں آتے ہیں، گویا بعض کام بار بار کرنے کی وجہ سے آسان ہوجاتے ہیں اور طبیعت سے ان کی مناسبت قائم ہوجاتی ہے، علماء اصول فقہ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: ''الأمر المتکرر من غیر علاقة عقلية'' یعنی ایسا کام جو ایک سے زیادہ بار کیا جائے اور اس کام کے وجود میں آنے میں علاقہ عقلیہ کا دخل نہ ہو، بلکہ طبعی مناسبت اور انسیت کی بنا پر ہو (المدخل ۱/۸۲۹)۔

محور اول سوال نمبر ۳:

۳- علامہ شامیؒ کے بقول عرف وعادت، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن مصداق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں اور امام غزالیؒ کی مذکورہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں لفظ اور مصداق ہر اعتبار سے بالکل مترادف ہیں، لفظ دو ہیں اور معنی ایک لیکن، بندہ اس سلسلہ میں شیخ مصطفی زرقاء کی رائے کو ترجیح دیتا ہے، ان کے بقول عادت کا تعلق فرد اور قوم دونوں سے ہوسکتا ہے اور عرف کا تعلق جمہور قوم سے ہوگا، افراد کی شخصی اور انفرادی عادتوں کو عرف نہیں کہا جائے گا، البتہ ''عادۃ الناس'' اگر بولا جائے تو وہ عرف کے ہم معنی ہوگا، چنانچہ کوئی امر عرف اسی وقت بنے گا جب وہ قوم کے اکثر افراد کے درمیان پھیل جائے، الغرض دونوں کے درمیان منطقی اعتبار سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ہر عرف

---

[1] دار العلوم مئو۔

عادت ہوگا، لیکن ہر عادت عرف نہیں بنے گی، کیونکہ وہ کبھی شخصی اور انفرادی بھی ہوتی ہے۔

علامہ شامیؒ، امام غزالیؒ اور علامہ بیریؒ نے جہاں پر دونوں کو متحد المعنی یا متحد المصداق قرار دیا ہے تو درحقیقت اس جگہ عادت سے مراد عادت القوم یا عادت الناس ہی ہے، شخصی عادات نہیں ہیں، اس طرح سے فقہاء کے اقوال کے درمیان اختلاف دور کیا جاسکتا ہے۔

عرف اور اجماع میں فرق:

فقہاء اصولیین کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ کی گئی ہے:

''اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمدٍ في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي'' (نور الانوار: ۲۱۹)۔

یعنی امت محمدیہ کے صالح مجتہدین کا کسی عمل یا فعل پر اتفاق کرلینا۔ اور عرف کی سابقہ تعریف ''عادة جمهور قوم في قول أو فعل'' ہے دونوں کا مقابلہ کرنے سے ایک بدیہی فرق نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اجماع کا تعلق ایک زمانہ کے خواص، بلکہ اخص الخواص سے ہوتا ہے، یعنی اجماع کے اہل وہ صالح مجتہدین ہیں جو ہوائے نفسانی اور فسق وفجور سے پاک وصاف ہوں، جبکہ عرف کا تعلق جمہور قوم سے ہوتا ہے جس میں عوام وخواص سب داخل ہیں، الغرض عرف بننے میں عوام کا بھر پور حصہ ہوتا ہے، جبکہ انعقاد اجماع میں صرف علماء موثر اور دخیل ہوتے ہیں اور ان میں بھی مخصوص افراد، یعنی ''مجتہدین وصالحین''۔

۵- جیسا کہ مندرجہ بالا تعریف: ''عادة جمہور قوم في قول أو فعل'' سے ظاہر ہے کہ عرف کا تعلق قول سے بھی ہے۔ اس کو عرف لفظی کہا جاتا ہے اور فعل سے بھی ہے اس کو عرف عملی کہا جاتا ہے۔

عرف لفظی:

عرف لفظی یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان کسی لفظ کا استعمال ایک معین معنی میں اتنا مشہور ہوجائے کہ بغیر کسی قرینہ اور علاقہ کے لفظ کے استعمال کے وقت وہی معنی سمجھا جائے، جبکہ لغت میں اس کا معنی کچھ اور ہو، جیسے لفظ درا ہم یا ہندوستان میں لفظ روپیہ یہ دونوں الفاظ اصلاً چاندی کے سکہ کے لئے تھے، لیکن اب ان کا استعمال چالو سکہ کے لئے ہوتا ہے، چاہے وہ کاغذ کا نوٹ ہی کیوں نہ ہو۔

عرف عملی:

وہ لوگوں کا اپنے روزمرہ کے کاموں میں یا لین دین میں بعض امور کا عادی ہوجانا ہے، جیسے آج کے زمانہ میں ملازمین یا تجار کا ہفتہ کے کسی دن میں چھٹی کرنا اور جیسے بعض علاقوں میں گائے کھانے کا عادی ہونا، بعض دوسرے علاقوں میں بھینس کے گوشت کا عادی ہونا، مختلف قوموں کا اپنے مخصوص لباس کا عادی ہونا اور عرف عملی کی مثال معاملات میں ہمارے علاقہ میں مہر کا بالکلیہ ادھار ہونا اور بعض علاقوں میں مہر کے ایک حصہ کا نقد ہونا اور باقی کا اُدھار ہونا۔

محور اول سوال نمبر ۶:

عرف عام:

وہ عرف ہے جو تمام لوگوں کے درمیان اور تمام شہروں میں جاری ہو، جیسے بہت ساری ضرورت کی چیزوں میں استصناع یہ امر قدیم زمانہ سے جاری ہے اور آج دنیا کا کوئی شہر اس سے خالی نہیں ملے گا۔

عرف خاص:

کسی قوم کی وہ عادت ہے جو ایک گروہ، ایک شہر، یا ایک علاقہ میں پائی جائے، دنیا کے دوسرے شہروں اور علاقوں میں نہ پائی جائے، جیسے بیع وشراء میں عیب، تاجروں کی مختلف جماعتوں کا مختلف شہروں کا عرف عیب کے بارے میں الگ الگ ہے، ایک ہی چیز ایک علاقہ میں عیب سمجھی جاتی ہے اور دوسرے علاقہ میں نہیں سمجھی جاتی اور جیسے اُجرت کے حاصل کرنے میں ایام کی مقدار میں اختلاف، بعض شہروں میں ملازمین کو تنخواہیں ایک ماہ

پر دی جاتی ہیں اور بعض ملکوں میں ایک ہفتہ پر دی جاتی ہے (المدخل الفقہی العام)۔

عرف صحیح اور عرف فاسد:

محور اول سوال نمبر ۷:

سوال نمبر ۷:- اعراف وعادات میں بعض اپنی ذات کے اعتبار سے حسن اور عادی ہوتے ہیں اور بعض قبیح اور ناپسندیدہ ہوتے ہیں۔ اور شریعت کے بنیادی مقاصد میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عمدہ اور پسندیدہ امور کو باقی رکھے اور فاسد اور بیہودہ امور کو ختم کرے، اور اس پر قدغن لگائے اور حسن وقبح کے فیصلہ کے لئے معیار و میزان شارع کا امر اور نہی ہے، چنانچہ نزول شریعت کے وقت جاہلی دور میں بہت سے معاملات اور طور طریقے عربوں کے یہاں بالعموم رائج تھے ان پر واضح روک لگادی گئی، جیسے خانہ جنگی، لوگوں کے اموال کو حلال سمجھنا، ایسے ہی معاملات میں بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع ملاقیح ومضامین، بیع ضربۃ القانص والغائص۔

یہ سارے امور جاہلیت میں معروف ومروج تھے، لیکن سب کو ممنوع اور باطل قرار دیا گیا۔ ایسے ہی زمانہ جاہلیت میں یہ عرف بھی تھا کہ اگر قرض دار قرض نہ ادا کرسکے تو اس کو غلام بنالیا جاتا، لیکن اسلام نے اس کو ختم کیا اور تنگدست کو مہلت دینے کا صریح حکم اتارا ”وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ“ (سورہ بقرہ: ۲۸۰) لہٰذا ہر عرف شرعی احکام میں اثر انداز نہیں ہوگا، بلکہ عرف صحیح کا اعتبار ہوگا اور عرف صحیح کی تعریف یہ ہوگی: عرف صحیح وہ ہے جو فی نفسہ عدل اور حسن سے متصف ہو اور نص خاص اور مقاصد شرع سے متصادم نہ ہو اور جو کسی نص خاص سے متصادم ہوگا یا شریعت کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہوگا وہ عرف فاسد ہوگا اس کا بالکل اعتبار نہیں ہوگا، چاہے اس پر کیسا بھی اتفاق ہو، جیسے موجودہ دور میں یورپ امریکہ یا کسی ملک کے سارے مسلمان عریانیت پر اتفاق کرلیں یا کہیں کے اکثر مسلمان شراب اور سود اور کسی منہی عنہ بیع پر اتفاق کرلیں تو یہ عرف فاسد ہوگا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا (المدخل الفقہی العام)۔

محور دوم سوال نمبر ۱:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بعض علما نے عرف کے معتبر ہونے پر اللہ تعالیٰ کے قول ”خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ“ (سورہ اعراف: ۱۹۹) سے استدلال کیا ہے اور ”اشباہ“ پر قاعدہ سادسہ ”العادة محكمة“ کی اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: ”ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ“ کو قرار دیا ہے گویا یہ حدیث بھی عرف کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے۔ اگرچہ شیخ علائی کے بقول اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں، لیکن عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر ہونے میں کوئی کلام نہیں اور غیر قیاسی اور غیر معقول چیزوں میں صحابی کا اثر بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے اور علماء اصولیین کے نزدیک حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے، اس حدیث کے علاوہ اور دوسرے الفاظ حدیث سے بھی عرف کی اہمیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً یہ: ”لن تجتمع أمتي على الضلالة“ اور اس کے علاوہ یہ بھی ایک دلیل ہے کہ اس زمانہ کی مروجہ بہت سی چیزوں کے احکام میں اعتبار کیا گیا۔ جیسے اشیاء ستہ ربویہ میں جن چیزوں میں کیل رائج تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں کیلی قرار دیا اور جو چیزیں وزن سے بکتی تھیں آپ نے انھیں وزنی قرار دیا اسی طرح باکرہ بالغہ کے بارے میں اس کی خاموشی کو رضامندی قرار دیا جو اعراف فاسدہ تھے اور مقاصد شرع سے متصادم تھے شریعت نے ان پر پوری قدغن لگائی اور بھرپور نکیر کی، لیکن جو اعراف صحیح تھے اور مقاصد شرع کے موافق تھے ان میں سے بعض کی حمایت کی اور ان کو باقی رکھا۔

اجماع مجتہدین بھی اس کی تائید کرتا ہے ہر مکتب فکر میں عرف کا اعتبار ہے اور ہر فقہی مسلک میں اس کے نظائر موجود ہیں۔

”ذكر القرافي المالكي في كتابه الأحكام: إن الافتاء بالأحكام مستندها الفوائد بعد تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وصف ذلك، بأنه جهالة في الدين (المدخل: ۹۰۷)۔

عرف وعادت سے متعلق جو ڈھیر سارے قاعدے محور چہارم کے سوال نمبر ۱ کے جواب میں تحریر کئے گئے ہیں وہ اس بات کی کھلی دلیل ہیں کہ عرف ایک معتبر شیٔ ہے اور شرع کے بنیادی دلائل میں اس کا بھی شمار ہے۔

فقہاء مسالک اربعہ کے یہاں عرف وعادت پر مستنبط ہونے والے مسائل کی تعداد بے شمار ہے، یہاں تک کہ علامہ قرافی مالکیؒ نے بھی کہہ دیا

کہ جو شخص اہل زمانہ کا عرف نہ جانے وہ جاہل ہے، حنفی فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ عرف کی بنا پر ظاہر روایت کو چھوڑ دیا جائے گا عرف عام کی بنا پر نص عام کی تخصیص بھی کی جائے گی۔

الغرض کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس سبھی عرف کے معتبر ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔

عرف وعادت:

محور دوم سوال نمبر ۲:

عرف لفظی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے، کیونکہ ہر متکلم اپنے کلام کو اپنی لغت اور عرف پر محمول کرتا ہے، لہٰذا اس کا کلام انہیں معانی کی طرف پھیرا جائے گا جو گفتگو کے زمانہ کا عرف ہے۔ اگرچہ وہ معانی کی حقیقت لغویہ کے خلاف ہوں، اس کی بہت مشہور مثال ہے، قائل کا قول: "أن لا یضع قدمه في دار فلان" قدم رکھنے کا حقیقی معنی تو ایک قدم رکھنے سے بھی پورا ہو جائے گا، لیکن یہاں بالاتفاق دخول مراد ہوگا قدم رکھنے سے اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔

دوسری مثال لفظ لحم کی ہے، لحم اپنے اصل معنی کے اعتبار سے سمک کو شامل ہے، چنانچہ قرآن پاک میں "لحما طريا" مچھلی کے گوشت کے بارے میں وارد ہوا ہے، لیکن ہمارے دیار میں مچھلی کے لئے لحم کا استعمال نہیں ہوتا، لہٰذا اگر کوئی قسم کھالے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہوگا، کیونکہ عرف عام میں مچھلی لحم سے خارج ہے، چنانچہ اصول فقہ میں ہر جگہ یہ تصریح بہت مشہور ہے: "الحقيقة تترك بدلالة العادة" اور علامہ شامیؒ اپنے رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالفا لغة العرب، ولغة الشارع" (نشر العرف، مجموعه رسائل ابن عابدين)۔

الغرض فقہی قاعدے اور فقہاء کی تصریحات اس بات کی بھرپور تائید کرتی ہیں کہ عرف لفظی احکام شرع میں مؤثر و معتبر ہوگا۔

عرف عملی احکام شرعیہ میں معتبر ہے اس کے موثر ہونے میں فقہاء کی امثلہ وعبارات بعد میں پیش کی جائیں گی پہلے وہ قواعد ذکر کئے جاتے ہیں جو عرف عملی کے موثر ہونے پر واضح طور پر دلالت کرتے ہیں اور جو قواعد بہت سارے احکام وجزئیات کا منبع اور منشا ہیں۔

۱- "قال الإمام السرخسي: الثابت بالعرف كالثابت بالنص" (المدخل: ۸۳۸)۔

۲- "قال البيري في شرح الاشباه والنظائر ابن نجيم نقلًا عن المشرع: الثابت بالعرف كثابت بدليل شرعي"

(مجموعه رسائل ابن عابدين)۔

وفي هٰذا المعنٰى: "التعيين بالعرف كالتعيين بالنص" (المدخل: ۱/۸۳۸)۔

شیخ مصطفی زرقاء نے عملی عرف کو دو اقسام پر تقسیم کیا ہے۔

۱- افعال عادیہ کا عرف۔ ۲- معاملات مدنیہ کا عرف

۱- ہمارے علاقہ میں لوگ بڑے کا گوشت یعنی بھینس کے عادی ہیں، اب اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا، پھر اس نے گائے کا گوشت کھالیا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ عام حالات میں گائے کا گوشت تصور نہیں ہے کہ وہ اس کی قسم کے مصداق میں داخل ہو۔

۲- ہمارے اطراف میں روٹی دو طرح کی سالن کے ساتھ کھائی جاتی ہے، چپاتی، یا تندوری اور پاؤ کے سالن کے ساتھ کھانے کا رواج بالکل نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی قسم کھالے "لا آكل الخنزير مع اللحم" اور وہ گوشت کے ساتھ پاؤ کھالے تو حانث نہیں ہوگا، البتہ بمبئی وغیرہ کا عرف اس کے خلاف ہے، وہاں حانث ہو جائے گا۔

۱- اس کی سب سے واضح مثال سنت نبویؐ میں موجود ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ بالغہ کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ "إذنها صماتها"

اس کی خاموشی اجازت ہے، اللہ کے نبی ﷺ کا یہ فرمان اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہے آج بھی جہاں مسلمانوں میں شرم وحیا کا ماحول ہے حکم اسی کے مطابق ہوگا اور جہاں کی سوسائٹی بہت ہی ایڈوانس ہو وہاں حکم اس کے خلاف ہوگا۔

۲- عرف عملی کی دوسری مثال بیع تعاطی ہے۔

۳- عرف عملی کی ایک بہت ہی واضح مثال یہ ہے کہ اگر باپ نے اپنی بیٹی کو جہیز دیا پھر باپ بیٹی میں اختلاف ہوگیا، باپ کہتا ہے عاریۃً دیا، بیٹی کہتی ہے تملیکاً دیا یا بیٹی کے مرنے کے بعد اس کے باپ اور شوہر میں یہی اختلاف ہوگیا اور صورت حال یہ ہے کہ ایسا جہیز اس جیسا آدمی دیتا ہے تو مسئلہ کے فیصلہ کے لئے عرف ہی کو بنیاد بنایا جائے گا، اسی طرح ہمارے اطراف میں لڑکا یا اس کے گھر والے دلہن کو زیور دیتے ہیں، اس میں کبھی کبھی طلاق اور علیحدگی یا لڑکی کے مرنے پر معاملہ الجھتا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی فیصلہ کا مدار علماء اور مفتیان عرف ہی کو بناتے ہیں جو زیور دلہن کو تملیکاً دیا جاتا ہے دلہن کی ملک ہوجاتا ہے اور جو زیور دلہن کو عاریۃً دیا جاتا ہے وہ واپس کردیا جاتا ہے مذکورہ امثالیں اور اس جیسی سینکڑوں مثالیں اور بے شمار مسائل میں عرف کی حکمرانی چلتی ہے اور اسی کو بنیاد بنا کر مسئلہ کا صحیح حل نکل سکتا ہے، اس لئے یہ معاملہ روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ عرف عملی احکام شرع میں موثر اور مفید ہے۔

۴- عرف عام اور عرف خاص دونوں ہی معتبر ہوں گے عرف عام سے حکم عام ثابت ہوگا اور عرف خاص سے حکم خاص، یعنی عرف عام کا تعلق تمام شہروں اور علاقوں سے ہوتا ہے، لہٰذا اس کی بنیاد پر جو حکم لگے گا وہ ہر جگہ ہوگا اور عرف خاص کا تعلق کسی مخصوص شہر اور مخصوص علاقہ سے ہوتا ہے، لہٰذا اس کی بنیاد پر جو حکم لگے گا وہ اسی علاقہ کے لئے ہوگا (مجموعہ رسائل ابن عابدین: ۱۳۲/۲)۔

مثلاً استصناع عرف عام ہے، لہٰذا ہر جگہ اس کا اعتبار ہوگا اور یہ معاملہ درست ہوگا اور کھانے پینے کی عادات شادی بیاہ کے معاملات میں علاقوں کے عرف الگ الگ ہیں، لہٰذا ہر جگہ اور ہر علاقہ میں وہیں کے عرف کا اعتبار ہوگا، ایک ملک کا عرف دوسرے ملک کے لئے معتبر نہیں ہوگا اگر وہاں وہ عرف موجود نہ ہو۔ مثلاً ہمارے مئو اور اطراف مئو میں پوری مہر کے اُدھار رکھنے کا رواج ہے، لہٰذا اگر کوئی عورت مہر کی بنیاد پر اپنے کو شوہر کے حوالہ کرنے سے روکے تو اس کا روکنا غلط ہوگا اور بعض بلاد عرب میں مہر کا ایک حصہ نقد ہوتا ہے اور ایک حصہ ادھار، لہٰذا وہاں نقدی حصہ وصول کرلینے کے لئے عورت شوہر پر روک لگا سکتی ہے اور یہ اس کے لئے درست ہوگا۔

مثلاً ہمارے علاقہ میں عرف یہ ہے کہ شادی کے دن کپڑے کے ساتھ جو زیور عورت کو دیا جاتا ہے وہ عاریت ہوتا ہے اور شادی طے ہونے کے وقت یا پہلی مرتبہ سسرال آنے کے وقت بھی عورتوں کو چھوٹے چھوٹے زیورات دیئے جاتے ہیں، ایک کو چھینکائی بولتے ہیں اور دوسرے کو منہ دکھائی اور یہ دونوں زیورات تملیکاً دیئے جاتے ہیں، لہٰذا یہ عرف خاص ہمارے علاقہ کے لئے حجت بن سکتا ہے، بلکہ یقینی طور پر حجت بنے گا اور معتبر ہوگا، لیکن دوسرے علاقے جہاں کا عرف اس کے خلاف ہے وہاں معتبر نہیں ہوگا۔

محور دوم سوال نمبر ۵:

جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے میری سمجھ سے ان کے نزدیک عرف خاص نصوص شارع کے مقابلہ میں غیر معتبر ہے، نصوص فقہاء کے مقابلہ میں غیر معتبر نہیں، اس لئے کہ ان فقہاء نے عرف خاص کے غیر معتبر ہونے کی جو وجہ ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ عرف عام اگر نص شرعی کے معارض ہو تو عرف کی بنا پر اس کی تخصیص کرنا درست ہوگا اور اگر عرف خاص نص شرعی کے معارض ہے تو ایک شہر کا عرف نص کی تخصیص کا تقاضا کرے گا اور دوسرے شہر کا عرف جو اس کے مخالف ہے تخصیص نص سے مانع ہوگا، لہٰذا تخصیص نص شرعی میں شک پیدا ہوجائے گا اور شک سے تخصیص ثابت نہیں ہوگی (نشر العرف ص ۱۱۶)۔

— مذکورہ دلیل سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ عرف خاص کا عدم اعتبار نص شرعی کے مقابلہ میں ہے، نصوص فقہاء کے مقابلہ میں نہیں۔

علامہ شامیؒ نے آگے چل کر اس کی تصریح کردی ہے کہ عرف خاص نص شرعی کے مقابلہ میں تو غیر معتبر ہوگا، لیکن نصوص فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہوگا۔

''فإن قلت'' إذا كان على المفتي اتباع العرف وإن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية، فههنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص كما في القسم الأول وهو ما خالف العرف النص الشرعي، قلت: لا فرق بينهما ههنا إلا من جهة إن العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص'' (نشر العرف: ۱۳۱، ۳۲)

محور سوم سوال نمبر ۱:

۱- اعتبار عرف کی شرائط:

عرف کے معتبر ہونے کے لئے فقہاء کے نزدیک بہت سی شرطیں ہیں تلخیص کے ساتھ انھیں چار شرطوں میں جمع کیا جاسکتا ہے۔

۱- ''أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا''۔

۲- ''أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائمًا عند إنشائها''۔

۳- ''أن لا يعارض العرف كتصريح بخلافه''۔

۴- ''أن لا يعارض العرف نص شرعي بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلًا له'' (المدخل: ۸۶۳، المصطفى الزرقاء)۔

محور سوم سوال نمبر ۳:

۳- عرف نص خاص سے متعارض ہو، یہاں تک کہ ایک کی رعایت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں عرف غیر متعین نہیں ہوگا، اگر چہ وہ عرف عام ہی کیوں نہ ہو۔ عرف اور نص کے درمیان تعارض کی یہ صورت عرف پر عمل کرنے میں نص شرعی کا چھوڑنا لازم آئے، عرف کو غیر معتبر کردے گی، چاہے عرف خاص ہو یا عرف عام۔

جیسے بہت سی حرام اشیاء لوگوں کے نزدیک متعارف ہیں اور شریعت نے انھیں محرمات کو ختم کرنا اپنا مقصود بنایا ہے تو ایسی صورت میں اگر عرف کا اعتبار کیا جائے تو شریعت کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا، اسی طرح زمانۂ جاہلیت میں بہت سے بیع وشراء کے طریقے متعارف تھے، جیسے منابذہ، ملامسہ، ملاقیح، اور مضامین کی بیع۔ ان معاملات میں طرح طرح کی خرابیاں تھیں، اور یہ نزاع اور اختلاف کا سبب تھے، شریعت مطہرہ نے انھیں ختم کرنے کے لئے مخصوص نصوص وارد کیں، اب اگر عرف کا اعتبار کیا جائے تو اولاً تو نص شرعی کا بالکلیہ ترک لازم آئے گا اور دوسرے مقصد شارع فوت ہوجائے گا۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إذا خالف العرف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص فلاشك في رده (نشر العرف: ۱۱۶)

اور شیخ زرقاء فرماتے ہیں:

''فالنص الخاص الأمر هو المعتبر المحترم ولو صادمه عرف عام، فلا يعتبر أي عرف أو اتفاق على خلافه (المدخل: ۸۷۷)

محور سوال نمبر ۴:

بعض نصوص ایسی بھی ہیں جن کا مدار عرف وعادات پر ہوتا ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ وہ نص شارع سے صدور کے وقت، اس زمانہ کے موجود عرف پر مبنی ہو ایسی نص عرفی ہوجائے گی اور تبدل عرف سے اس کے حکم میں تبدیلی آجائے گی اور ایسی نصوص میں ایک مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان باکرہ بالغہ کے بارے میں ''إذنها صماتها'' ہے، باکرہ لڑکی اگرچہ بالغہ ہوتی تھی، لیکن اپنے ولی کے پوچھنے پر شادی کی رغبت کا اظہار اس کے لئے شرمندگی اور خجالت کی چیز تھی، اس بنا پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سکوت کو اجازت قرار دیا، باکرہ کے سکوت کا اجازت پر محمول ہونا اس زمانہ کے عرف کی بنا پر ہے، اور شرم وحیا کا یہ ماحول اکثر مسلم خاندانوں میں آج بھی موجود ہے، لیکن اگر فرض کرلیا جائے کہ کسی شہر کے مسلمانوں کے حالات بدل گئے اور وہ مغربی ماحول کے رنگ میں رنگ گئے ان کی باکرہ لڑکیاں شادی کے لئے کھلم کھلا اظہار میں کوئی حجاب نہیں محسوس

کرتیں، بلکہ خود ہی اپنا شوہر تلاش کرتی ہیں، تو بلاشبہ ایسے ماحول میں سکوت کو نا کافی ہونا چاہئے اور ایسی جگہ باوجودیکہ باکرہ ہونے کے صراحۃً اجازت حاصل کرنا چاہئے۔ ورنہ وہ نکاح فضولی کا نکاح ہوجائے گا جو بعد کی اجازت پر موقوف ہوگا شیخ مصطفی زرقاء کی یہی رائے ہے اور مجھے بھی یہ بات بہت معقول لگتی ہے۔

۲- ایسی نص کی دوسری مثال اموال ربویہ کا پیمانہ ہے۔

اموال ربویہ میں سونا، چاندی وزنی ہونے اور گیہوں، جو، کھجور کے کیلی ہونے کی نص میں صراحت کی گئی، یعنی اگر ان چھ چیزوں کی بیع آپس میں ہوتی ہے اور جنس متحد رہتی ہے تو سونا، چاندی کے درمیان برابری ضروری ہے اور برابری کا معیار وزن ہوگا اور اگر گیہوں، جو، نمک اور کھجور کی بیع آپس میں ہوتی ہے اور جنس متحد رہتی ہے تو برابری ضروری ہوگی اور برابری کا معیار ناپ ہوگا۔ نص کی اس صراحت کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک ان اشیاء ستہ میں وہی پیمانہ معتبر ہوگا جس کی صراحت نص میں موجود ہے، جبکہ ان چھ کے علاوہ بقیہ اشیاء میں وہ پیمانہ معتبر ہوگا جس کا خرید وفروخت میں رواج ہے، مثلاً چاول بھی کیلی تھا آج وزنی ہے، تو چاول کی بیع چاول سے کرنے میں آج سب کے نزدیک عرف کا اعتبار ہوگا، ان اشیاء ستہ میں امام ابو یوسفؒ کا مذہب جمہور سے الگ ہے اور وہ مذکورہ چھ چیزوں میں بھی تبدل عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی گیہوں اور جو میں تساوی فی الکیل کا اعتبار امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وقت کے عرف کی بنیاد پر ہے اس وقت کا عرف یہی تھا، اس لئے نص میں یہی حکم صادر فرمایا گیا اور اگر عرف اس کے خلاف ہوتا تو نص اس کے خلاف وارد ہوتی، لہٰذا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وقت گیہوں، جو، نمک، کھجور کیلی نہیں ہیں، بلکہ وزنی ہیں، اس لئے ان کے درمیان تساوی فی الوزن ضروری ہوگی، نہ کہ فی الکیل۔

(نشر العرف: ۱۱۸، مجموعۂ رسائل، المدخل: ۸۸۱)۔

علامہ شامیؒ نے رسالہ مذکورہ میں امام ابو یوسفؒ کی رائے کو بہت سراہا ہے، لیکن بندہ کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے مذہب میں ربوا سے بچنے کا یقین ہے، کیونکہ وہ عین نص کے مطابق ہے، اس لئے اسی میں احتیاط ہے، البتہ پہلی مثال، یعنی باکرہ کی خاموشی کو اجازت بنانے میں تبدل عرف وعادت کی صورت میں احتیاط صریح اجازت ہی ہے، اس لئے دونوں جگہ احتیاط پر عمل کرنا بندہ کے نزدیک راجح ہے۔

محور سوم سوال نمبر ۵:

۵- اگر عرف قیاس سے متصادم ہو تو عرف کو ترجیح حاصل ہوگی علامہ شامیؒ نے اپنے رسالہ میں یہ فرمایا کہ عرف عام کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا جائے گا، جیسا کہ فقہاء نے استصناع دخول حمام اور شرب من السقاء وغیرہا میں صراحت کی ہے اور اگر عرف خاص ہوگا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور یہی مذہب ہے۔ صفحہ نمبر ۱۱۶، اور آگے چل کر صفحہ نمبر ۱۳۲ پر تحریر فرماتے ہیں:

''وحاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عاما أو خاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة''۔

یعنی عرف خاص بھی اپنے دائرہ میں متغیر ہوگا اور اس کی وجہ سے بھی قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، الغرض عرف کی دونوں قسمیں قیاس پر ترجیح پائیں گی، اگرچہ یہ مسئلہ کتب ظاہر الروایہ میں منصوص علیہ کیوں نہ ہو، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

''فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه'' (نشر العرف: ۱۳۱)۔

آگے چل کر بہت ساری مثالیں تحریر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''فهذه'' النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وإن خالف المنصوص عليه في كتب المذهب مالم يخالف النص الشرعي كما قدمناه'' (نشر العرف: ۱۳۲)۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ عرف خاص کی بنا پر قیاس ترک کر دیا جائے گا اور عرف خاص بھی معتبر ہوگا، اگرچہ ظاہر روایت کے خلاف ہو۔

محور سوم سوال نمبر ۶:

۶- اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوگا عرف کے بدلنے سے تبدیلی احکام اجتہادیہ میں آتی ہے، یعنی ان احکام میں آتی ہے جن میں زمانہ کے تغیر اور لوگوں کے اخلاق وعادات کی تبدیلی سے اثر پڑتا ہے اور احکام اساسیہ، یعنی شریعت کے بنیادی احکام عرف وعادت کی تبدیلی سے متاثر نہیں ہوتے، جیسے محرمات ابدیہ کی حرمت معاملات میں رضامندی کا وجوب، دوسروں سے تکلیف دور کرنے کی ذمہ داری غیر محرم کا دوسرے کے جرم کی وجہ سے مؤاخذہ نہ کرنا وغیرہ بنیادی احکام میں تغیر عرف کا کوئی اثر نہیں پڑے گا یہی بنیادی احکام ومقاصد شریعت اور قواعد عامہ ہیں۔ (المدخل: ۹۱۴)

فقہاء نے عرف وعادت سے متعلق بہت سارے قاعدے مقرر کئے ہیں، واضح طور پر دلالت کرتے ہیں کہ عرف وعادت کا شرعی مسائل میں اعتبار ہے، عادت عرف لفظی اور عرف عملی دونوں کو شامل ہے، اس لئے عرف لفظی اور عرف عملی دونوں ہی معتبر ہوگا۔

محور پنجم سوال نمبر ۱:

۱- عرف اگر ظاہر روایت کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو تو ایسی صورت میں ظاہر روایت کو ترک کردینا درست ہوگا۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: ''فان قلت'' إذا كان على المفتي اتباع العرف وإن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل بنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص كما في القسم الأول وهو ما خالف العرف النص الشرعي؟ قلت: لا فرق بينهما ههنا، إلا من جهة إن العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص(نشر العرف: ۱۳۱، ۳۲)

اس عبارت سے یہ صراحت ملتی ہے کہ ظاہر روایت سے عرف کے متصادم ہونے کی صورت میں عرف معتبر ہوگا اور ظاہر روایت متروک ہوگی تو ضعیف قول موجود ہونے کی صورت میں عرف کی بنیاد پر اس کو ترجیح دینے کی پوری پوری گنجائش موجود ہے، شیخ مصطفی زرقاء فتح القدیر کے حوالہ سے محقق ابن ہمام کی یہ عبارت نقل کی ہے: ''إن العرف بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص'' (المدخل الفقهي العام: ۹۰۲، الجزء الأول المجلد الثاني) اور ظاہر ہے کہ اجماع کا درجہ قیاسی مسائل سے اونچا ہے، اس لئے عرف کی بنیاد پر ظاہر روایت کو چھوڑ کر ضعیف قول اختیار کرنا درست ہوگا۔

شیخ مصطفی زرقاء نے اس کی متعدد مثالیں بھی دی ہیں۔

۱- ریشم کے کیڑے کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں وہ اسے دوسرے کیڑے مکوڑوں، مثلاً مینڈھک وغیرہ پر قیاس کرتے ہیں، لیکن امام محمدؒ نے شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے دونوں کی بیع وشراء کو جائز قرار دیا محض لوگوں کے تعامل اور عرف کو بنیاد بنا کر۔

۲- قواعد قیاسیہ کا تقاضا یہ ہے کہ دین کا دینا صاحب دین کے علاوہ کو جائز نہ ہو اور جب تک وہ صاحب دین کا ولی یا وکیل نہ ہو اس کا قبضہ نافذ نہ ہو، لیکن فقہاء نے عرف کی بناء پر قیاس کو چھوڑ دیا اور شادی کے وقت باپ کے قبضۂ مہر کو لڑکی کا قبضہ قرار دیا اور اس قبضہ کو معتبر ماننا اور شوہر کے بری الذمہ ہونے کا حکم لگایا

(المدخل: ۹۰۴)۔

۲- اگر عرف کے تصادم کی بناء پر ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کو چھوڑ کر دوسرے مکتب فقہ کی ایسی رائے قبول کرلی گئی جو موجودہ عرف وعادت کے مطابق تھی تو اس کی گنجائش اصولی طور پر موجود ہے اور اس پر عدول عن المذہب کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ ایسا کرنا تغیر عرف کی بنا پر تغیر فتویٰ کے قبیل سے ہوگا، جیسے امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ تھی کہ اگر غاصب نے کپڑے کو کالا رنگ دیا تو یہ اس کو عیب دار بنانا شمار ہوگا اور اس صورت میں مالک کو دو میں سے ایک کا اختیار ملے گا یا تو کپڑا چھوڑ دے اور غاصب سے بغیر رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت واپس لے یا کالا کپڑا لے لے اور

اس رنگ کی وجہ سے جو کپڑے میں عیب پیدا ہوا ہے وہ نقصان واپس لے، پھر عرف بدل گیا اور کالا رنگ عباسی دور میں مرغوب بن گیا تو صاحبینؒ نے کہا کہ کالے رنگ میں رنگنا کپڑے میں خوبی پیدا کرتا ہے، نہ کہ اس کو عیب دار بناتا، لہٰذا مالک یا تو کپڑا لے کر زائد قیمت غاصب کو دے گا یا غیر مصبوغ کپڑے کی قیمت غاصب سے لے گا۔

۲- احناف کے اصل مذہب میں استیجار علی الطاعۃ ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل مذہب جواز کا ہے، ہمارے فقہاء نے عرف کی بناء پر قرآن کی تعلیم، امامت اور اذان پر اجرت کے معاملہ کو جائز قرار دیا اور اس کو دلیل اور برہان میں اختلاف کہنے کے بجائے عرف اور زمانہ کا اختلاف قرار دیا، امام محمدؒ سے یہ صراحت منقول ہے:

''لوكان أبوحنيفة حيا فى زماننا لقال بما قلنا'' (رسمى المفتى وهٰكذا فى المدخل: ۹۰۲)۔

ایسے ہی احناف کا اصل مذہب ''مفقود الخبر'' کے بارے میں یہ ہے کہ جب اس کے ہم عصروں میں کوئی زندہ نہیں رہے گا تو اس پر موت کا حکم لگایا جائے گا، لیکن ہمارے حنفی فقہاء نے عرف اور حالات کو بنیاد بنا کر مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا اور یہ بھی عدول عن المذہب نہیں، بلکہ تبدل عرف کی بنا پر تغیر فتاویٰ کے قبیل سے ہے۔

المدخل میں علامہ قرافیؒ کی یہ صراحت منقول ہے:

''وقد بين أن التغير تلك الأحكام وفقا للعوائد المتجددة ليس انشاء اجتهاد ينقض اجتهاد المجتهدين بل هو تطبيق لقاعدة أجمع عليها المجتهدين فى الشريعة وأوجبو السير فى ظلها'' (المدخل: ۹۰۷)۔

محور پنجم سوال ۳:

۳- جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گذشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف ورواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے، اگر موجودہ دور کا عرف بدل جائے تو تغیر عرف کی بنا پر تغیر حکم واجب ہوگا اور فقہاء کی قدیم رائے پر فتویٰ دینا درست نہیں ہوگا۔

''ذكر القرافى المالكى فى كتابه ''الأحكام'' أن الإفتاء بالأحكام التى مستندها العوائد بعد تغير تلك العوائد هو خلاف الاجماع، ووصف ذلك بانه: جهالة فى الدين ممن يقولون إننا مقلدون ليس إلا أن نفتى بما فى الكتب من الأحكام المنقولة عن المجتهدين، وقد بين أن تغير تلك الأحكام وفقا للعوائد المتجددة ليس انشاء اجتهاد ينقض اجتهاد المجتهدين، بل هو تطبيق لقاعدة أجمع عليها المجتهدين فى الشريعة وأوجبوا السير فى ظلها''

(المدخل: ۹۰۷)

علامہ شامیؒ نشر العرف: ۱۴۳ پر تحریر فرماتے ہیں:

''ثم قال بعده: قال العلامة العينى: والبناء على العادة والظاهر واجبةٌ''

☆☆☆

عرف وعادت کی معتبریت کے شرائط وضوابط

مولانا محبوب علی وجیہی[1]

۱- عرف کے لغوی معنیٰ جانی پہچانی چیز، تسلیم شدہ باتیں، اصطلاح میں عرف کے معنیٰ ہیں "لوگوں میں مقرر، اور تسلیم شدہ باتیں کہ جب کوئی لفظ ایسا بولا جاتا ہے تو ذہن کا تبادر اسی عرفی معنیٰ کی طرف ہوتا ہے۔

۲- عادت کے لغوی معنیٰ "لوٹ کر آنا" بار بار آنا ہیں، چنانچہ عید کو اسی لیے عید کہتے ہیں کہ وہ بار بار لوٹ کر آتی ہے اور عید میں یا واؤ سے بدلی ہوئی ہے۔ اور اصطلاحِ فقہاء میں عادت اس چیز کا نام ہے جو نفوس میں جم جائے، بار بار اس کے واقع ہونے سے اور طبائع سلیمہ میں مقبول ہو جائے کہ اس سے اجنبیت نہ رہے۔ چنانچہ "الاشباہ والنظائر" کے قاعدۂ سادسہ میں ہے:

"وذکر الهندی فی شرح المغنی العادة عبارة عما یستقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السلیمة" اور اسی میں آگے ہے: "إنما اعتبرت العادة إذا أطردت أو غلبت"۔

۳- عرف وعادت میں مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک دوسرے کے لیے لازم ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے عادت ہوگی پھر عرف۔

۴- اجماع اہل علم، صاحب تقویٰ، متبع شریعت حضرات کے کسی مسئلہ پر اتفاق کا نام ہے اور اس کے لیے کتاب اللہ یا سنتِ رسول اللہ سے کوئی سند بھی ہوتی ہے، اور عادت کے لیے اس میں سے کوئی چیز بھی ضروری نہیں ہے۔ صرف اتنی قید ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہو۔

۵- الف- عرف لفظی کے معنیٰ یہ ہیں کہ لفظ کا استعمال غیر ما وضع لہ میں عرف کی وجہ سے ہونے لگے۔

ب- عرف عملی کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کا عمل معنیٔ حقیقی کے خلاف ہونے لگے: "الاشباہ والنظائر" میں ہے:

"الحقیقة تترك بدلالة العادة إذ لیست العادة إلا عرفا عملیا" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)

اس سے معلوم ہوا کہ عادت سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں وہ عرفِ عملی کے قبیل سے ہیں اور لفظ سے جو معنی مجازی استعمال ہونے کی وجہ سے سمجھے جاتے ہیں وہ عرف لفظی ہے: کسی شخص نے کہا: "واللہ لا آکل اللحم" اگر چہ لفظ لحم خنزیر اور آدمی کے لحم پر بھی صادق آتا ہے، لیکن باعتبار عرف کے لحم خنزیر اور آدمی پر صادق نہیں آتا۔

۶- الف- عرف عام وہ ہے جو اکثر بلاد میں اور بالعموم لوگوں میں جاری اور ساری ہو ہر عامی اور خاص اس کو سمجھتا ہو اور اس لفظ کے بولنے کے وقت ذہن کا تبادر اسی طرح ہوتا ہو۔ عرف عام سے کسی حکم عام کا ثابت ہونا علماء کے نزدیک امر اتفاقی ہے، یہاں تک کہ اس کے مقابلہ میں قیاس کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے۔

ب- عرف خاص وہ ہے جو کسی ایک شہر یا کسی ایک جماعت قبیلہ میں ہو۔ عرف خاص سے کسی حکم کے ثابت ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔

---

[1] مدرسہ جامع العلوم فرقانیہ، مسٹن گنج رام پور۔

بعض علماء اس سے کسی حکم کے ثابت ہونے کے قائل نہیں، چنانچہ "بزازیہ" میں امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے: "الحکم لا یثبت بعرف الخاص" بہت سے علماء احناف بھی اسی کے قائل ہیں، اور بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ اس سے حکم ثابت ہوجاتا ہے، "الأشباہ والنظائر" میں ہے:

"الحكم العام لا يثبت بعرف الخاص" وقيل يثبت" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)۔

۷- نصوص کے مقابلہ میں عرف عام فاسد ہے۔ لہٰذا عرف فاسد کی اصطلاحی تعریف یہ ہوگی کہ وہ عرف جو نص کے مقابلہ میں ہو اور وہ عرف خاص جو عرف عام کے مقابلہ میں ہو یا کسی حرام یا مکروہ تحریمی کے مقابلہ میں ہو۔ جو عرف مذکورہ بالا خرابیوں سے پاک ہو وہ عرفِ صحیح ہے۔

محور دوم:

۱- کتاب اللہ میں بہت سے مقامات پر معانی حقائق لغویہ کو چھوڑ کر عرف واستعمال کے اعتبار سے مجازی معنیٰ مراد ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے:

"صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" (سورہ بقرہ: ۱۸) في حق الکفار، حالانکہ حقیقتاً نہ وہ بہرے تھے نہ گونگے اور اندھے، لیکن عرف یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی ہمدرد کی نصیحت نہیں مانتا اور اپنے نفع اور نقصان کو نہیں پہچانتا تو ایسے آدمی کو مجازاً گونگا بہرا اور اندھا کہتے ہیں اور یہ اردو میں بھی عرف ہے۔ وأمثلته كثيرة في القرآن الحكيم۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ مشہور قول ہے، جسے امت نے قبولیت کا درجہ دیا ہے۔

"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح"۔

اور اسی قبیل سے مسائل استصناع اور اجارہ ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں آپ نے ایک سپاہی کی بیوی سے شکایت سننے کے بعد معمر اور سمجھدار خواتین سے معلوم کیا کہ ایک عورت کتنے وقت تک شوہر کی دوری گوارہ کرسکتی ہے ان خواتین نے عورتوں کی عادت اور عرف کے مطابق چھ ماہ کی مدت بیان کی، چنانچہ آپ نے محاذ جنگ پر رہنے والے فوجیوں کے لیے یہی وقت واپسی کا مقرر کردیا اس کے علاوہ بھی بہت سے شواہد فقہ میں موجود ہیں۔

۲- عرف لفظی بھی فقہاء کے یہاں معتبر ہے۔ جیسے کسی نے قسم کھائی: "والله لا آكل الخبز" تو اس سے وہ خبز مراد ہوگی جو عادۃ اس جگہ اس لفظ سے سمجھی جاتی ہے۔

۳- عرف عملی فقہاء کے یہاں معتبر ہے اور اس کا درجہ بہت ہے عرف لفظی پر بھی یہ مقدم ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں صراحت کی گئی ہے:

"الحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست العادة إلا عرفا عمليا"

اور فقہا نے یہ بھی صراحت کی ہے: "والمعروف عرفا كالمشروط شرعا" (الاشباہ والنظائر)

اسی قاعدہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ کسی باپ نے اپنی بیٹی کی شادی پر جہیز دیا تو ہمارے عرف میں وہ لڑکی کی ملکیت ہوگا بعد کو باپ کا یہ دعویٰ کہ یہ عاریۃً تھا غلط ہوگا۔ یا شوہر بوقت نکاح بیوی کو جو زیور چڑھائے تو وہ بیوی کی ملکیت ہوگا یہی عرف عام ہے، البتہ اگر صراحت کردی دیتے وقت اور بیوی نے قبول کرلیا تو جو صراحت کی وہ حکم ہوگا۔ "الأشباہ والنظائر" میں ہے:

"لو جهز الأب بنته ودفعه لها ثم ادعى أنه عارية ولا بينة ففيه اختلاف والفتوى أنه إن كان العرف مستمرًا أن الأب يدفع ذلك الجهاز ملكا لا عارية يقبل قوله"۔

شمالی ہند خصوصاً اتر پردیش اور دہلی وغیرہ میں عرف یہی ہے کہ ان چیزوں کو لڑکی کی ملک مانا جاتا ہے۔

۴- عرف عام کے معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن عرف خاص کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف جیسے پہلے بھی اس کا ذکر آچکا ہے۔

"الاشباہ والنظائر" میں ہے: "قال في البزازية معزيا إلى الإمام البخاري الذي ختم به الفقه: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص وقيل: يثبت"۔

اسی میں اور آگے ہے: ''والحاصل أن المذہب عدم اعتبار العرف الخاص. ولکن کثیر من المشائخ علی اعتبارہ''

الغرض عرف خاص کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے دونظریے ہیں: [۱] اعتبار [۲] عدم اعتبار۔

''ولکل وجہۃ ھو مولیھا'' (سورہ بقرہ: ۱۴۸)

۵۔ جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے وہ نصوص و احکام فقہاء کے مقابلہ میں ہے، باقی نصوص کے مقابلہ تو نہ عرف عام معتبر ہے نا خاص، جیسا کہ اوپر مذکورہ ہوا۔

محور سوم:

۱۔ عرف وعادت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ بار بار اس کی تکرار ہو، ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے:

''إنما تعتبر العادۃ إذا اطردت أو غلبت، ولذا قالوا فی البیع: لوباع بدراہم أو دنانیر وکانا فی بلد اختلف فیہ النقود مع الاختلاف فی المالیۃ والرواج انصرف البیع إلی العرف. قال فی الھدایۃ: لأنہ ھو المتعارف فینصرف المطلق إلیہ'' (الاشباہ والنظائر)۔

بعض صورتوں میں دو بار کسی کام کی تکرار سے عرف معتبر ہوگا اور کسی کام میں تین بار کی تکرار کافی ہوگی۔

۲۔ اگر قطعی الدلالۃ اور قطعی الثبوت ہو تو اس میں تخصیص نہیں ہوگی اور اگر نص ظنی الدلالۃ ہو تو اس میں عرف کی بنا پر تخصیص درست ہوگی، اگر وہ کسی اصل شرعی کے خلاف نہ ہو''الاشباہ والنظائر'' میں ہے:

۳۔ ''فی تعارض العرف مع الشرع. فإذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصًا فی الأیمان. فإذا حلف لا یجلس علی الفراش والبساط أو لا یستضیئ بالسراج لم یحنث بجلوسہ علی الأرض ولا باستضاءۃ الشمس. وإن سماہ اللہ تعالیٰ فراشًا وبساطًا وسمی الشمس سراجًا، ولو حلف لا یأکل لحمًا لم یحنث بأکل لحم السمک. وإن سماہ اللہ تعالیٰ لحمًا فی القرآن'' (الاشباہ والنظائر لابن نجیم)۔

۴۔ جن نصوص کی بنا عرف وعادت پر ہے، اگر عرف وعادت بدل جائے تو اس نص کے حکم میں تبدیلی ہو جائے گی، یہی چیز مراجع شریعت کے موافق ہے اس کی مثال حدیث ربوا ہے اس میں حنطہ اور شعیر کو کیلی کہا گیا ہے، چونکہ اس وقت ان کی خرید وفروخت کیل سے ہی ہوتی تھی، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ تو تبدیلی عرف کے بعد بھی ان میں کیل کا ہی اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ نص میں ''کیلا بکیل'' کہا گیا ہے، مگر امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کیل کا اعتبار بر بنائے عرف تھا، اب عرف بدل گیا اور ان کی خرید وفروخت وزن سے ہوتی ہے، اس لئے مساوات کیل میں نہیں دیکھی جائے گی، بلکہ وزن میں مساوات جواز بیع کے لئے کافی ہوگی۔ صاحب ''فتح القدیر'' ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابویوسف کے قول کی تائید کرتے ہوئے اسی کو ترجیح دی ہے اور احقر بھی مرجع شریعت پر نظر کرتے ہوئے اسی کا قائل ہے۔

۵۔ قیاس اور عرف میں تعارض ہو اور کوئی صورت دونوں پر عمل کی ممکن نہ ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور عرف وعادت پر عمل کیا جائے گا۔

(۱) ''وکذا إذا دفع إلی حائک غزلا علی أن ینسجہ بالمثلث. ومشائخ بلخ أفتوا بجواز الحائک الغرف بہ. وبہ أفتی أبو علی النسفی أیضًا''۔

ہمارے یہاں عام رواج ہے کہ کھیت کاٹنے والے کھیت کاٹنے کی مزدوری اس طرح لیتے ہیں کہ دس بوجھوں پر ایک بوجھ مزدوری میں یہ بالکل عام عادت اور عرف ہے، پیسہ لے کر کوئی بھی نہیں کاٹتا، اس لئے میرے نزدیک جواز کا فتوی دیا جائے۔

''للعرف کما أفتی مشائخ بلخ فی مسئلۃ الغزل''

ویسے بھی حلال وحرام کی صورتیں جمع ہو جائیں اور ایک ادنیٰ صورت حلال کی ہو تو حلال کا اعتبار کرنا چاہئے۔ مسلمانوں کو حرام سے بچانے کے

لئے مشائخ بلخ نے مسلمانوں کو سود کی حرمت سے بچانے کے لیے ''بیع الوفا'' کے جواز کا فتوی دیا گو یہ کمزور مذہب ہے، لیکن ان کا مقصد مسلمانوں کو سود کی وعید وحرمت سے بچانا ہے، کیونکہ اس زمانہ میں بہت کم لوگ ہیں جو محض اللہ کے لئے کسی ضرورت مند کو بلا نفع قرض دے دیں اور اہل بخاری نے اجارہ طویلہ کی اجازت دی ان کے پیش نظر یہ تھا کہ ''ما ضاق علی الناس أمرًا اتسع حکمہ''

خلاصہ یہ کہ ضرورت کی وجہ سے یا عرف وعادت کی وجہ سے ظاہر روایت کو چھوڑ کر ضرورت یا عادت پر عمل کرنے کی فقہاء نے اجازت دی ہے۔

۲- قرآن شریف: ''وما جعل علیکم فی الدین من حرج'' (سورہ حج: ۷۸) اور حدیث میں ہے: ''إنما الدین یسر'' لہٰذا عادت وعرف کے مطابق دوسرے مکتبہ فقہ پر عمل کیا جائے اور اس میں عدول عن المذہب نہیں ہے، بلکہ تغیر عرف وعادت کی بنا پر تغیر حکم ہے، بہت سے مسائل میں عرف کے تغیر کی وجہ سے فقہاء نے حکم کے تغیر کا حکم دیا ہے ''ہدایہ'' اور دوسری کتب فقہ میں امام اعظمؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف حکم کی وجہ یہ بیان کیا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں یہ عرف تھا اور امام محمدؒ یا امام ابو یوسفؒ کے زمانہ میں یہ عرف بدل گیا تھا اور دوسرا عرف ہو گیا تھا، اس لئے امام محمد، یا امام ابو یوسف نے امام صاحبؒ کے خلاف فتویٰ دیا، بہر حال عرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے گا، اس لئے یہ خروج عن المذہب نہیں ہے۔

۶- شریعت کے قواعد عامہ قطعی الدلالۃ ہوں تو یقینا ان کے مقابلہ میں عرف کو چھوڑ دیا جائے گا، ''لأن العرف لا یعتبر بمقابلۃ النص'' پس قواعد شرعیہ عامہ اس وقت عرف کے مقابلہ میں معمول بہا ہوں گے۔

(۱) نص کے مقابلہ میں عرف معتبر نہ ہوگا، (۲) عرف جب معتبر ہوگا کہ مطرد اور غالب ہو جائے، (۳) جو نص عادت وعرف پر مبنی ہو اس میں عرف بدلنے سے حکم بدل جائے گا اور جدید عرف پر حکم کی بنا ہوگی، (۴) یمین میں کسی لفظ کے معنی حقیقی بھی مستعمل ہوں اور معنی عرفی بھی تو معنی عرفی مراد لئے جائیں گے اور ''الأن الأیمان مبنیۃ علی العرف''، (۵) متکلم کے کلام سے پہلے جو عرف ہوگا کلام سے وہی عرفی معنی لئے جائیں گے۔ کلام کے بعد جو عرف جاری ہوا ہے وہ معنی مراد نہ ہوں گے، (۶) عرف معاملات میں معتبر ہے، تعلیقات میں نہیں، (۷) امام و مدرس کی تعطیل میں عرف کا اعتبار ہوگا، یہاں تک کہ وقف میں اگر چہ درج نہ ہو، مگر عرف کے مطابق ہی تعطیل دی جائے گی، مطلق وقف کو عرف پر محمول کیا جائے گا، البتہ وقف سے پہلے جو عرف ہے وہ معتبر ہوگا، وقف کے بعد کا عرف معتبر نہ ہوگا، (۸) احکام کی بنا عرف عام پر ہوگی، عرف خاص کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے، (۹) ''المعروف کالمشروط'' ابو القاسم الصفار نے فرمایا ہے کہ ظاہری عادت کے موافق اشیاء میں حکم کیا جائے گا، جہالت معاملات میں جو عرف جاری ہو اس کے مطابق حکم کیا جائے گا۔

مقالہ کا خلاصہ:

عادت وعرف کسی کام کے ایک بار کر لینے یا ہو جانے سے نہیں بنتی ہے، جب تک کہ بار بار اس کا وقوع نہ ہو، یہاں تک کہ وہ طبیعتوں میں رچ بس جائے۔

اجماع اہل علم حضرات کرام جو دیندار متبع شریعت ہوں وہ کسی پر اتفاق کریں اور اس کی سند کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ سے ملتی ہو۔

عادت:

طبائع سلیمہ کے نفوس کا کسی چیز پر جم جانے اور اس کے خوگر ہو جانے کا نام عادت وعرف ہے، عرف وعادت کے اندر باعتبار مصداق کے کوئی فرق نہیں ہے۔

عرف عام سے ہر حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

نصوص شرعیہ اور قواعد عامہ کے مقابلہ میں عرف معتبر نہیں ہے۔

عرف کا معتبر ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، فتاوی صحابہ سے ثابت ہے۔

عرف لفظی اور عرف عملی دونوں معتبر ہیں عرف عملی اور عرف لفظی میں سے عرف عملی کو ترجیح ہے، عرف کا درجہ کسی شرعی شرط کی طرح ہے۔

معنی شرعی اور عرف میں تعارض ہو تو عرف کو ترجیح ہوگی، لغوی شرعی کو چھوڑ دیا جائے گا۔ ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے:

''إذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصًا فی الأیمان، فإذا حلف لا یجلس علی الفراش والبساط أو لا یستضیٔ بالسراج لم یحنث بجلوسه علی الأرض ولا باستضائة الشمس، وإن سماہ اللہ تعالیٰ فراشًا وبساطا وسمی الشمس سراجا''

جن نصوص کی بنا عرف وعادت پر ہے عرف وعادت کے بدل جانے سے حکم بدل جائے گا، قیاس اور عرف میں تعارض ہو تو عرف پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے، اگر عرف اور نص میں تعارض ہو اور اس کی وجہ سے نص میں تخصیص کرنا پڑتی ہو تو نص کو خاص کرلیا جائے، تاکہ دونوں پر عمل ہو سکے۔

عرف کے بدلنے کی وجہ سے وہ نصوص قابل حجت نہیں رہتے، کیونکہ بنا عرف پر ہے، لہٰذا عرف بدلنے سے ان کو چھوڑ دیا جائے گا، ایسے ہی عرف کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

ظاہر روایت کو چھوڑ کر عرف کی وجہ سے ضعیف پر فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ عرف بھی ایک اہم دلیل ہے، ہوسکتا ہے کہ اُس وقت یہ عرف نہ ہو مجتہد نے اس کی وجہ سے جو مسئلہ بیان کیا وہ اب عرف بدلنے کی وجہ سے خود بخود متروک ہونے کے قابل ہوگیا، یہی حال اس صورت کا ہے جس میں عرف منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے امام کی روایت اِس عرف کے موافق ہے تو دوسرے امام کے قول پر عمل کر سکتے ہیں، دلیل تغیر عرف ہے، لہٰذا خروج عن المذہب نہیں ہے۔

اس حالت میں تغیر حکم واجب ہوگا، کیونکہ اب وہ بلا دلیل باقی رہ گیا، جیسے کوئی حکم پہلے تھا بعد کو منسوخ ہوگیا، اب کسی کے لئے روا نہیں کہ اس حکم پر عمل کرے، اب ناسخ پر عمل کرنا واجب وضروری ہے، ایسے ہی تغیر عرف کی وجہ سے تغیر حکم واجب ہوگا۔

☆☆☆

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اہمیت

مولانا عبداللہ مظاہری[1]

اسلام ایک وسیع اور عالمی دین ہے، اس لئے اس نے اپنی وسعت اور اپنی حیثیت دونوں کو باقی رکھنے کے لئے ہمیں وسیع قانون بھی دیا ہے، جس قانون میں لچک اور گنجائش کی وہ حد بھی ہے، جس سے انسان ناقابلِ برداشت مشقت وتکلیف برداشت کئے بغیر اپنی انسانی ضروریات کی تکمیل کر سکے۔

خاصۃً موجودہ دور میں، جبکہ ممالک اسلامیہ قانونِ اسلامی کو مکمل قانونی اور دستوری حیثیت دینے کی کوشش کر رہے ہیں اور اپنے ملک کے سیاسی، معاشی، معاشرتی نظام کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کی فکر کر رہے ہیں، ایسے موقع پر رائج الوقت مسائل اور کاروباری نظام کو اسلامی نظام میں شامل کرنے کے لئے جہاں اسلام نے کتاب وسنت کے بعد اجماع، قیاس کے ساتھ استحسان، مصالح مرسلہ، استصلاح وغیرہ کی اجازت دی ہے، وہیں فقہ اسلامی کا ایک اہم باب، بلکہ بے شمار مسائل کا بالواسطہ سرچشمہ ومبنیٰ "عرف وعادت" کو قرار دیا گیا ہے، فقہ کا کوئی باب، ہو معاملات، معاہدہ، معاشرت، اوقاف، ایمان وغیرہ قدم قدم پر عادات الناس کو معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اسی لئے عرف وعادت کو اسلامی قانون کا معاون اور بالواسطہ ماخذ تشریعی قرار دیا گیا ہے، بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ کچھ جہتیں تو مختلف فیہ بھی رہیں، لیکن عرف وعادت کو ماخذ تسلیم کرنے میں قریب قریب اتفاق رہا، اسی اہمیت کے پیش نظر مفتی، قاضی اور مجتہد ہر ایک کو اپنے اپنے دور کے عرف وعادات سے باخبر رہنا ضروری ہے، بلکہ قرآن مجید کی آیت شریفہ آیت نمبر ۵۸ سورہ نور۔

"يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ ط ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ" (سورہ نور)۔

آیت شریفہ میں اوقات ثلاثہ میں مملوک اور نابالغ بچوں کو استیذان کا مکلف قرار دیا گیا، چونکہ یہ اوقات ثلاثہ زمانہ نزولِ آیت کے لوگوں کے لئے آرام اور خلوت کے اوقات تھے، گویا یہ ان کی عادت تھی، اس لئے ان اوقات کی تخصیص کر کے قرآن مجید نے عادات الناس کا اعتبار فرمایا، تو گویا یہ حکم اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہے، لہٰذا اگر عرف بدل جائے، مثلاً ان اوقات ثلاثہ میں تبدیلی ہو یا اوقات ثلاثہ میں سے دو ہی وقت آرام کے رہ جائے یا کوئی وقت بڑھ جائے مثلاً چار وقت آرام کے لئے ہو جائے تو استیذان کا حکم اس عرف کے اعتبار سے ہوگا! یہ آیت اعتبار عرف کی ایک دلیل ہے۔ نیز اس آیت شریفہ کو نصوص عرفیہ دلیل میں بھی پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ بڑا نازک مرحلہ ہے کہ کسی نص کے حکم کے بارے میں کہنا کہ یہ مبنی علی العرف ہے، یہ مشکل ہے۔ یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے، جس کی تفسیر، حدیث، فقہ اصول فقہ اور عربی ادب پر گہری نظر رکھنے کے ساتھ تقویٰ وصلاح سے متصف ہو۔ اور شریعت کے مقاصد واسرار سے بھی واقف ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس تشریعی ماخذ کا اگر صحیح استعمال کیا جائے تو مسائل مروجہ کا کوئی نہ کوئی معتدل حل نکل آئے گا کہ جس سے اسلامی روح بھی مجروح نہ ہو اور نہ معاشرتی ومعاشی مسائل پر کوئی زد پڑے۔

یہ بات اس لئے کہی جا رہی ہے کہ شریعت اسلامی کی قانون سازی اور دوسرے قانون ساز اداروں کے درمیان اساسی نقطۂ نظر کا اختلاف ہے کہ دوسرے قانون ساز ادارے عقل انسانی کے علاوہ کسی دوسری قوت کو ماخذ قانون تسلیم نہیں کرتے، بلکہ وہ اگر کسی جگہ مذہب کو ماخذ قانون تسلیم کرتے ہوں تو اس کا مذہبی حسن نہیں، بلکہ وہ عقل کے حسن پر ہی موقوف ہوتا ہے، اس لئے ان کے یہاں اپنی کسی تسلیم کردہ اصول یا اپنے مادی منافع میں تصادم پیدا ہو جائے تو مذہبی ہدایات کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔

لیکن مذہب اسلام نے دین اور مذہب کو ماخذ کا جز نہیں، بلکہ کل قرار دیا ہے، اسی لئے اہل اسلام اپنی قانون سازی میں دوسرے ماخذ سے مدد لیتے ہیں،

[1] ناظم دار العلوم ہانسوٹ گجرات۔

جس کی اسلام نے ان کو اجازت دی ہے۔

اسلام کے علاوہ دیگر قانون ساز ادارے، رسوم ورواج، عدل وانصاف کے عام اصول، سابق فیصلوں کے نظائر اور سابق قانون دانوں کی آراء اور مذہب کو بنیاد بناتے ہیں، گویا ان کے یہاں مذہب جزء قانون ہے، البتہ انھوں نے بھی عرف وعادت کو نظر انداز نہیں کیا ہے، اس لئے کہ عرف وعادت میں ایسی خصوصیت ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ایک تو یہ ہے کہ عرف وعادت کو قانون بنانے میں ظلم وتشدد کی ضرورت نہیں پڑتی، نیز لوگ اس سے پہلے ہی سے واقف ہوتے ہیں، اس لئے بہت جلد تسلیم کر لیتے ہیں، ان فوائد کو سامنے رکھتے ہوئے اسلام نے معاون ماخذ تسلیم کیا ہے۔

معاون ماخذ کا مطلب یہ ہے کہ مستقل ماخذ کی حیثیت تو نہیں، لیکن جب عمل اور ترک عمل کی صورت پیش آئے گی تو اصلی ماخذ کے حدود وشرائط کا لحاظ ضروری ہوگا، لہٰذا نہ ہر عادت کو قبول کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ رائج ہو چکی ہے اور نہ ہر عادت کو ٹھکرایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اصلی قانون نہیں، بلکہ اصول وحدود کو سامنے رکھتے ہوئے رد یا قبول کو ترجیح ہوگی۔

محور اول:

حقیقت عرف وعادت مع اقسام:

جزو اول: اس محور کو سات اجزا پر تقسیم کیا گیا ہے۔

☆ (۱) عرف کے لغوی واصطلاحی معنی۔

عرف۔ عین، را، فاء کا مادہ معرفت اور عرفان اس کا مصدر ہے، باب ضرب سے ہے۔

لغۃً متعدد معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں بھی عرف ومعروف کے الفاظ بکثرت وارد ہوئے ہیں۔ مناسب اور پسندیدہ قول وعمل، بلند اور معرفت، جود وکرم وغیرہ معنی میں آتا ہے۔

''لسان العرب'' میں عرف کے معنی صبر، خوشبو اور اطمینان کن امر کے معنی میں لیا ہے۔

اب یہ لفظ شریعت اسلامی کا اخلاقی اور قانونی لفظ بن گیا ہے۔ جس کے لغوی معنی کی ہر جگہ رعایت کی گئی۔

عرف اصطلاحاً:

(۱) امام ابو العباس قرطبی نے (جلد سات ص ۳۴۶) پر تفسیر قرطبی میں فرمایا

''العرف كل خصلة حسنة ترضاها العقول وتطمئن بها النفوس''۔

(ہر وہ اچھی خصلت جس کو عقل انسانی پسند کرتی اور جس سے نفوس انسانی مطمئن ہوں)۔

(۲) امام غزالی فرماتے ہیں:

''العرف ما استقر في النفوس من جهة العقل وتلقته الطباع السليمة بالقبول''۔

(۳) شیخ محمود فہمی فرماتے ہیں:

''العرف الأمر الذي إطمئنت إليه النفوس وعرفته وتحقق فيها وتنكره أصحاب ذوق السليم''۔

(۴) عبد الوہاب خلاف نے علم اصول الفقہ ص ۸۹

''هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك'' سے فرمائی ہے۔

اور علامہ ابن تیمیہ نے (مجموع الفتاویٰ ص ۱۶) پر ''ما اعتاده الناس في دنياهم محتاجون إليه'' سے فرمائی۔

☆ جزو ثانی (۲) عادت کا لغوی و اصطلاحی مفہوم، عادت، عین، واو، دال مادہ، اس کا مصدر العود، باب نصر ینصر سے اور "المعاودۃ" باب مفاعلہ سے جس کے معنی لوٹنا یا کسی چیز کا بار بار ہونا یا کرنا۔ اور طریقہ وطرز کے ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ "العادۃ طبیعۃ ثانیۃ"۔

اصطلاحی مفہوم:

(۱) امام راغب اصفہانی نے "مفردات القرآن" میں تحریر فرمایا:

"العادۃ اسم لتکریر الفعل والانفعال حتی یصیر سھلا"۔

یعنی فعل وانفعال کے بار بار ہونے کا نام ہے۔ یہاں تک کہ طبعی امور کی طرح اس کا کرنا آسان ہو جائے۔

(۲) ابن نجیم مصری نے "الاشباہ والنظائر" میں:

"العادۃ عبارۃ عما یستقر فی النفوس من الأمور المتکررۃ المقبولۃ عند الطبائع السلیمۃ"۔

علامہ ابن عابدین شامی نے بھی اسی تعریف کو علامہ ہندی کی "شرح مغنی" سے نقل فرمایا ہے۔

(۳) علامہ ابن امیر الحاج حلبی نے شرح تحریر میں تحریر فرمایا۔

"العادۃ ھی الأمر المتکرر من غیر علاقۃ عقلیۃ"۔

(۴) "ھی ما اعتادہ الإنسان سواء کان ذلک عادۃ مختصۃ بہ وحدہ أو عادۃ شائعۃ بین جمیع أھل بلدہ من الناس

☆ جز ثالث (۳) عرف وعادت کے مابین کیا فرق ہے

عرف کی تعریفات ثلاثہ اور عادت کی تعریفات ثلاثہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ دونوں کے لیے بنیادی طور پر معاشرہ میں متعارف ہونا، مانوس واقف ہونا، عقلاً پسندیدہ ہونا اور طبائع سلیمہ کا مطمئن ہونا بنیادی وصف ہے۔ یعنی جس کے مروج ہونے میں فطرت سلیمہ کا دخل ہو، خواہشات کی بنیاد پر نہ ہو۔

گویا تعبیرات مختلف ہیں، لیکن حقیقت سب کی ایک ہی ہے۔ لیکن تعبیرات مختلفہ کی وجہ سے ان کے مابین فرق ہونے نہ ہونے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔

(۱) عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ عادت عام اور عرف خاص ہے۔ جیسا کہ ابن نجیم اور ابن امیر الحاج کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے۔ گویا عادت ہی کے نتیجہ میں عرف پیدا ہوتا ہے۔

(۲) علامہ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لیکن عرف عام اور عادت خاص ہے، اس لئے کہ ابن ہمام نے عرف کی عملی صورت کو عادت کہا ہے۔

(۳) امام غزالی کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مرادف ہیں۔ اس لیے کہ انھوں نے جو "المستصفی" میں تعریف فرمائی ہے۔ اس میں عرف وعادت کو ایک ہی سیاق میں تحریر فرمایا ہے۔

(۴) علامہ ابن عابدین شامی نے بین بین رائے اختیار فرماتے ہوئے فرمایا اپنی کتاب "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" میں

"فالعادۃ والعرف بمعنی واحد من حیث المصداق، وإن اختلفا من حیث المفھوم"

آپ کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ البتہ معنی اور مفہوم کے اعتبار سے ضرور فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ عادت عام اور عرف خاص ہے۔

البتہ یہ تطبیق اصطلاحی مفہوم کے اعتبار سے صحیح ہے، لیکن لغت کے اعتبار سے ان حضرات کی رائے ہی زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو عادت کو عام اور عرف کو خاص قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ عرف معروف عادت ہی کے نتیجہ میں ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر عرف کا عادت ہونا تو ضروری ہے۔ لیکن ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اصطلاحاً باعتبار مصداق کے مترادف ہے، لیکن مفہوم کے اعتبار سے عموم، خصوص کی نسبت ہے۔ عادت عام اور عرف خاص ہے۔ عرف ہمیشہ جماعت کی طرف منسوب ہوگا اور عادت کبھی فرد کی ہوتی ہے اور کبھی جماعت کی۔ اس اعتبار سے بھی عادت عام اور عرف خاص ہے۔

☆ جزء رابع (۴) عرف واجماع کے درمیان فرق

انعقاد اجماع کے لیے جمیع مجتہدین عصر کا اتفاق ضروری ہے، جبکہ عرف وعادت کے ثبوت کے لیے کسی علاقہ کے عوام وخواص کے مابین رواج ضروری ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے دو یا چند کا اختلاف اثر انداز نہیں ہوگا۔ گویا عرف وعادت کا ثبوت اکثریت سے بھی ہوجاتا ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں:

''إن العرف بمنزلة الإجماع شرعًا عند عدم النص''۔

حاصل یہ ہے کہ عرف اختلاف طبقات کے باوجود عادۃ الناس قولی یا فعلی کا نام ہے، گویا عوام کا بھی دخل ہوتا ہے، جبکہ اجماع اتفاق مجتہدین خاصۃ کا نام ہے۔ جس میں عوام کا دخل نہیں ہوتا۔ اس کو صالح بن عبدالعزیز نے ''الفرق بین العرف والاجماع'' میں بیان فرمایا۔

حاصل یہ ہے کہ عرف اجماع کے مابین فرق ہے۔ جس کی وضاحت عبدالوہاب خلاف نے کی ہے:

''والعرف يتكون من تعارف الناس علي اختلاف طبقاتهم عامتهم وخاصتهم بخلاف الإجماع، فإنه يتكون من إتفاق المجتهدين خاصة۔ ولا دخل للعامة في تكوينه''۔

☆ جزء خامس (۵) تقسیم عرف باعتبار موضوع (۱) عرف لفظی (۲) عرف عملی۔ ان دونوں قسموں کی حقیقت کیا ہے؟

قسم اول: جس کو عرف لفظی اور عرف قولی دونوں کہتے ہیں۔ جس کی تعریف یہ کی گئی ہے:

''أن العرف القولی أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين''۔ ولم يكن ذلك لغة''

یعنی کسی لفظ کو عام لوگ ایک معین معنی میں استعمال کرتے ہوں اور لغت میں وہ معنی مستعمل نہ ہو۔ یعنی لغت میں کسی لفظ یا ترکیب کے ایک مخصوص معنی ہو، مگر عام لوگ اس معنی حقیقی لغوی کو چھوڑ کر کسی دوسرے مفہوم میں استعمال کرتے ہوں، بلکہ اس پر عرف قائم ہوگیا ہو۔ یعنی جب بھی اس لفظ یا ترکیب کا استعمال ہوتو ذہن کا تبادر اس خاص معنی کی طرف ہو، جس کے لیے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسے لفظ شربت لغوی معنی تو پینے کے ہے۔ لیکن اب ہمارے عرف میں شکر اور پانی کے مجموعہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ گویا ایک مخصوص سیال چیز کے لیے استعمال ہونے لگا ہے۔ جس کو سمجھنے کے لیے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ اتنا رائج ہوچکا ہے کہ معنی حقیقی مراد لینے کے لیے قرینہ کی ضرورت پڑے گی۔

فقہاء کے یہاں بھی ایمان میں اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ اگر کوئی قسم کھاتا ہے کہ

''واللّٰه لا أضع قدمي في دار فلان''۔

تو اس کا حقیقی معنی دخول قدم مطلقاً مراد نہیں۔ بلکہ وضع قدم سے مراد نفس دخول ہے۔ چاہے دخول ماشیاً ہو یا راکباً۔ جس میں وضع قدم اگرچہ پایا نہ جارہا ہو۔ تو لفظ وضع قدم کا استعمال معنی دخول میں عرف قولی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

''كتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره''۔

قسم ثانی۔ عرف عملی:

''هو اعتياد الناس على شئي من الأفعال العادية أو المعاملات المدينة''۔

یعنی لوگ اپنے طبعی افعال اور تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا طریقہ کے عادی ہوجائیں۔

اس عرف کا تعلق استعمال الفاظ سے نہیں ہوتا، بلکہ لوگوں کے عمل، یعنی معاملات، معاہدات، روزمرہ کی زندگی کے دوسرے اعمال وافعال سے ہوتا ہے۔

مثلاً ہفتہ میں کسی دن کو تعطیل قرار دینا۔ یا کسی دن خاص کھانے کے لئے متعین کرلینا یہ عرف عملی ہے۔ علامہ شامی نے مثال تحریر فرمائی:

''كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن''۔

لہٰذا اگر کسی جگہ کا عرف طعام سے "حنطه" اور "لحم ضأن" ہوتو وکیل بشراء طعام یا بشراء اللحم کی توکیل شراء حنطه اور شراء لحم ضأن کے لئے ہوگی۔ اور عرف عملی کا اعتبار کرنا ہوگا۔ اور بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ مثلاً اشیاء متفق لہ کی بار برداری کا خرچ بعض جگہ بائع سے لیا جاتا ہے۔ جہاں عملاً یہ عرف ہے۔

وہاں بائع کو ادا کرنا ہوگا۔ بعض جگہ مہر کے بعض حصہ کی ادائیگی عقد نکاح کے وقت ضرور ہوتی ہے۔ وہاں اسی عرف پر عمل کیا جائے گا۔ اگر چہ تعجیل کی صراحت نہ ہو۔ چونکہ وہاں کا تمدنی عرف یہی ہے۔

تمدنی عرف کا مطلب یہی ہے کہ جس سے کسی کا حق ثابت ہو یا ساقط ہو یا کوئی چیز لی جائے یا دی جائے۔ معاملات، طلاق، نکاح، بیع وشراء۔

اصولیین کے یہاں عرف لفظی کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اسی لیے فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرفی معنی کے مقابلہ میں لغوی حقیقی معنی کو ترک کردیا جائے گا۔ اور متکلم کے کلام کو سماج اور ماحول میں جو معنی رائج ہے اس پر محمول کیا جائے گا۔ کتب اصول میں بھی بحث حقیقت ومجاز کے ذیل میں معنی حقیقی کے ترک پر جن وجوہ کو ذکر کیا گیا ہے۔ وہاں سرفہرست عرف وعادت ہی کو ترک کا سبب قرار دیا ہے۔

ایسے ہی موقع پر علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا:

''يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والموقف على عرفه وإن خالفت لغة العرب''۔

اسی عرف کی بنیاد پر فقہاء کے یہاں حقیقت مہجورہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف کو معمول بہا بنایا ہے۔ اس کے لئے بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ جس کو انشاء اللہ محور دوم کے جزء ثانی کے ذیل میں ذکر کیا جائے گا۔ اس محور اول کے جز خاص میں تو عرف عملی اور عرف لفظی کی حقیقت سے ہی تعرض کیا گیا۔

محور اول جزء سادس:

عرف وعادت کا دائرہ کس قدر وسیع یا محدود ہے۔ اس لحاظ سے عرف کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ (۱) عرف عام (۲) عرف خاص۔

جیسا کہ جز خاص کے ذیل میں عرف کی تقسیمات پر بحث کرتے ہوئے تقسیم ثانی باعتبار وصف اور باعتبار استعمال و وسعت دائرہ کے تحت دو قسمیں: عام اور خاص کے متعلق اجمالاً ذکر تھا۔ انھیں اقسام کے متعلق اس جزء میں تفصیل ہوگی۔ گویا یہ تقسیم اہل استعمال کی عمومیت وخصوصیت کا لحاظ کرتے ہوئے کی گئی۔ اس کے تحت بعض حضرات نے دو اور بعض نے تین قسمیں بیان فرمائیں۔ اصالۃً تو دو ہی ہے۔ عرف عام اور عرف خاص۔

جس کو علامہ شامی نے بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے:

''العرف العام هو ما تعامله عامة أهل البلاد سواءٌ كان قديمًا أو حديثًا''۔

یعنی وہ عرف جو تمام قوموں، تمام ملکوں، تمام خطوں، تمام طبقوں میں پایا جاتا ہو۔ اور اس کے استعمال کا دائرہ عام ہو۔ اس کا استعمال کسی خاص علاقہ کے ساتھ نہ ہو۔ اس کو عرف عام کہتے ہیں۔ اس کی وضاحت کے لیے بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

جیسے استصناع، یعنی آرڈر دے کر چیزیں بنانے کا رواج ہر ملک اور ہر جگہ ہے۔ حالانکہ بنیادی طور پر یہ جائز نہ ہونا چاہیے۔ چونکہ یہ مفہوم حدیث: ''لا تبع ما ليس عنده'' کے تحت داخل ہے۔ چونکہ "بيع ما ليس عنده" کی ممانعت بوجہ خدشات مفضي إلى المنازعات تھی لیکن دوسرے دلائل کے ساتھ عرف عام کی وجہ سے وہ خدشات دور ہوگئے۔ لہٰذا "بيع ما ليس عنده" کے کلیہ سے استصناع کو مستثنیٰ کرکے جائز قرار دیا ہے۔ یہ عرف عام کی مثال ہے۔

اسی طرح آج کل قیمتی ظروف میں جو چیزیں بطور تحفہ بھیجی جاتی ہیں۔ ان ظروف کو واہبہ کی طرف لوٹا دینے کا اور جن کو معمولی ڈبے یا باکس میں بھیجا جاتا ہے ان کو عدم واپسی کا رواج عام ہے۔ تو یہ بھی عرف عام ہے۔ گویا عرف عام کو قانونی حیثیت دی گئی۔

عرف خاص:

عرف خاص کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص مقام یا کسی خاص طبقہ یا کسی خاص ملک ہی میں رائج اور مشہور ہو۔ مثلاً لفظ ''دابۃ'' لغوی معنی کے اعتبار سے ''ما یدب علی الأرض'' کے لئے آتا ہے۔ لیکن عراق میں اس کا استعمال فرس کے لیے رائج ہے۔ اس طرح دور جدید میں جہاں کئی منزلہ مکانات ہوتے ہیں۔ وہاں مکان کی بیع اور اس کی اجارہ داری کے وقت لفٹ شامل ہوتی ہے۔ اسی طرح ہرفن کی اصطلاحیں عرف خاص میں شمار کی جائے گی۔ اس لیے عرف خاص کی مثالوں کا استیعاب مشکل ہے۔

مصطفی احمد زرقاء نے لکھا ہے:

''العرف الخاص كثير أنواع المتجددة ولا تحصى صورته ولا تقف عند حد''۔

کہ عرف خاص کی اتنی نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کہ ان کا حصر اور تحدید ناممکن ہے۔ اس موقع پر بعض حضرات نے عرف عام اور عرف خاص کی ایک صورت عرف شریعت کو بھی بیان فرمایا۔

محور اول جز وسابع:

عرف کے معتبر ہونے نہ ہونے کے لحاظ سے عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف صحیح (۲) عرف فاسد اور ان کی اصطلاحی تعریف۔

(۱) عرف صحیح: وہ ہے کہ اگر عرف میں وہ تمام شرائط پائے جائیں، جن شرطوں سے عرف کو دلیل شرعی کی حیثیت دی جاتی ہے۔ یعنی عرف کلی ہو یا اکثری ہو، عرف مقارن ہو، نص یا اجماع کے مخالف نہ ہو، کسی مفسدہ کو مستلزم نہ ہو۔ کسی شرعی حکم کی تعطیل نہ ہو تو وہ عرف صحیح ہے۔

جس کو عبدالوہاب خلاف نے بیان فرمایا: ''فالعرف نوعان'' (۱) عرف صحیح اور (۲) عرف فاسد

''فالعرف الصحيح هو ما تعارفه الناس ولا يخالف دليلاً شرعيًا ولا يحل محرما ولا يبطل واجبًا''۔

اس کے بعد عرف صحیح کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ جیسے عقد استصناع کا عرف۔ اقسام مہر مقدم، موخر کا عرف شب زفاف میں جزء مہر کے قبضہ کا عرف، خطبہ کے وقت خاطب کا خطبہ کی طرف جوڑے کا ہدیہ کرنے کا عرف وغیرہ۔ اس کو بعض حضرات نے عرف حسن سے تعبیر فرمایا۔ یعنی وہ عرف جو کسی نص کا مخالف ہو اور نہ کسی مفسدہ کو مستلزم ہو۔

عبدالوہاب خلاف نے عرف فاسد کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

''هو ما تعارفه الناس ولكنه يخالف الشرع أو يحل المحرم۔ ويبطل ابواجب''۔

اس عرف فاسد کی بہت سی مثالیں خوشی اور غمی کے مواقع پر جو منکرات رائج ہیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ گویا جس عرف میں نص کی مخالفت، مصلحت کا ضیاع یا اور کسی مفسدہ کو مستلزم ہو وہ عرف فاسد ہے۔ شریعت نے عرف صحیح اور حسن کا اعتبار کیا ہے۔ فاسد کا اعتبار نہیں کیا۔

مجتہد پر اجتہاد وتشریع میں اور قاضی پر قضا میں عرف صحیح کی مراعات واجب ہے، کیونکہ لوگوں کی حاجات اس سے وابستہ ہیں اور لوگوں کے مصالح کی اس میں رعایت ہے، اس لئے جب تک خلاف شرع نہ ہو اس کی رعایت واجب ہوگی۔ اسی لیے شریعت نے بھی عرب کے عرف صحیح کو برقرار رکھا۔ جیسے عاقلہ پر دیت کو فرض کرنا، کفاءت کو زواج میں شرط قرار دینا اور عصبیت کا ولایت وارث میں معتبر ماننا عرف صحیح کی مثالیں ہیں۔

اور جہاں تک عرف فاسد کا تعلق ہے۔ اس کی رعایت واجب تو کیا جائز بھی نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی رعایت کرنے میں دلیل شرعی سے تقابل یا حکم شرعی کا ابطال لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

محور دوم:

عرف اور اس کے اقسام کا اعتبار:

(۱) ادلۂ شرعیہ کتاب اللہ وسنت، اجماع وقیاس سے معتبر ہونا ثابت ہو تو اس پر روشنی ڈالی جائے۔

علامۂ عرف وعادت کی حجیت پر آیات قرآنیہ میں سے سورہ اعراف کی (آیت ۱۹۹) "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" کو پیش کیا جاتا ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ (درگزر سے کام لو، معروف کا حکم دو اور جاہلوں سے دور رہو)۔ اس آیت میں عرف سے مراد معروف، یعنی نیک کام ہے۔

چونکہ اصطلاح میں بھی عرف اسی کو کہتے ہیں، اس مناسبت کی وجہ سے استدلالاً اس آیت کو پیش کیا جاتا ہے۔

عرف کی تفسیر حضرت عروہؓ وقتادہؒ نے معروف سے کی، علامہ ابوبکر جصاص رازی نے ان حضرات کے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

''والمعروف ہو حسن فی العقل فعله ولم يكن منكرًا عن ذوى العقول الصحية'' (احکام القرآن ۳/۳۸)۔

بلکہ عرف کی تفسیر لفظ معروف سے کرنے سے وہ تمام آیتیں بھی اعتبار عرف کے لئے بطور دلیل کے پیش کی جاسکتی ہے، جن آیات احکام میں لفظ معروف وارد ہوا ہے، جیسے آیت رضاعت:

"وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)

اس طرح آیت وصیت میں:

"إن ترك الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين" (سورہ بقرہ: ۱۸۰)۔

اسی طرح آیت طلاق میں:

"الطلاق مرتان فإمساك بالمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۲۹) یا "فأمسكوهن بمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۳۱)، یا "سرحوهن بمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۳۱) یا "إذا تراضوا بينهم بالمعروف" (سورہ بقرہ: ۲۳۲) وغیرہ آیات۔

اسی طرح حدیث میں بھی لفظ "معروفه وطعامه وكسوة بالمعروف" وغیرہ، الفاظ وارد ہوئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف وعادت کی بنیاد وہ نصوص ہیں جس میں الفاظ عرف ومعروف وارد ہوئے ہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

''أن بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله سبحانه وتعالى: خذ العفو وأمر بالعرف''۔

اسی طرح آیت شریفہ سورہ مائدہ کی: "كفارة يمين" کے باب میں "من أوسط ما تطعمون أهليكم" (سورہ مائدہ: ۸۹) سے بھی استدلال کیا ہے کہ درمیانی کھانا مراد ہے۔ جس کے "وسط" کا مدار عرف کو قرار دیا ہے۔ جس کو اصول الفقہ میں صالح بن عبدالعزیز نے تحریر فرمایا:

''حيث لم يقدر الله تعالى الوسط الواجب دفعت بل أطلقه ووكله إلى عرف الناس''۔

ان آیات کے علاوہ احادیث نبویہ بھی حجیت عرف وعادت پر دال ہے، جیسے حدیث:

''المومنون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالًا'' (رواہ ترمذی وابوداؤد)۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے شروط کو استثنائی شکل کے ساتھ برقرار رکھا۔ جہاں بہت سی ایسی شروط مسکوت عنہا ہوں گی جس کا اعتبار عرف کی بنیاد پر کیا جائے۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمود ''من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يقبضه'' جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضہ کی شکل متعین نہیں فرمائی ہے، اس لئے کہ عادات الناس کے اعتبار سے قبضہ متفاوت ہوتا ہے۔ گویا شارع نے اعراف وعادات پر قبضہ کو موقوف کر کے عرف کو معتبر مانا۔

(۳) اسی طرح آپ کا وہ فیصلہ جب حضرت ابوسفیان کو بیوی ہندہ نے ابوسفیان کے بخل کی شکایت کی

''خذی ما یکفینك وولدك بالمعروف'' کہ ان کے مال میں سے ان کی اجازت کے بغیر اتنا لے لو جو معروف طریقہ پر تمہارے لئے اور تمہارے بیٹے کے لئے کافی ہو، یہاں بھی شارع نے عرف کا اعتبار فرمایا۔

(۴) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمود ''علی أهل الأموال حفظها بالنهار وعلی أهل المواشی حفظها بالليل'' بھی مبنی علی العرف والعادہ ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر موقوفہ ''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' وہ بھی بطور دلیل کے پیش کیا گیا ہے، یہ حدیث موقوف ہے۔ اس کی تخریج بزاز، طبرانی، طیالسی، ابونعیم اور امام احمد بن حنبل نے فرمائی، البتہ اس کے مرفوع ہونے کے بارے میں علامہ علائی کا رجحان یہ ہے کہ ''لم أجده مرفوعًا فی كتب الحديث أصلًا ولا بسندٍ ضعيف'' (شامی ۳۲۵/۵)۔

یہ چند نصوص بطور دلیل ونمونہ پیش کئے گئے ہیں، ورنہ اگر غور کیا جائے تو شارع کے عرف کو معتبر ماننے پر اور بھی دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے کہ اسلام ترک حرج اور تیسیر وتسہیل کے لئے آیا ہے۔ اور بہت سے خصومات ومنازعات کا فیصلہ تعامل ناس پر موقوف ہے۔ تو حرج وضیق کے رفع کرنے میں تعامل ناس کا اعتبار مستحسن ذریعہ ہے، اس لئے علامہ شاطبی نے فرمایا ''العوائد الجارية ضرورية اعتبار شرعًا''۔

كقوله تعالىٰ: ''ولكم فی القصاص حياة''۔ فلولم تعتبر العادة شرعًا لم يتحط القصاص۔

نیز آگے چل کر فرماتے ہیں کہ شارع نے مصالح مسلمین کا بھی اعتبار کیا ہے، اگر اعراف وعادات کا اعتبار نہ کیا جائے تو مصالح کا انقطاع لازم آئے گا۔

جزء اول محور دوم:

عرف وعادت کے ثبوت کے لئے ادلہ شرعیہ میں سے کتاب وسنت کے علاوہ اجماع سے بھی بالواسطہ ثبوت پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جن معاملات پر (جیسے مزارعت، مضاربت، استصناع وغیرہ) اجماع کا انعقاد تعامل ناس وعرف وعادت کی بنیاد پر ہے۔ باوجودیکہ قیاس عدم جواز کا متقضی ہے۔ لیکن جب اہل اجتہاد اور اصحاب طبائع سلیمہ کے مابین تلقی بالقبول حاصل ہوگئی تو ان معاملات کی مشروعیت پر عرف وعادت اور تعامل ناس کی وجہ سے اجماع منعقد ہوگیا۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اہل اجتہاد نے عرف وعادت کو دلیل بنایا۔ گویا بالواسطہ عرف وعادت کے حجت ہونے پر اہل اجتہاد کا اجماع ہوگیا۔

ویسے بھی ائمۂ مجتہدین میں کوئی اختلاف نہیں ملتا۔ علامہ قرافی فرماتے ہیں: ''أما العرف فمشترك بين المذاهب''۔

علامہ دکتور وہبہ زحیلی حجیت عرف پر کلام فرماتے ہوئے فرمایا: ''اعتبر الفقهاء الحنفية والمالكية العرف دليلًا شرعيًا۔ وأهل من أصول الاستنباط''۔ علامہ صالح بن عبدالعزیز ''اصول الفقه ابن تيميه'' میں تحریر فرماتے ہیں: ''قد بنى الائمة كثيرا من الأحكام على العرف۔ فالإمام مالك بنى كثيرًا من أحكامه على العرف أهل المدينة۔ والإمام الشافعی بنى كثيرًا من أحكام مذهبه الجديد على عرف أهل مصر''۔

علامہ قرافی نے فرمایا: ''أن من خواص مذهب مالك اعتبار العاده''۔

قاضی ابوبکر ابن العربی فرماتے ہیں: ''إن العادة دليل أصولی بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام''

نیز فرمایا: ''إن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه فی الفقه فی مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا''۔

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ مذہب مالکی کے خواص میں سے ہے۔ بلکہ قرافی نے اعتبار عرف کا مشترک بین المذاہب ہونے کا دعویٰ فرمایا ہے۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ مذاہب کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف کے معتبر ہونے کی سب ہی تصریح کرتے ہیں۔

ابن العربی کا یہ خیال ہے کہ عرف وعادت ایک اصولی دلیل ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے احکام کی بنیاد رکھی ہے اور حلال وحرام کو اس سے مربوط رکھا ہے۔

اور فرماتے ہیں کہ فقہ میں عرف وعادت کی طرف بہت سے مسائل میں رجوع کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اسے اصل قرار دیا گیا۔

فقہائے حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے بہت سے معاملات میں عرف سے استدلال کیا ہے۔ ابن رجب حنبلی نے اپنے قواعد میں لکھا ہے کہ اگر کسی شخص

نے کسی مزدور کو ایک متعینہ مدت تک مزدوری پر رکھا اور کام کی وضاحت نہیں کی تو عرف وعادت کے مطابق اس زمانہ میں جو کام لیے جانے کا رواج ہو وہی کام مراد ہوگا۔ گویا عرف کو بنیاد بنایا۔ متاخرین احناف میں سے تو علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے عرف وعادت کے موضوع پر مستقل تالیف ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' کے نام سے فرمائی، جس کی وجہ تالیف کے متعلق فرماتے ہیں کہ جب میں نے ''عقود رسم المفتی'' جو آپ ہی کا منظومہ ہے۔ کے شعر ''والعرف فی الشرع له اعتبار: لذا علیه الحکم قد یدار'' کی شرح پر پہنچا تو اس کی تشریح میں رسالہ مستقلہ تحریر فرمایا۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: عقود رسم المفتی)۔

محور دوم (جزء اول):

غرض مذاہب متبوعین میں کہیں اختلاف نہیں ملتا۔ گویا مذاہب اربعہ متبوعہ حجیت عرف وعادت پر متفق ہیں۔ اس لئے مفتی، قاضی اور مجتہد کے لیے، جن شرائط سے متصف ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ زمانہ کے حالات، معاشی ومعاشرتی رسم ورواج، اور اعراف وعادات سے واقف ہوں۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں ''بحر الرائق'' سے نقل فرماتے ہوئے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے مناقب میں سے یہ ہے کہ

کان محمد یذهب لی الصباغین ویسأل عن معاملتهم وما یدیرون فیما بینهم۔

علامہ شامی نے ایک جگہ فرمایا: ''ومن لم یکن عالمًا بأهل بزمانه فهو جاهل'' (ص ۱۳۰ نشر العرف)۔

یہ فتوی ابن عابدین نے ابو الفضل کرمانی اور علامہ وبیری کی طرف منسوب کیا ہے۔ علامہ ابن عابدین ایک اور جگہ پر فرماتے ہیں:

''یفتیٰ بقول أبی یوسف فیما یتعلق بالقضاء؛ لأنه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس'' کہ قضایا میں بوجہ معرفت أحوال ناس کے حضرت امام ابو یوسف کا قول قابل ترجیح ہوگا۔

معلوم ہوا کہ عقل اور قیاس کی رو سے بھی عرف وعادت معتبر ہے کہ معتبر نہ ماننے کی شکل میں قطع مصالح، تکلیف مالا یطاق، خلاف تخفیف وتیسیر، مشقت وضرر لازم آئے گا۔ لہذا عقل اور قیاس متقاضی ہے کہ عرف وعادت کا اعتبار کر لیا جائے۔

محور دوم جزء دوم:

ادلہ اربعہ، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اثبات حجیت عرف وعادت پر چونکہ دال ہیں اسی لیے فقہاء نے تصریح کی ہے:

(۱) ''المعروف عرفًا کالمشروط شرطًا'' نیز فرمایا:

(۲) ''تعین العرف کتعین النص''۔

(۳) ''الثابت بالعرف ثابتٌ بدلیل شرعی''۔

علامہ سرخسی مبسوط میں فرماتے ہیں:

(۴) ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص''۔ نیز کتب اصول میں لکھا ہے:

(۵) ''تترك الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة''۔

فقہاء نے فرمایا:

(۶) ''المعروف کالمشروط''۔

علامہ زیلعی نے ''شرح کنز'' میں تحریر فرمایا:

(۷) ''الأیمان مبنیة علی العرف لا علی الحقائق اللغویة''۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

(۸) ''إن العرف بمنزلة الإجماع شرعًا''۔

علماء نے فرمایا:

(۹) ''العادة شريعة محكمة''۔

(۱۰) ''والعرف فی الشرع له إعتبار''۔

یہ تقریباً دس عبارات ہیں۔ جن کو فقہاء نے قواعد کی شکل میں پیش فرمایا ہے۔ اس سے بھی عرف کی اہمیت واضح ہوجاتی ہے۔ کہ عرف وعادت کو اسلامی قانون میں قانون کی حیثیت حاصل ہے، لیکن جیسا کہ ماقبل میں عرض کیا گیا کہ وہ معاون اور موثر وسیلہ کی حیثیت رکھتا ہے، بلکہ جس طرح غیر منصوص مسائل میں احکام صریحی اور عمومی احکام کے روح کو سامنے رکھ کر جمیع مجتہدین اجماعی فیصلہ یا کوئی ایک مجتہد قیاس کا فیصلہ فرماتے ہیں، جس کا فیصلہ دینے میں ان کو علم شریعت سے گہری واقفیت اور اپنی عقل وبصیرت سے کام لینا پڑتا ہے۔

اس طرح غیر منصوص مسائل میں روح شریعت تک پہنچنے میں اجتہاد کے دوسرے ذرائع قیاس، استحسان مصالح مرسلہ، استصلاح، عقلی اور تجربی ذرائع وغیرہ کی طرح عرف وعادت بھی معاون ہے، جس سے قانون سازی میں مدد لی جائے گی، بشرطیکہ کسی نص سے تصادم نہ ہو، جس کی وضاحت مصری عالم عبدالوہاب خلاف اس طرح فرماتے ہیں:

''والعرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيًا عرفًا، وهو فی الغالب من مراعات المصلحة المرسلة. فيخصص به العام ويقيد به المطلق. وقد يترك القياس بالعرف، ولنا صح عقد الاستصناع لجريان العرف به، وإن كان قياسًا لا يصح؛ لأنه عقد على معدوم'' (علم اصول الفقه ص ۹۰)۔

محور دوم جزء ثالث:

عرف عملی بھی عرف لفظی کی طرح عرف کی تقسیم اول باعتبار ذات کی دوسری قسم ہے۔ جس کی حقیقت محور اول کے جزء خامس کے ذیل میں واضح ہوچکی ہے:

''وهو إعتياد الناس على شئى من الأفعال العادية أو المعاملات المدينة''

(کہ لوگوں کے طبعی افعال اور آمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا طریقہ کے عادی ہوجانے کا نام ہے)۔

اس کی اہمیت بھی عرف لفظی ہی کی طرح ہے۔ کہ باہمی معاملات میں عرف عملی کو حکم اور فیصل کی اہمیت حاصل ہے۔ چونکہ معاشرہ اور ماحول نئے نئے مسائل اور نئی نئی ضرورتوں کو جنم دیتا ہے۔ لہٰذا باہمی معاملات کے حدود کی تعیین حقوق وفرائض کی تحقیق، خصومات ودعویٰ کا فیصلہ عرف عملی کے ذریعہ ہوگا۔ اس لیے کہ قواعد کی عبارتیں اور آئین کی دفعات اختصار وجامعیت کی وجہ سے محتمل ہوتی ہے۔ اس لیے عرف عملی سے مسائل کو حل کرنے میں بڑی سہولت حاصل ہوگی۔

اسلامی شریعت نے ہر زمانہ، ہر ملک، ہر معاشرہ میں عرف عملی کو اصولی حیثیت دے کر خاصی اہمیت دی ہے۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر عرف عملی نصوص سے متعارض نہ ہو تو بالاتفاق وہ حجت شرعی ہے۔ اور یہاں بھی ان ہی عبارات کو پیش کیا جائے گا۔ جس کو ''الثابت بالعرف كالثابت بالنص'' کے مفہوم کے ذیل میں پیش کیا گیا ہے۔

محور دوم جزء رابع وخامس:

عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں یا صرف عام معتبر ہے۔

محور اول کے جزء خامس کے ذیل میں عرف کی تقسیم ثانی باعتبار استعمال ووسعت دائرہ کے تحت عرف کی دو قسمیں عام اور خاص کا ذکر کیا گیا تھا۔ اور ان دو قسموں کی تحقیق محور اول کے جزء سادس کے ذیل میں ذکر کی گئی کہ عرف عام تمام قوموں، تمام ملکوں، تمام خطوں تمام طبقوں کے تعامل کا نام ہے۔ اور عرف خاص کسی خاص مقام یا کسی خاص طبقہ یا کسی خاص ملک کے رواج کا نام ہے۔ اب یہاں محور دوم کے جزء رابع میں اس کے اعتبار اور عدم اعتبار کی وضاحت ہے۔ شریعت

نے عرف عام کا بھی اعتبار کیا ہے۔ لیکن ان تمام شرائط کا لحاظ کیا جائے گا جس کا اعتبار قبول عرف کے لئے ضروری ہے۔

علامہ شامی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

”أن العرف قسمان عام وخاص فالعام يثبت به حكم العام ويصلح مخصصا للقياس والأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به حكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر، وإنه لا يصلح مخصصًا“۔

(کہ عرف کی دو قسمیں ہیں عام اور خاص، عام سے حکم عام ثابت ہوگا جو قیاس اور اثر کے لیے مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور عرف خاص وہ ہے جس سے حکم خاص ثابت ہوگا جب تک کہ وہ قیاس اور اثر کے مخالف نہ ہو اور وہ مخصص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا)۔

حاصل یہ کہ عرف عام معتبر ہے جب کہ ترک منصوص لازم نہ آئے۔ اگر چہ نص کی تخصیص لازم آتی ہو۔ لیکن عرف خاص سے جب تخصیص نص اور ترک نص لازم آتا ہو تو معتبر نہیں۔ اور عرف خاص کا اعتبار بھی انہیں لوگوں کے لیے ہوگا۔ جن کا یہ عرف ہے۔ بشرطیکہ ترک نص اور تخصیص لازم نہ آئے۔ اگر چہ ظاہر روایہ کے خلاف ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

”أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين، وإنما يعتبر في حق أهله فقط۔ إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه، وإن خالف ظاهر الرواية“۔

محور سوم: عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرطیں:

ماقبل کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسلام نے معاشرہ کے اعراف وعادات کا لحاظ کیا ہے اور اس کو معاون اور بالواسطہ ماخذ قرار دیا ہے، اس کا استعمال صحیح طریق سے ہو کہ جس سے اسلامی روح مجروح نہ ہو اور لوگ اس ماخذ کو بازیچۂ اطفال نہ بنادیں، اس لئے اس کو استعمال کرنے کے لئے کچھ شرائط کے ساتھ تحدید فرمائی، تاکہ یہ اسلامی قانون محض رسوم ورواج، مادی منافع اور نری مصلحت کا مجموعہ نہ بن جائے، بلکہ اس قانون کا استحکام مسلمات طبعی، اخلاقی اقدار اور تحلیل وتحریم کے مضبوط اصولوں پر مستحکم ہو، اس لئے کچھ مثبت ومنفی قیدیں اور شرطیں لگا دیں، تاکہ توسع اور اباحت میں اتنا آگے قدم نہ بڑھایا جائے جس سے قانون اسلامی کا مقصد فوت ہو جائے۔

جس کا اجمال یہ ہے کہ (۱) وہ عرف وعادت عام اور غالب ہو (۲) جس عرف کے مطابق فیصلہ کیا جارہا ہو وہ عرف باقی ہو، (۳) معاملہ کرنے والوں نے اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو (۴) معاشرہ میں اس کا پورا کرنا ضروری ہو (۵) وہ کسی منصوص حکم سے متعارض نہ ہو۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اسی عرف وعادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جو مطرد اور غالب ہو، یا کہئے کلیہ اکثریہ ہو۔ کلی اور اکثری کا مطلب یہ ہے کہ معاشرہ اور ماحول میں سوفی صد وہ عرف جاری ہو، اسی کو فقہاء نے فرمایا:

”إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت“۔

پھر اطراد کے معنی بھی یہ لکھا ہے:

”معنى الإطراد أن تكون العاده كلية بمعنى أنها لا تتخلف“ اور غلبہ کی وضاحت اس طرح فرمائی: ”أن تكون أكثرية بمعنى أنها لا تتخلف“۔

یعنی سماج میں اکثر واقعات اس عرف کے مطابق ہوتے ہوں اس کے خلاف بہت کم ہو، اگر تعمق نظر سے دیکھا جائے تو یہ شرط عرف کی تعریف ہی سے معلوم ہوگئی، اس لئے کہ عرف کی تعریف میں استقرار اور امر متکرر کی قید ہے اور یہ اس وقت ہوگا، جبکہ کلی اور اکثری ہو۔ معلوم ہوا کہ کلیت اور اکثریت عرف کے لئے شرط نہیں، بلکہ عرف کی حقیقت اور ماہیت میں داخل ہے۔ اب یہ عرف وعادت، خواہ لفظی ہو یا عملی، عام ہو یا خاص اس وقت معتبر ہے جب مطرد یا غالب ہو، لہذا اگر عرف مشترک ہو، تو کسی جگہ کسی عمل کے بارے میں دو طرح کے رواج ہوں، مثلاً نکاح مسجد میں بھی ہوتا ہو اور محلہ میں ہوتا ہو، اس عرف کو مدار فیصلہ نہیں بنایا

جا سکتا جس کا نام عرف مشترک ہے۔ وھو لا یعتبر فی معاملات الناس۔

☆ دوسری شرط: عرف خواہ قولی ہو یا عملی احکام کے نفاذ اور فیصلہ میں اسی معنی و عمل کا لحاظ کیا جائے گا، جس کے لئے وہ ابتداء حکم کے وقت استعمال ہوتا رہا ہے۔

☆ تیسری شرط: باہمی معاملات میں عرف کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وجود میں آنے کے وقت وہ عرف موجود ہو اس کو فقہاء عرف مقارن کہتے ہیں۔ مثلاً متکلم نے کلام کیا اس کی مراد کیا ہے۔ اس کو متعین کرنے میں اختلاف ہو گیا۔ اس لیے کہ اس کی مراد وہ ہے جس کو زمانہ ماضی میں لیا جاتا تھا اور ایک وہ ہے جس کو زمانہ حال میں مراد لیتے ہیں۔ تو ماضی کے عرف سے کلام کی مراد متعین ہوگی۔ اس کو علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

''العرف الذی یعمل علیه إنما هو المقارن''۔

☆ چوتھی شرط: معاملہ کرنے والوں نے اس عرف کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو۔ اگر متعاقدین میں سے کسی نے عرف کے خلاف کوئی تصریح کی ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ تصریح پر عمل کیا جائے گا۔

اس لئے کہ فقہاء نے لکھا ہے: ''لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح''۔ اب چاہے وہ عرف، خواہ قولی ہو یا عملی، تصریح کے مقابلہ میں معتبر نہیں۔

اسی کو شارح مجلہ نے تحریر فرمایا: ''أن العرف والعادة یکون حجة إذا لم یکن مخالفا بشرط لأحد العاقدین''۔

علامہ عزیز الدین بن عبد السلام نے اپنی کتاب ''قواعد الاحکام'' میں تحریر فرمایا:

''کل ما یثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه ویمکن بوفاء به صح''۔

☆ پانچویں شرط: یہ ہے کہ وہ عرف ایسا ہو کہ عام طور پر معاشرے میں اس کا پورا کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہو، یعنی اگر عرف میں کسی چیز کا معاوضہ دینا ضروری قرار دیا جاتا ہو تو اس چیز کا معاوضہ دیا جائے گا۔ اور اگر اس چیز کا معاوضہ دینا ضروری نہ ہو تو نہیں دیا جائے گا۔

☆ چھٹی شرط: چھٹی اہم اور بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ عرف وعادت صریح اور قطعی احکام کے خلاف نہ ہو، اگر خلاف ہو تو عرف کو مسترد کر دیا جائے گا۔ ''إنما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه''۔ فقہاء نے اس کی دو وجہ بیان فرمائی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ ''إن النص أقوی من العرف'' دوسری وجہ یہ ہے کہ ''لأن العرف قد یکون علی باطل'' کہ منصوص احکام میں عرف بدو وجہ قابل اعتبار نہیں، اس لیے کہ نص عرف کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔ اور اس لیے کہ عرف کبھی ناحق اور باطل پر بھی ہوتا ہے۔

تو ظاہر یہ ہے کہ حق اور باطل عرف کا شریعت اعتبار نہیں کرے گی۔ اگرچہ اس چھٹی شرط کے متعلق کچھ تفصیل بھی ہے کہ عرف اور نص میں تقابل کے وقت کیا شکل اختیار کی جائے گی۔ تو محور سوم کے دیگر اجزاء میں انشاء اللہ پیش کی جائے گی۔ محور سوم کے جز اول میں تو شرائط کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

محور سوم کا جزء ثانی وثالث:

ادلہ شرعیہ سے اعراف کے تعارض کی صورت میں طریقہ کار:

یہ بحث تعارض بین النصوص والعرف بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ علامہ شامی نے ''نشر العرف'' میں مستقل دو باب کے ذیل میں اس کو ذکر فرمایا۔ اعراف وعادات میں جزئی یا کلی طور پر جب اختلاف ہو جائے تو کیا بہر صورت عرف کو مرجوح اور شریعت کے احکام کو راجح قرار دیا جائے گا۔ یا عرف کو کبھی راجح بھی قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اور عرف کی وجہ سے شرعی احکام میں کوئی تخصیص بھی پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ یہ ایک اہم ترین بحث ہے۔

اوپر کی تفصیلات سے تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلامی شریعت میں عرف وعادت کو ایک حیثیت حاصل ہے۔ اور اعراف وعادات کے اخذ و ترک میں جو شکل مزاج شریعت سے قریب تر ہوگی وہ اختیار کی جائے گی، لیکن اگر اعراف وعادات اور احکام منصوص یا اجتہادیہ کے مابین تضاد پیدا ہو جائے تو احکام نصوص کو ترجیح ہوگی یا حالات وضروریات کے پیش نظر اعراف وعادات کو راجح قرار دیا جائے گا یہ بڑا نازک مرحلہ ہے۔ پورے احتیاط کے ساتھ رائے قائم کی جائے۔ تاکہ نصوص شریعت کی روح مجروح بھی نہ ہو اور عام انسان حرج ومشقت میں مبتلا بھی نہ ہو۔

غرض ادلہ شرعیہ اور عرف کے درمیان تعارض کے وقت عرف کا اعتبار ہوگا یا نہیں، اس سوال کو حل کرنے کے لیے تمہیدی طور پر یہ سمجھنا ہوگا کہ عرف اور نصوص

کے مابین تعارض کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں: (۱) کتاب اور سنت کے کسی خاص حکم سے عرف متعارض ہو، خاص حکم کا مطلب یہ ہے کہ خاص طور پر وہ حکم اس عرف اور اس کے متعلقات سے متعلق ہو۔ (۲) قرآن اور حدیث کے کسی عام حکم سے عرف متعارض ہو (۳) ایسے مسائل میں تعارض ہو کہ جن مسائل کے بارے میں نص صریح تو وارد نہ ہو، بلکہ فقہاء کے اجتہاد نے اس کا حکم متعین کر دیا ہو۔ ان مسائل اجتہادیہ سے عرف متعارض ہے۔

(۱) پہلی صورت نص خاص اور عرف میں تعارض ہو، یعنی وہ نص جو شارع کی طرف سے کسی خاص معاملہ میں وارد ہوئی ہو اور عرف کا موضوع بھی وہی ہو تو عرف اور نص دونوں کا موضوع ایک ہی ہوا۔ جیسا کہ بیع وشراء کے باب میں متعاقدین کی رضا کو شریعت نے بنیاد بنایا، لیکن زمانہ جاہلیت کے بیوع، بیع منابذہ، محاقلہ، معاومہ وغیرہ جن بیوع کا زمانہ جاہلیت میں عرف تھا۔ جن بیوع میں تراضی ضروری نہیں تھی، شریعت نے ان تمام جاہلی معاملات اور عرفوں کو ممنوع قرار دیا۔ خواہ اس کا دائرہ اثر کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو۔

تو ظاہر ہے کہ اس شکل میں تمام فقہاء ومجتہدین کے نزدیک عرف غیر معتبر اور نص خاص پر عمل ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں عمل کی دو ہی صورتیں متعین تھی۔ یا تو عرف پر عمل کر کے نص کو چھوڑ دیا جائے یا نص پر عمل کر کے نص کو چھوڑ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر نص کو ترک کر دیا جائے تو شرعی احکام کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ اس لیے کہ شرعی احکام نفاذ چاہتے ہیں۔

اس کو علامہ شامی نے فرمایا:

"العرف إذا خالف الدليل الشرعي، فإن خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده"۔

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال واطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دیا۔ اور بے شمار معاشی ومعاشرتی معاملات میں بنیادی تبدیلی کر دیں یا بالکل ختم کر دیا۔

کتاب اللہ میں اجمالاً اور احادیث میں تفصیلاً اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ اسی طرح زمانہ جاہلیت میں متبنی کو حقیقی بیٹے کا درجہ دینے کا رواج تھا۔ قرآن نے اس کو بھی غیر معتبر اور بے بنیاد قرار دیا، وغیرہ۔

محور سوم جزء رابع:

بعض نصوص ایسے بھی ہیں جو عرف وعادت پر مبنی ہیں جس کو نصوص عرفیہ کہتے ہیں۔ اس کے متعلق سوال ہے کہ ان نصوص عرفیہ پر تبدیلی نصوص کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ یہ بحث بھی بہت اہم بحث ہے۔

جمہور فقہاء نے تو نص خاص اور عرف کے مابین تضاد قرار دیتے ہوئے نص کو عرف پر ترجیح دینے کا مذہب اختیار کیا۔ لیکن امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کا نظریہ جو جمہور فقہاء کے نظریہ کے خلاف ہے کہ قرآن اور سنت کے بعض نصوص میں جو حکم لگایا گیا ہے۔ وہ حقیقت میں اس زمانہ کی رعایت کرتے ہوئے قرآن وسنت کا نزول اور ورود ہوا ہے جس کو نصوص عرفیہ کہتے ہیں۔

حضرت امام فرماتے ہیں کہ اگر کسی زمانہ میں نصوص عرفیہ اور اس زمانہ کے عرف حادث میں تعارض ہو جائے تو جمہور فقہاء کی رائے کے خلاف امام یوسف فرماتے ہیں کہ وہ زمانہ کے عرف کو نصوص عرفیہ پر ترجیح حاصل ہوگی اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ نصوص عرفیہ کو عرف پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس کی وضاحت ایک مثال سے فقہاء فرماتے ہیں کہ حدیث ربوا میں اموال ربویہ، اشیاء ستہ کا جو ذکر فرمایا ہے۔ ان میں سے چار چیزیں کیلی اور دو چیزوں کو آپ ﷺ نے وزنی قرار دیا ہے۔ اور آپ ﷺ کا چار کو کیلی اور دو کو وزنی قرار دینا اس زمانہ کے اعتبار سے تھا۔

تو جمہور فقہاء تو فرماتے ہیں کہ آپ نے جن چیزوں کو کیلی اور جن چیزوں کو وزنی قرار دیا ہے وہ اب ہمیشہ کیلی اور وزنی ہی رہے گی۔ اگرچہ عرف بدل جائے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ کا کیلی اور وزنی قرار دینا اس زمانہ کے اعتبار سے تھا۔ اب ہمارے زمانہ میں عرف بدل گیا۔ تو اس کا حکم بھی بدل جائے گا۔

حضرت امام فرماتے ہیں کہ عرف کو نصوص عرفیہ پر ترجیح دینا یہ حقیقت میں نص کا اتباع ہے، چونکہ آپ نے اپنے زمانہ کے عرف کی رعایت کی تھی، ہم اپنے زمانہ کے عرف کی رعایت کریں گے۔

ان دونوں آراء میں سے حضرت ابو یوسف کی رائے کو علامہ ابن ہمام اور سعدی آفندی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔اس لیے کہ امام ابو یوسف کا نظریہ ترک اور ابطال کا نہیں۔ بلکہ ایسا ہی ہے جیسا بہت سے مسائل میں کسی حکم کو کسی علت پر مبنی قرار دیا جاتا ہے۔اور جب وہ علت نہیں ہوتی تو وہ حکم بھی نہیں ہوتا۔

غرض علامہ ابن عابدین شامی، ابن ہمام اور دوسرے فقہاء نے اس کو بہت پسند فرمایا۔

حضرت امام کا یہ نظریہ بہت انقلاب آفریں نظریہ ہے۔ جس سے بہت سے پیچیدہ مسائل کے لیے راہ ملتی ہے۔ بلکہ اس رائے عالی کی وجہ سے موجودہ دور کے بہت سے معاملات اور مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون سے قریب تر لایا جاسکتا ہے۔اور بہت سی برائیوں کا سد باب ہوسکتا ہے۔ان کی اس رائے میں امت کے لیے جو تیسیر ہے۔اس پر علامہ ابن عابدین شامی خوش ہو کر لکھتے ہیں۔فرماتے ہیں:

''حاشا للّٰہ تعالی یجزی الإمام أبایوسف عن أهل هٰذا الإیمان خیرا الجزاء۔ ولقد سد عنه بابا عظیما من الربوا''۔

محور سوم جزء خامس:

اگر عرف اور قیاس کے مابین تعارض ہو تو اس صورت میں عرف کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی یہ وہ تیسری صورت ہے جس کی طرف اشارہ ماقبل میں گزرا کہ عرف نص کے خلاف نہیں، لیکن وہ مسائل جو منصوص نہیں ہیں۔ قیاسی اور اجتہادی ہیں اس کے خلاف عرف ہے تو فقہاء نے اس شکل میں عرف کو ترجیح دی، خواہ وہ اجتہادات فقہاء قیاس کے ذریعہ سے ہو یا استحسان واستصلاح کے ذریعے سے، ان جمیع اجتہادات میں عرف کو ترجیح ہوگی، خواہ عرف قدیم ہو یا حادث ہو قولی ہو یا عملی ہو ابن ہمامؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے:

''إن الغرف بمنزلة الإجماع شرعًا عند عدم النص''۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

''إن کان الدلیل قیاسًا فأن العرف معتبر''۔

محور چہارم:

عرف وعادت کے متعلق فقہاء نے متعدد قواعد نقل کئے ہیں جن کا ذکر ماقبل میں اجمالاً کیا جاچکا کہ فقہاء نے اسلامی قانون سازی میں فائدہ اٹھانے کے لئے چند اصول مقرر کئے ہیں:

(۱) ''العادة محکمة'' (عادت فیصلہ کن چیز ہے) کہ بہت سے مسائل میں عام عادات کے تحت حکم دیا جاتا ہے۔

(۲) ''الثابت بالعرف کثابت بدلیل شرعي'' (جو چیز عرف سے ثابت ہے، گویا وہ چیز دلیل شرعی سے ثابت ہے)۔

(۳) ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص'' اس کا بھی وہی مفہوم ہے۔

(۴) ''التعین بالعرف کالتعیین بالنص'' عرف کے ذریعہ سے جو تعیین ہوتی ہے وہ نص کی تعیین کی طرح ہے۔

(۵) ''العرف دلیل حیث لا یوجد دلیل شرعي'' (جہاں دلیل شرعی نہ ہو وہاں عرف بھی ایک دلیل ہے)۔

(۶) ''الحقیقة تترك بدلالة العرف والعادة'' (عادت وعرف کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کردیا جاتا ہے)۔

(۷) ''العادة أعتبرت إذا اطردت أو غلبت'' (عرف وہی معتبر ہے جو کلی یا اکثری ہو)۔

(۸) ''المعروف عرفًا کالمشروط شرطًا'' (جو چیز عرف بن جاتی ہے اس کی حیثیت شرط کی ہوجاتی ہے)۔

(۹) ''المعروف کالمشروط'' معروف ومشروط کے برابر ہے خواہ شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔

(۱۰) ''الأیمان مبنیة علی العرف لا علی الحقائق اللغویة'' ایمان عرف پر موقوف ہے حقائق لغویہ پر نہیں۔

عرف اور اس کی اقسام

● مولانا محمد طیب الرحمن[1]

محور اوّل:

عرف وعادت کی حقیقت اور اس کی قسمیں:

۱- عرف کے لغوی معنی بخشش، بھلائی، اونچی جگہ وغیرہ ہے۔

کما فی المنجد (ص۵۲۱): ''العرف الجود والمعروف وما ارتفع من مکان الخ''۔

اور اصطلاحاً عرف ایسی چیز کو کہتے ہیں جو عقل کی شہادات کی جہت سے نفوس میں جاگزیں ہوتی ہے اور طبائع سلیمہ اس کو قبول کرتا ہے۔

کما فی المنجد (ص۵۲۱): العرف فی الاصطلاح ما استقر'' فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول'' وفی شرح عقود رسم المفتی (ص ۹۴) قال فی المستصفی: العرف والعادة ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول انتهیٰ''۔

۲- جو چیز انسان سے بار بار پیش آتی ہے اس کو لغۃ عادت کہتے ہیں۔

کما فی المنجد (ص ۵۶۲): ''العادة ما يعتاده الإنسان أی يعود إليه مرارًا متكررة''۔

اور اصطلاحاً عادت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بدون کسی علاقہ عقلیہ کے طبائع سلیمہ کے پاس مقبول ہوتی ہے۔ اور بار بار پیش آتی ہے۔

کما فی الاشباہ والنظائر (ص ۱۱۶): ''العادة عبارة عما استقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة اھ''، وفی شرح عقود رسم المفتی (ص ۹۴) وفی شرح التحرير العادة هی الأمور المتكرر من غير علاقة عقلية۔ انتهیٰ''۔

۳- فقہاء کرام عرف اور عادت کے درمیان عام طور پر کوئی فرق نہیں کرتے، بلکہ دونوں کو ایک ہی معنی پر استعمال کرتے ہیں۔ البتہ دونوں کے درمیان کبھی اس طرح فرق کیا جاتا ہے۔ کہ عادت کا استعمال افعال میں کیا جاتا ہے۔ اور عرف کا استعمال اقوال میں۔

کما فی شرح عقود رسم المفتی (ص۹۴) قال فی المستصفی: العرف والعادة ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقتة الطباع السليمة بالقبول انتهی'' وفی التوضيح (۱/ ۲۵۷): ''لابد للمجاز من قرينة تمنع الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة'' وفی التلويح (۱/ ۲۵۷): ''(تحت قولا عادة) شمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة فی الأفعال والعرف فی الأقوال''۔ وفی الاشباه والنظائر (ص ۱۲۰): ''والحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست العادة إلا عرفا عمليًا انتهیٰ''۔

۴- عرف اور اجماع کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔ عرف عام اور اجماع خاص ہے۔ نص نہ ہونے کی تقدیر سے عرف اگر دنیا کے تمام لوگوں کے پاس مقبول ہوئے تو وہ اجماع کے منزل میں ہے۔ بخلاف عرف خاص کے کہ وہ اجماع کے منزل میں نہیں ہے۔

---

[1] امیر شریعت شمالی مشرقی ہند۔

كما فى رد المحتار (۴/ ۱۴): ''بل نأخذ بقول أصحابنا المتقدمين؛ لأن التعامل فى بلد لا يدل على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من الصدر الأول، فيكون دليلا على تقرير النبى ﷺ إياهم على ذلك، فيكون شرعا منه. فإذا لم يكن كذلك لا يكون فعلهم حجة إلا إذا كان كذلك من الناس كافة فى البلدان كلها، فيكون إجماعا والإجماع حجة الخ''۔ وفى فتح القدير (۵/ ۲۸۳): ''لأن العرف بمنزلة الإجماع عند عدم النص''۔

۵- عرف میں لفظ کو جس معنی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کو عرف لفظی کہتے ہیں، جیسے لفظ ''دابہ'' کا اطلاق بحسب اللغۃ انسان پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن کہنے سے معنی لغوی کے اعتبار سے رکوب علی الانسان بھی شامل رہے گا۔ لیکن معنی لغوی اور عرفی دونوں اعتبار سے انسان کو شامل نہ رہے گا اور لفظ حیوان معنی لغوی اور عرفی دونوں اعتبار سے انسان کو شامل رکھتا ہے۔ لہذا ''لا یرکب حیوانا'' کہنے سے معنی لغوی کی طرح عرف لفظی کے اعتبار سے بھی رکوب علی الانسان شامل رہے گا۔ لفظ کو عادۃً جس معنی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اس کو عرف عملی کہتے ہیں، جیسے رکوب حیوان سے عادۃً رکوب انسان سمجھا نہیں جاتا ہے۔ تو عرف عملی کے اعتبار سے ''لا یرکب حیوانا'' کہنے سے رکوب انسان شامل نہیں رہے گا۔

كما فى البحر الرائق (۴/ ۳۲) ''وما فى التبيين من أنه عرف عملى لا يصلح مقيدا للفظ بخلاف العرف اللفظى. ألا ترىٰ أنه لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الإنسان للعرف اللفظى؛ لأن اللفظ عرفا لا يتناول إلا الكراع''۔

۶- طبائع سلیمہ کے پاس کسی لفظ کا تسلیم کیا ہوا معنی اگر کسی خاص قوم کے پاس مخصوص ہوئے تو اس کو عرف خاص کہتے ہیں۔ اور اگر وہ کسی خاص قوم کے پاس مخصوص نہ ہوکر عام لوگوں کے پاس مقبول ہوئے تو اس کو عرف عام کہتے ہیں۔

كما فى نور الانوار (ص ۹۴): ''والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة، فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى، وإن كان من الشارع فوضع شرعى، وإن كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص؛ وإلا فوضع عرفى عام، وهٰكذا فى التلويح''۔

۷- عرف اگر نصوص شرعیہ کے مخالف ہوئے، بایں طور کہ اس سے ترک نص لازم ہوئے تو وہ عرف فاسد ہے۔

كما فى شرح عقود رسم المفتى (ص ۹۹): ''والحاصل أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص الخ''۔ وفى ردالمحتار (۴/ ۱۸۱): ''قال فى الفتح: لأن النص أقوىٰ من العرف؛ لأن العرف جاز أن يكون على باطل كتعارف أهل زماننا فى إخراج الشموع والسرج إلى المقابر ليالى العيد إلىٰ أن قال: والنص حجة على الكل فهو أقوىٰ؛ ولأن العرف إنما صار حجة بالنص''۔

محور دوم:

عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار:

۱- ادلہ شرعیہ میں سے سنت، اجماع اور قیاس سے عرف اور عادت کا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان جس چیز کو حسن سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی حسن ہے۔ فرمان مذکور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مقابل مسلمین حجت ہے ماقبل میں یہ بھی ذکر کیا جاچکا ہے کہ عرف اور عادت اگر دنیا کے تمام لوگوں کے پاس مقبول ہوئے تو وہ اجماع ہے اور اجماع حجت ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ میری امت کسی گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی ہے، قیاس سے عرف اور عادت کا معتبر ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ متکلم جب کلام کرتا ہے تو وہ عرف اور عادت کے بنا پر ہی کلام کرتا ہے، اس لئے عقل بھی تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے کلام کے معنی عرف کے بنا پر ہی متعین کیا جائے۔
(دیکھئے: ردالمحتار ۴/ ۱۸۱، ایضا ۴/ ۱۴، فتح القدیر ۵/ ۲۸۳، ہدایہ ۵/ ۲)۔

۲- عرف لفظی احکام شرعیہ میں موثر ہے۔ اور بالاتفاق عام کے لئے مخصص ہے۔

کما فی البحر الرائق (۴/ ۳۲): لو حلف لا یرکب دابة لا یحنث بالرکوب علی الإنسان للعرف اللفظی"۔ اھ

۳- عرف عملی احکام شرعیہ میں معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، بعض کے نزدیک احکام شرعیہ میں اس کا اعتبار نہیں ہے، اور بعض کے نزدیک عرف عملی بھی احکام شرعیہ میں موثر ہے، اور عام کے لئے وہ مخصص ہے اور قول ثانی راجح ہے۔

لما فی الأشباہ والنظائر (ص ۱۲۰): "حلف لا یأکل لحما حنث بأکل لحم الخنزیر والآدمی علی ما فی الکنز. ولکن الفتویٰ علی خلافه، وجواب الزیلعی: بأنه عرف عملی، فلا یصلح مقیدًا بخلاف العرف اللفظی فقدرده فی فتح القدیر بقول لهم فی الأصول: الحقیقة تترك بدلالة العادة إذ لیست العادة إلا عرفا عملیا انتهیٰ"۔

۴- احکام شرعیہ میں عرف عام اور عرف خاص دونوں کا اعتبار ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ عرف عام کے ذریعہ سے حکم عام ثابت ہوتا ہے، اور عرف خاص سے حکم خاص، یعنی عرف کا حکم اس کے اہل پر ثابت ہوتا ہے، عام ہو یا خاص۔ پس جو عرف ہر شہر میں عام ہے اس کا حکم ہر شہر کے اہل پر ثابت ہوتا ہے۔ اور جو عرف کسی خاص شہر کا ہے اس کا حکم صرف اسی خاص شہر کے اہل پر ثابت ہوتا ہے۔

لما فی الأشباہ والنظائر (ص ۱۲۴): "تنبیه هل یعتبر فی بناء الأحکام العرف العام أو مطلق العرف. ولو کان خاصًا، المذهب الأول قال فی البزازیة معزیا إلی الإمام البخاری الذی ختم به الفقه: الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص، وقیل: یثبت انتهی"، وفی شرح الحموی (ص ۱۲۴): تحت قوله: الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص. یفهم منه أن الحکم الخاص یثبت بالعرف الخاص"۔

۵- جن حضرات نے عرف خاص کو اعتبار کرنے سے انکار کیا ہے۔ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ عرف خاص سے حکم عام ثابت نہیں ہوتا ہے، لیکن عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہونے کے بارے میں انکار نہیں ہے، یعنی عرف خاص کا اعتبار صرف اہل عرف کے حق میں ہی ہوگا، البتہ عرف خاص سے اگر کسی نص شرعی کا ترک یا نص شرعی کی تخصیص لازم ہوئے تو وہ غیر معتبر ہوگا، عرف خاص جب نصوص فقہاء سے متعارض ہوئے تو اس کا اعتبار ہے، اور جن شہروں کا عرف ہوگا صرف وہیں کے لوگوں کے لئے نص مذہبی سے عدول جائز ہوگا۔

کما فی شرح الاشباہ والنظائر للعلامة الحموی (ص ۱۲۴) تحت قوله (الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص): یفهم منه أن الحکم الخاص یثبت بالعرف الخاص اھ"، وفی شرح عقود رسم المفتی (ص ۹۹): والحاصل أن العرف العام لا یعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما یعتبر إذا لزم منه تخصیص النص. والعرف الخاص لا یعتبر فی الموضعین، وإنما یعتبر فی حق أهله فقط، إذا لم یلزم منه ترك النص ولا تخصیصه وإن خالف ظاهر الروایة"۔

محور سوم:

عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرطیں اور ادلہ شرعیہ سے ان کے تعارض کی صورت میں طریق کار:

۱- عرف عام کے معتبر ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس سے نص شرعی کا ترک لازم نہ آئے اور عرف خاص کے معتبر ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس سے نص شرعی کا ترک یا تخصیص یا ترک قیاس لازم نہ آئے۔

۲- عرف عام نص شرعی کے لیے مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نص شرعی اگر عام ہو اور عرف عام اس کے بعض افراد کے خلاف ہو تو عرف معتبر ہوگا۔ فقہاء کرام نے استصناع اور اس جیسے بعض مسائل میں اس کی تصریح کی ہے۔ کسی نے کسی کو میز، کرسی، پاپوش، قمیص یا اسی طرح کسی چیز کو بنانے کا حکم دیا اور اس کی قیمت بھی اس وقت طے کرلیا اس کو استصناع کہتے ہیں۔ اس طرح کی بیع بیع معدوم ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہونا چاہیے تھا، کیونکہ حدیث شریف میں "بیع مالیس عند البائع" کی نہی وارد ہوئی ہے۔ فقہاء کرام نے عرف عام کا اعتبار کرتے ہوئے استصناع کو جائز قرار دیا اس میں نص کا ترک لازم نہیں آتا ہے، بلکہ تخصیص ہوتی ہے، اس لیے کہ غیر استصناع میں نص پر عمل کیا جائے گا اور عرف عام سے نص شرعی کا بالکل ترک جائز نہیں اور اس کی تخصیص جائز ہے۔

کما فی شرح عقود رسم المفتی (ص ۹۹) وتخصیص النص بالتعامل جائز، ألا تری انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بیع مالیس عنده، وأنه منهی عنه، وتجویز الاستصناع بالتعامل تخصیص من النص الذی ورد فی النهی عن بیع ما لیس عند الإنسان لاترك النص أصلًا، لانا عملنا بالنص فی غیر الاستصناع إلی أن قال: وبالتعامل لا یجوز ترك النص أصلا، وإنما یجوز تخصیصه اه''۔

۳- عرف اگر ہر اعتبار سے نص شرعی کے مخالف ہو، یہاں تک کہ ایک کی رعایت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو اور عرف کی وجہ سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار نہ کیا جائے گا، جیسے لوگوں میں سود، شرب خمر، سونا یا ریشم پہننا وغیرہ بہت سے محرمات کا متعارف ہونا جن کی تحریم نص میں آئی ہے۔

لما فی فتح القدیر (۳/ ۱۳۵): لأن النص أقوی من العرف اه''، وفی الاشباه والنظائر (ص ۱۱۲): ''وإنما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه اه''، وفی شرح عقود رسم المفتی (ص ۹۹): ''وبالتعامل لایجوز ترك النص أصلًا، وإنما یجوز تخصیصه اه''۔

۴- نص شرعی اگر عرف وعادت پر مبنی ہو تو ایسی نص عرفی پر تبدیلی عرف کا کوئی اثر ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نصوص عرفیہ پر تبدیلی عرف کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ لیکن امام ابویوسف کے نزدیک تبدیلی عرف کا اعتبار ہوگا۔ مثال کے طور پر اشیاء ستہ منصوصہ کی بیع میں ربا سے بچنے کے لیے حدیث شریف میں سونے چاندی میں باعتبار وزن کے اور گیہوں جو وغیرہ میں باعتبار کیل کے تساوی کو ضروری قرار دیا گیا ہے، امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ ان میں اگر عرف بدل جائے اور گیہوں وغیرہ وزنی اور سونے چاندی کیلی ہو جائیں تو سونے چاندی میں کیلًا اور گیہوں وغیرہ میں وزنًا تساوی ضروری ہوگی۔ اس قول سے امام ابویوسف کی مراد یہ ہے کہ حدیث شریف نص عرفی ہے جس میں اس زمانہ کی عادت کے مطابق سونے چاندی کو وزنی اور گیہوں وغیرہ کو کیلی فرمایا گیا، اگر اس وقت سونے چاندی کیلی ہوتے اور گیہوں وغیرہ وزنی ہوتا تو نص اسی کے موافق وارد ہوتی۔ لہٰذا کیلی اور وزنی ہونے میں عادت ہی کی طرف نظر کی جائے گی۔ اگر عادت بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا اور بدلنے والی نئی عادت کا اعتبار کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوگی، بلکہ اس میں نص کا اتباع ہوگا۔ صاحب ''فتح القدیر'' علامہ ابن الہمام کے ظاہری کلام سے امام ابویوسف کا قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

کما فی الاشباه والنظائر (ص ۱۱۷): ''وفیما لا نص فیه من الأموال الربویة یعتبر فیه العرف فی کونه کیلیا أو وزنیا۔ وأما المنصوص علی کیله أو وزنه فلا اعتبار بالعرف فیه عند أبی حنیفة ومحمد خلافًا لأبی یوسف وقواه فی فتح القدیر اه''، والمسئلة مبسوطة فی فتح القدیر (۳/ ۱۳۵)۔

۵- عرف عام سے قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ جیسے قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو، کیونکہ اجارہ میں منافع معدوم کی بیع ہوتی ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن عرف عام کی وجہ سے قیاس کو ترک کرتے ہوئے عقد اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے، البتہ عرف خاص اگر قیاس سے متصادم ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ قیاس کی ترجیح ہوتی ہے۔

کما فی شرح منظومة رسم المفتی (ص ۹۸): ''فالعام یثبت به الحکم العام ویصلح مخصصا للقیاس، والأثر بخلاف الخاص، فإنه یثبت به الحکم الخاص ما لم یخالف القیاس والأثر اه، وفیه أیضًا: والتعامل حجة یترك به القیاس ویخص به الأثر اه''۔

۶- عرف استعمال اور عرف شرع کے درمیان اگر تعارض ہو تو عرف استعمال کی ترجیح ہوگی خصوصًا ایمان میں، پس اگر کوئی قسم کھائے کہ فراش پر یا بساط پر نہیں بیٹھے گا اور سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا تو زمین پر بیٹھنے سے یا آفتاب سے روشنی حاصل کرنے سے حانث نہ ہوگا، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو فراش اور بساط سے اور آفتاب کو سراج سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن فقہاء کرام نے عرف شرع کو ترک کرتے ہوئے عرف استعمال کو ترجیح دی ہے۔

کما فی الاشباہ والنظائر (ص ۱۱۹): ''فصل فی تعارض العرف مع الشرع؛ فإذا تعارض قدم عرف الاستعمال خصوصا فی الأیمان إذا حلف لا یجلس علی الفراش أو علی البساط أو لا یستضیئ بالسراج لم یحنث بجلوسه علی الأرض ولا بالاستضاءۃ بالشمس، وإن سماہ اللّٰہ تعالیٰ فراشا وبساطا وسمی الشمس سراجًا''۔

البتہ فقہاء کرام نے بعض مسائل میں عرف شرع کو ترجیح دی ہے، مثلاً کوئی اگر قسم کھالے کہ نماز نہ پڑھے گا تو وہ صلوٰۃ جنازہ سے حانث نہ ہوگا عرف استعمال میں صلوٰۃ جنازہ کو صلوٰۃ سے تعبیر کی جاتی ہے، لیکن عرف شرع میں صلوٰۃ جنازہ صلوٰۃ نہیں ہے۔ یہاں فقہاء کرام نے عرف استعمال کو ترک کرتے ہوئے عرف شرع کو ترجیح دی ہے۔ایسا ہی دوسرے بعض مخصوص مسائل میں فقہاء کرام نے عرف شرع کو ترجیح دی ہے۔

کما فی الاشباہ والنظائر (ص ۱۱۹): ''إلا فی مسائل، فیقدم الشرع علی العرف الأولیٰ لوحلف لا یصلی لم یحنث بصلوٰۃ الجنازۃ کما فی عامۃ الکتب۔ اھ''

محور چہارم:

عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد:

۱- عرف کی دو قسمیں ہیں عرف عام اور عرف خاص دونوں میں سے ہر ایک دلیل شرعی یا نص مذہبی کے موافق ہوگا یا نہیں، اگر موافق ہو تو کوئی سوال ہی نہیں اگر موافق نہ ہو تو وہ دلیل شرعی کے خلاف ہوگا یا نص مذہبی کے۔ نص شرعی کے خلاف ہونے کی تقدیر پر اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں؛

ایک صورت یہ ہے کہ عرف نص شرعی کے ہر اعتبار سے مخالف ہو کہ عرف کی رعایت کرنے سے نص شرعی کو بالکل ترک کرنا لازم ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عرف پر عمل کرنے سے نص یا قیاس کی تخصیص کی نوبت آتی ہو، اول صورت میں عرف مطلقاً یعنی عام ہو یا خاص غیر معتبر ہوگا۔ جیسے سود کی حرمت نص شرعی سے ثابت ہے، اب سود میں نص شرعی کے خلاف لوگوں کا تعامل وعرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ثانی صورت میں عرف خاص کا اعتبار نہ کیا جائے گا، بخلاف عرف عام کے کہ اس کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ عرف عام نص شرعی یا قیاس کے مخصص بن سکتا ہے، جیسا کہ فقہاء کرام نے استصناع، دخول حمام اور شرب من السقاء کے مسائل میں اس کی تصریح کی ہے۔ عرف اگر نص مذہبی کے خلاف ہو اور یہ نص مذہبی امام مجتہد کے زمانہ کے عرف پر مبنی ہو تو بعد میں اس عرف کے مقابلہ میں اگر دوسرا عرف رائج ہو جائے تو مفتی کے لئے منصوص کی مخالفت کر کے جدید عرف کی بنیاد پر فتویٰ دینا درست ہوگا، لیکن ہر کس وناکس کے لیے اس طرح فتویٰ دینا درست نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے مفتی کی خاص اہلیت کی ضرورت ہے، علامہ شامی نے ''شرح منظومۃ رسم المفتی'' میں تصریح کی ہے کہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ مفتی صاحب رائے اور صاحب بصیرت ہو۔ اور قواعد شرع کے بارے میں اس طرح پوری واقفیت رکھتا ہو کہ وہ جس عرف پر احکام کی بناء صحیح ہوتی ہے اور جس پر نہیں ہوتی دونوں کے درمیان امتیاز کر سکے، کیونکہ متقدمین نے مفتی کے لیے اجتہاد کو شرط قرار دیا تھا اور یہ ہمارے زمانہ میں مفقود ہے تو کم از کم یہ شرط لگایا جانا چاہیے کہ وہ مسائل سے پوری واقفیت ان شرائط اور قیود کے ساتھ رکھتا ہو جن کو بہت سارے وقت فقہاء کرام طالب کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے ذکر نہیں کرتے، بلکہ ترک کر دیتے ہیں، ایسا ہی مفتی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے عرف اور اہل زمانہ کے حالات سے واقف ہو اور اس کے بارے میں کسی استاذ ماہر سے تربیت حاصل کی ہو، عرف خاص کا اعتبار صرف اہل عرف کے حق میں ہوگا اس شرط پر کہ اس سے نص شرعی کا ترک یا تخصیص لازم نہ ہو، گرچہ وہ نص مذہبی کے خلاف ہو، اس کی مثال وہ الفاظ ہیں جو یمین نذر، وصیت، وقف، اقرار وغیرہ میں معروف اور رائج ہیں وہ الفاظ اور معاملات ہر شہر میں اس شہر کی عادت اور عرف کے مطابق جاری ہوتے ہیں اور ان الفاظ ومعاملات سے وہی مراد لیا جاتا ہے جو عرف اور عادت میں جاری ہے، فقہاء کرام سے ایسی بہت سی تصریحات موجود ہیں۔

محور پنجم:

عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض:

۱- ظاہر روایت کی بنیاد اگر صریح نص نہ ہو، بلکہ رائے اور اجتہاد ہو اور وہ اہل زمانہ کے عرف پر مبنی ہو تو تغیر عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی

صورت میں مذہب کا کوئی ضعیف قول اگر عرف جدید کے مطابق ہو تو ظاہر روایت کو ترک کرنا بطریق اولیٰ درست ہوگا۔ ظاہر روایت اگر رائے اور اجتہاد اور عرف پر مبنی نہ ہو تو ظاہر روایت کو ترک کرنا درست نہ ہوگا۔

۲- اگر عرف ایک مذہب میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مذہب کی رائے کے مطابق ہو تو دوسرے مذہب کی رائے کو اختیار کرنا درست نہ ہوگا اور اگر کیا جائے تو یہ عدول عن المذہب ہوگا۔

۳- گزشتہ دور کے فقہاء کرام نے جن مسائل میں اپنے زمانہ کے عرف ورواج کی بنیاد پر اپنی رائے قائم کی اگر موجودہ دور کا عرف بدل جائے تو تغیر عرف کی بنا پر تغیر حکم جائز ہوگا۔ اور فقہاء کے قدیم آراء پر فتویٰ دینا بھی جائز ہوگا۔ چنانچہ فقہاء کرام نے ایسے بہت سارے مسائل میں ظاہر روایت کی مخالفت کی جن کی بنیاد زمانہ کے عرف پر تھی، اسی قبیل سے تعلیم قرآن، امامت، اذان اور اس جیسی طاعت کے استیجار کے جواز کا فتویٰ ہے جن میں ہمارے ائمہ کرام میں سے امام ابوحنیفہ۔ ابو یوسف اور محمدؒ کی متفق علیہ رائے ہے، کہ ایسی طاعت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، ان کی یہ رائے قائم کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت کے عرف اور رواج کے مطابق معلمین کو اپنی ضروریات کے دفعیہ کے لیے بیت المال سے وظیفہ دیا جاتا تھا۔ لیکن بعد کے زمانہ کا عرف اور رواج بدل گیا اور معلمین کو بیت المال سے وظیفہ دینا بند کر دیا گیا تو صورت یہ ہوگئی کہ معلمین بلا اجرت اگر تعلیم میں مشغول ہوتے تو ان کے اور ان کے اہل وعیال کے پرورش کی کوئی صورت نہ رہتی اور اگر دوسرے کسی کام میں لگ جائے تو اس سے دین اور قرآن کا ضائع ہونا لازم آتا، اس لئے فقہاء کرام نے تغیر عرف کی بنا پر تعلیم قرآن اور اس جیسے طاعت پر استیجار کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ البتہ تغیر عرف کی بناء پر جدید رائے قائم کرنا ہر کسی کے لیے جائز نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے خاص اہلیت کی ضرورت ہے۔ اگر فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق خاص اہمیت نہ ہو تو نقل صریح کی بناء پر فتویٰ دینا ہی ضروری ہے۔ ایسے مفتی کے لیے فقہاء کرام نے تصریح کی ہے:

''لا بد للمفتی أن یفتی بالنقل الصریح، کما صرح العلامة ابن عابدین فی شرح منظومة رسم المفتی (ص۹۵) أن کثیرًا من الأحکام التی نص علیها المجتهد صاحب المذهب بناء علی ما کان فی عرفه وزمانه قد تغیر الأزمان بسبب فساد أهل الزمان أو عموم الضرورة، کما قدمناه من إفتاء المتاخرین بجواز الاستیجار علی تعلیم القرآن وعدم الاکتفاء بظاهر الروایة مع أن ذلك مخالف لما نص علیه أبوحنیفة الخ... وکذالا بد له من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله والتخرج فی ذلك علی أستاذ ماهر''۔

☆☆☆

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اصولی تشریح

مفتی حبیب اللہ قاسمی[1]

۱ تا ۲- عرف کے لغوی معنی مشہور کے ہیں، صاحب "المعجم الوسیط" لکھتے ہیں:

"العرف المعروف وهو خلاف النكر ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم اسم من الأعراف"۔

اور عادت کے لغوی معنی خو اور خصلت کے ہیں۔

اصطلاح میں عرف اور عادت کی ان الفاظ سے تعبیر کی گئی ہے:

"العرف والعادة عما يستقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، كما في المستصفى. وفي شرح التحرير: العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية" (رسم المفتی: ۹۴، الاشباہ والنظائر: ۲۹۶/۱)۔

یعنی جو چیز عقلی طور پر طبائع میں مستقر ہوجائے اور طبائع سلیمہ اس کو قبول کرلے اس کی تعبیر عرف وعادت سے کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے: ایسی چیز جو بار بار پیش آئے اور اس میں کوئی علاقہ عقلیہ نہ ہو۔

۳- علامہ شامی اور دوسرے حضرات فقہاء کی تعبیرات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ حضرات فقہاء نے عرف کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) عرف عام (۲) عرف خاص (۳) عرف شرع

"وہی أنواع ثلاثة: العرفية العامة كوضع القدم، والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة، والعرفية الشرعية كالصلاة والزكاة والحج"۔

۴- اجماع کی چار قسمیں ہیں:

۱- "إجماع صحابة على حكم الحادثة نصا"، یہ تو قطعیت میں کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے۔

۲- "إجماع صحابة بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد"، یہ قطعیت میں خبر متواتر کے درجہ میں ہے۔

۳- "إجماع تابعين فيما لم يوجد فيه قول السلف" یہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے۔

۴- "إجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف"، یہ خبر صحیح من الآحاد کے درجہ میں ہے۔

اجماع کا حاصل سارے صحابہ یا اہل اجتہاد یا اہل رائے کا کسی ایک امر پر اتفاق ہے اجماع صحابہ پر عمل اور اعتقاد اس درجہ ضروری ہے کہ اس کا رد کفر ہے اور اجماع تابعین وسلف پر عمل تو ضروری ہے، لیکن اس کا منکر کافر نہیں، اور مفید علم یقینی نہیں، اجماع کی آخری دونوں قسمیں قیاس پر مقدم ہیں۔

"وينبغي أن يكون مقدما على القياس كخبر الواحد" (اصول الشاشی: ۷۹)۔

ان تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اجماع کی بعض قسموں کا جو مقام ومرتبہ ہے وہ مرتبہ عرف وعادت کو حاصل نہیں ہے اور عرف وعادت اجماع کی

[1] بانی ومہتمم دار العلوم مہذب پور اعظم گڈھ، یوپی۔

بعض اقسام سے ادون ہے۔

۵- علامہ ابن نجیم المصری نے ایک جزئیہ کے تحت عرف لفظی اور عرف عملی کا جو تذکرہ بحوالہ علامہ زیلعی کیا ہے فرماتے ہیں تنبیہ:

''خرجت عن بناء الأيمان على العرف مسائل:

الأولى: حلف لا يأكل لحما يحنث بأكل لحم الخنزير والآدمى على ما فى الكنز، ولكن الفتوى على خلافه، وجواب الزيلعى بأنه عرف عملى فلا يصلح مقيدا بخلاف العرف اللفظى فقد رده فى فتح القدير بقولهم فى الأصول. الحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست العادة إلا عرفا عمليا'' (انتہی)۔

الثانية: حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركب على الإنسان لتناول اللفظ والعرف العملى وهو أنه لا يركب عادة لا يصلح مقيدا، ذكره الزيلعى'' (الاشباه والنظائر:۳۰۵/۱، وهكذا فى البحر الرائق:۳۲۰/۴)۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف لفظی لفظ کے معنی حقیقی کے لئے مقید بن سکتا ہے، بخلاف عرف عملی کے اس کے اندر لفظ کے معنی حقیقی کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں۔

۶- ''ثم اعلم أن العرف قسمان عام وخاص، فالعام يثبت به الحكم العام ويصلح مخصصا للقياس والأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر، فإنه لا يصلح مخصصا'' (رسم المفتى:۹۸)۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام مثبت عرف عام ہے اور اس میں قیاس اور اثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت ہے، بخلاف عرف خاص کے اس کے ذریعہ حکم خاص ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کے خلاف قیاس یا اثر نہ ہو، نیز اس میں قیاس اور اثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں۔

علامہ ابن نجیم نے بھی ''الاشباہ'' میں اس پر بحث کی ہے۔

تنبیہ:...... ''هل يعتبر فى بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف ولو كان خاصا؟ المذهب الأول! قال فى البزازية معزيا إلى الإمام البخارى الذى ختم به الفقه: الحكم العام لايثبت بالعرف الخاص، وقيل يثبت'' (انتہی)۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم عام عرف عام کے ذریعہ بلا اختلاف ثابت و معتبر ہے۔ لیکن عرف خاص کے ذریعہ حکم عام ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ ثابت ہوتا ہے، لیکن جمہور فقہاء عرف خاص کو حکم عام کے لئے مثبت قرار نہیں دیتے، حضرات فقہاء کی عبارات سے یہ اندازہ لگتا ہے کہ اگر کسی ایک پیشے کے سارے افراد یا کسی ملک یا صوبہ کے سارے افراد کا ایک ہی معمول ہو تو اس کو وہ عرف عام قرار دیتے ہیں اور اگر ایک پیشہ کے چند مخصوص علاقہ کے افراد یا ملک کے کسی صرف ایک گوشہ کے افراد یا صوبہ کے کسی ضلع کے صرف ایک گاؤں کے افراد کا کوئی معمول ہو تو اس کو عرف خاص قرار دیتے ہیں۔

۷- کلام فقہاء سے یہ اندازہ لگتا ہے کہ اگر کوئی معمول جمہور امت کا ہو اور وہ نص یا شریعت کے خلاف نہ ہو وہ عرف صحیح کے دائرہ میں داخل ہے، مثلاً پوری دنیا کے بینکوں کا ایک نظام ہے جس کا ایک لازمی جزء سود ہے، بینکنگ نظام میں سود لینے اور دینے کا عام رواج ہے، عرف کی تعریف اس پر یقیناً منطبق ہے، لیکن یہ عرف صحیح نہیں، بلکہ عرف فاسد ہے، چونکہ یہ شریعت کے خلاف ہے، اسی طرح سے ٹیکس پورے ہندوستان کے ہر گوشے میں رائج ہے عرف کے دائرہ میں داخل ہے، لیکن اس کو عرف صحیح نہیں کہا جاسکتا، بلکہ یہ عرف فاسد ہے، چونکہ یہ شریعت کے خلاف ہے۔

''فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة كالمكس والزنى ونحو ذلك'' (رسم المفتى:۹۸)۔

''والحاصل أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص. والعرف الخاص لا يعتبر فى موضعه، وإنما يعتبر فى حق أهله فقط، إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه وإن خالف ظاهر الرواية'' (حوالہ سابق:۹۹)۔

محور دوم:

عرف وعادت کے معتبر ہونے کے سلسلے میں حضرات فقہاء نے جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے:

''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''۔

چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے رسم المفتی (۹۴) پر اور علامہ ابن نجیم مصری نے ''الاشباہ والنظائر'' (ص ۲۹۵) پر ''العادة محكمة'' کے تحت اسی روایت کو نقل کیا ہے: ''وأصلها قوله عليه السلام: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''۔

لیکن علامہ علائی فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرفوعاً مجھ کو حدیث کی کتابوں میں سے کسی کتاب میں سند ضعیف کے ساتھ بھی نہیں ملی، لمبی بحث کے بعد انھوں نے اس کو حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کا قول قرار دیا ہے، لیکن علامہ حموی نے امام احمد علیہ الرحمۃ کی کتاب ''السنۃ'' کے حوالے سے اس روایت کو نقل کیا ہے، علامہ سخاوی نے بھی مقاصد حسنہ میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔

۲- فقہاء کی تصریحات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عرف لفظی بھی احکام شرعیہ میں مؤثر ہے، (البحر الرائق ۴/ ۱۲۳) پر اس طرح کی جزئیات مذکور ہیں۔

۳- فقہاء کی تصریحات اور قواعد سے عرف عملی کے احکام شرعیہ میں معتبر ہونے کا ثبوت ملتا ہے، البتہ عرف لفظی اور عرف عملی میں مقید بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ یہ اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔

۴- کلام فقہاء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں، البتہ عرف عام سے حکم عام کا ثبوت ملتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص کا ثبوت ہوتا ہے (رسم المفتی: ۹۸)، ''والحاصل أن المذهب عدم الاعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره، فأقول على اعتباره'' (الاشباہ والنظائر ۱/ ۳۱۴)۔

۵- عرف خاص نصوص شارع کے مقابلہ میں تو غیر معتبر ہے، لیکن نصوص فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے، اگرچہ اس کے مقابلہ میں ظاہر روایت ہی کیوں نہ ہو

''والحاصل أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين، وإنما يعتبر في حق أهله فقط، إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه، وإن خالف ظاهر الرواية'' (رسم المفتی: ۹۹)۔

محور سوم:

عرف کے معتبر ہونے کی چند شرطیں ہیں:

الف- مکرر ومطرد ہو، یا غلبۂ استعمال ہو ''وإنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (الاشباہ والنظائر: ۲۹۹/ ۱، رسم المفتی ۹۵)

ب- شریعت کے خلاف نہ ہو ''فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالمعروف ما لم يخالف الشريعة كالمكس والزنى ونحو ذلك'' (رسم المفتی: ۹۸)۔

ج- اس سے ترک منصوص لازم نہ آئے اور اگر عرف خاص ہے تو تخصیص بعض لازم نہ آئے، ''والحاصل أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لزم منه تخصيص النص والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين'' (رسم المفتی: ۹۹)

۲- عرف عام کے نص سے متعارض ہونے کی صورت میں اگر عرف پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص کی نوبت آتی ہو تو وہ عرف غیر معتبر ہوگا اگر عرف خاص ہو، لیکن اگر عرف عام ہے تو عرف کے ذریعہ نص میں تخصیص پیدا کر لی جائے گی۔

''والحاصل أن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لم لزم منه تخصيص النص والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين'' (رسم المفتی: ۹۹)۔

۳- اگر عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو عرف غیر معتبر ہوگا، چاہے عرف عام ہو یا خاص، ''إن العرف العام لا يعتبر إذا

لزم منہ ترك المنصوص، والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين'' (رسم المفتی: ۹۹)۔

۴- جو منصوصات عرف وعادت پر مبنی ہیں تبدیلی عرف کا اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے جس طرح زمانہ نبوی میں اجناس کی بعض قسمیں کیلی اور بعض وزنی تھیں اس زمانہ کا عرف وہی تھا، لیکن آج کے دور میں بعض کیلی چیزیں وزنی ہوگئی ہیں، لیکن حضرات فقہاء اموال ربویہ کی تفصیلات کے تحت دور نبوی کی مکیلات وموزونات عرفیہ کو آج کے بدلے ہوئے دور میں بھی اپنے حال پر باقی رکھتے ہوئے احکام بیان فرماتے ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تبدیلی عرف سے وہ منصوصات متاثر نہیں ہوتیں جن کی بنا عرف پر ہے۔

۵- عرف کے قیاس سے متصادم ہونے کی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی بشرطیکہ عرف عام ہو اور اگر عرف خاص ہے تو قیاس پر اس کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی، چونکہ عرف عام مخصص قیاس واثر ہے، بخلاف عرف خاص کے اس میں قیاس واثر کے لئے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں۔

''ثم اعلم أن العرف قسمان عام وخاص، فالعام يثبت به الحكم العام ويصلح مخصصا للقياس والأثر بخلاف الخاص، فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر، فإنه لا يصلح مخصصا'' (رسم المفتی: ۹۱)۔

۶- کلام فقہاء سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو تو بعض صورتوں میں عرف معتبر ہوتا ہے، چونکہ عرف کی حیثیت بھی مستقل ایک اصل کی ہے، ''حتى جعلوا ذلك أصلا فقالوا تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة'' (رسم المفتی: ۹۵)۔

علامہ بیری نے مبسوط کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے، ''الثابت بالعرف كالثابت بالنص'' (رسم المفتی: ۹۵)۔

لیکن بعض مواقع میں عرف قواعد عامہ سے تصادم کی صورت میں ساقط بھی ہوجاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

''وربما يقدم الوجوب على العرف الغالب، وكذا الدعوى لا تنزل على العادة، لأن الدعوى والإقرار إخبار بما تقدم فلا يقيده العرف المتاخر بخلاف العقد، فإنه باشره للحال فقيده العرف'' (الاشباہ والنظائر: ۲۱۲،۲۱۳)۔

محور پنجم:

۱- اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ظاہر روایت کو چھوڑ کر عرف پر عمل کرنا درست ہے، ''وإن خالف ظاهر الرواية'' (رسم المفتی:۹۹)۔

علامہ شامی نے عرف عام اور عرف خاص کے اعتبار وعدم اعتبار کی حدوں کو بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے: ''وإن خالف ظاهر الرواية''۔

۲- جن مسائل کی بنا عرف پر ہے تعبیر عرف کی وجہ سے ایک مکتب فقہ کی رائے کو اختیار کرنا چاہئے، بلا ضرورت عدول عن المذہب میں بے شمار مفاسد ہیں، اس لئے اس سے حتی المقدور بچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

۳- جن احکام کی بنا عرف پر ہو اور زمانے کے بدلنے کی وجہ سے عرف متغیر ہوگیا ہو تو تغیر عرف کے ساتھ حکم بھی متغیر ہوگا، مسائل عرفیہ میں عرف حادث کے باوجود قدیم آراء تثبت تفقہ کے خلاف ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے ''رسم المفتی'' میں مبنی بر عرف بہت سے جزئیات کے ذکر کے بعد یہ فرمایا ہے:

''فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان أم للضرورة، وإما للعرف وإما لقرائن الأحوال وكل ذلك غير خارج عن المذهب؛ لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها، وهذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب أهل المذهب أهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناء على ماكان في زمنه، وبعد أسطر قال: العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف أخر لم يقع في زمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث قلت: نعم، فإن المتأخرين الذين خالف المنصوص في المآرة لم يخالفه، إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام إلى أخره'' (رسم المفتی: ۹۶،۹۷)۔

☆☆☆

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی اہمیت

مولانا اسماعیل قاسمی بھڈکودروی[1]

محور اول (عرف وعادت کی حقیقت اور اس کی قسمیں):

۱- عرف کے لغوی معنی: جود، بخشش، بھلائی، عطیہ، اقرار، مرغ کی کلغی، نیکی، موج، اونچی جگہ، آگے پیچھے (مصباح اللغات)۔

عرف کی اصطلاحی تعریف: امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے عرف وعادت کو مترادف قرار دیتے ہوئے عرف کی تعریف یوں فرمائی ہے:

''وفی شرح الأشباہ للبیری عن المستصفی: العادة والعرف ما استقرّ فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السلیمة بالقبول... الخ'' (نشر العرف از رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)۔

(عرف وعادت وہ امور ہیں کہ جو عقلی اعتبار سے دلوں میں جاگزیں ہوجائیں اور طبائع سلیمہ ان کو قبول کرلیں)۔

۲- عادت کے لغوی معنی: ''وفی شرح التحریر: العادة ہی الأمر المتکرر من غیر علاقة عقلیة'' (نشر العرف ۲/ ۱۱۴)۔

(جو کام بار بار ایک نہج پر ہوتا ہے اور یہ بغیر کسی عقلی مناسبت کے ہو تو اس کو عادت کہتے ہیں)۔

عادت کی اصطلاحی تعریف: ''وذکر الہندی فی شرح المغنی: العادة عبارة عما یستقر فی النفوس من الأمور المتکررة المعقولة عند الطباع السلیمة'' (الاشباہ ص ۱۵۰/نشر العرف ص ۱۱۴ رسائل ج ۲)۔

(عادت ایسے امور کو کہتے ہیں جو دلوں میں جاگزیں ہوجائیں، یہ امور بار بار وجود میں آتے رہتے ہوں اور سلیم طبعیتوں نے ان کو قبول کرلیا ہو)۔

۳- بعض حضرات نے عرف وعادت کو مترادف اور ہم معنی قرار دیا ہے، جیسا کہ امام غزالیؒ کی مذکورہ بالا تعریف سے پتہ چلتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے مصداق کے اعتبار سے دونوں کو متحد قرار دیا ہے، لیکن مفہوم کے اعتبار سے مختلف فرمایا ہے، تحریر فرماتے ہیں:

''فالعادة والعرف بمعنی واحد من حیث المصداق، وإن اختلفا من حیث المفهوم'' (نشر العرف ۲/ ۱۱۴)۔

صاحب ''کشاف'' اصطلاحات الفنون'' کی حسب ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت وعرف مترادف ہے اور عموماً عادت کا اطلاق عرف عام پر ہوتا ہے اور کبھی استعمال کے اعتبار سے یہ فرق کیا جاتا ہے کہ لفظِ عادت کا استعمال افعال میں ہوتا ہے اور لفظِ عرف کا استعمال اقوال میں ہوتا ہے، لہٰذا وہ تحریر فرماتے ہیں:

''العرف بالضم وسکون الراء ہو العادة کما فی کنز اللغات وہو یشتمل العرف العام والخاص وغلب عند الإطلاق علی العرف العام... وقد یفرق بینہما باستعمال العادة فی الأفعال والعرف فی الأقوال'' (کشّاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۹۹۴)۔

عرف عملی اور عادت:

---

[1] دار العلوم، کنتھاریہ، ضلع بھروچ، گجرات۔

شیخ احمد بن محمد الزرقاء کی عبارتِ ذیل سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت عرفِ عملی کو کہتے ہیں اور عرف عرفِ عملی وقولی دونوں کو شامل ہے، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام ہے اور عادت خاص ہے۔

''العادة: هي الاستمرار على شيئ مقبول للطبع السليم، والمعاودة إليه مرّة بعد أخرى۔ وهي المرادة بالعرف العملي'' (شرح القواعد الفقهية ص ۲۱۹)۔

۵- موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں عرف لفظی، عرف عملی۔ عرف لفظی کا تعلق اقوال والفاظ سے ہوتا ہے اور عرف عملی کا تعلق افعال سے ہوتا۔

کسی لفظ کا استعمال اس کے حقیقی معنی میں متروک ہوجائے اور تمام شہروں یا کسی ایک علاقہ کے لوگ اس لفظ کو اس کے حقیقی معنی کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں اس طریقہ سے استعمال کرنے لگیں کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو اس سے عام لوگ وہ غیر حقیقی معنی ہی سمجھیں اس کو عرف لفظی کہتے ہیں، جیسا کہ کسی نے اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہیں کھائے گا تو اس کی کلیجی کھانے سے حانث نہ ہوگا، کیونکہ عرف میں گوشت کا اطلاق کلیجی پر نہیں ہوتا۔

(مثال از اشباہ ص ۱۵۵، مطبوعہ دیوبند)۔

کوئی کام جب تمام بلاد میں یا کسی خاص علاقہ میں تمام لوگ عمومی طور پر کرنے لگیں تو اس کو عرف عملی کہتے ہیں، جیسا کہ نکاح کے وقت جو زیورات باپ کی جانب سے لڑکی کو دیئے جاتے ہیں اس کا بطور ملکیت دیئے جانے کا تعامل ورواج، اموال ربویہ غیر منصوص الکیل اوالوزن کا عرف میں وزنی یا کیلی ہونا، باغ کے درختوں سے گرے ہوئے ایسے پھلوں کا لینا جو جلد خراب ہوجاتے ہوں، جبکہ صاحبِ باغ کی جانب سے صراحۃً یا دلالۃً ممانعت ثابت نہ ہو۔

(مثالیں از شرح القواعد للشیخ الزرقاء ص ۲۲۱)۔

''ثم العرف عملي وقولي، فالأول كتعارف قوم أكل البر ولحم الضأن والثاني كتعارفهم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره'' (نشر العرف ص ۱۱۴)۔

۶- عرف عام: جو عرف تمام شہروں میں علی وجہ العموم یا علی وجہ الغالب پایا جائے اس کو عرف عام کہا جائے گا، (اس کی مثال میں بیع استصناع کو پیش کیا جاتا ہے۔ بخلاف التعامل في الاستصناع فإنه وجد في البلاد كلها (نشر العرف ص ۱۱۶)۔

عرف خاص: جو عرف کسی خاص علاقہ یا شہر میں یا کسی خاص طبقہ میں رائج ہو اس کو عرف خاص کہتے ہیں (اس کی مثال میں روٹی نہ کھانے کی قسم کو پیش کیا جاتا ہے کہ جس علاقہ میں جس چیز کی بنی ہوئی روٹی کھانے کا رواج وعرف ہوگا اس چیز کی بنی ہوئی روٹی کھانے سے حانث ہوگا (اشباہ ص ۱۵۵)۔

''والمراد من كونها عامّةً أن تكون مُطّردة أو غالبة في جميع البلدان، ومن كونها خاصة أن تكون كذلك في بعضها، فالإطراد والغلبة شرط لاعتبارها سواء كانت عامّة أو خاصّة'' (شرح القواعد للزرقا، ص ۲۱۹)۔

۷- جو عرف نصِ شرعی کے مخالف نہ ہو، اور تا حال تکلم وتعامل باقی اور جاری ہو، ماضی کی چیز نہ بن گیا ہو (جیسا کہ کرنسی نوٹ کا سند حوالہ ہونا) اور وقتِ تکلم وعمل سے مؤخر وطاری بھی نہ ہو (جیسا کہ وقفِ قدیم کی آمدنی میں سے وقف کے بعد حادث ہونے والی متعارف تعطیل کی تنخواہ کا مسئلہ) اور سو فیصد یا اکثری طور پر رائج ہو اور اس کے خلاف متکلم کی جانب سے صراحت موجود نہ ہو، تو ان شرائط کے ساتھ پایا جانے والا عرف عرف صحیح ہے۔ اور جس عرف میں ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ عرف فاسد اور غیر معتبر ہے، لیکن آخری شرط کے فقدان کی صورت میں اس کا فاسد اور غیر معتبر ہونا عمومی نہیں ہے، بلکہ اُس خاص واقعہ کے اعتبار سے ہوگا جس میں مخالف عرف صراحتًا موجود ہو، باقی واقعات میں تو عرف صحیح اور معتبر شمار ہوگا۔

☆☆☆

عرف عام وخاص کا دائرہ اور تحدید

مفتی شبیر احمد قاسمی[1]

عرف کی لغوی تعریف:

عرف کے معنی اور حقیقت اہل لغت کے نزدیک بخشش، بھلائی، عطیہ، اور قوم کے آگے پیچھے آنے اور اونچی جگہ کے ہیں (مصباح اللغات/۵۴۵)۔

قرآن کریم میں ہے: "وأمر بالعرف" (سورۂ اعراف:۱۹۹) (بھلائی کا حکم کرو)۔

عرف کی اصطلاحی تعریف:

اصطلاح میں عرف کی حقیقت اس طرح بیان کی جاتی ہے جمہور قوم کا کسی قول یا عمل کو اختیار کرنے کا عادی بن جانا اس کو صاحب "لغۃ الفقہاء" نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

"العرف عادة جمهور قوم في قول أو عمل الخ" (لغة الفقهاء: ۳۰۹)۔

(جمہور قوم کا کسی قول یا عمل میں عادی ہونے کو عرف کہا جاتا ہے)۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے کہ اصطلاح میں عرف کی حقیقت اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی امر لوگوں کے ذہنوں میں راسخ اور رائج ہو جائے اور فطرت سلیمہ اور اچھے لوگ اس کو قبول کر لیں، اس کو صاحب "قواعد الفقہ" اور "المنجد" نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

"العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول" (قواعد الفقه: ص۳۷۷، المنجد: ۵۲۱)

(عرف وہ امر ہے جو عقل کی تائید سے ذہنوں میں راسخ ہو چکا ہو اور اچھے لوگوں نے اس کو قبول کر لیا ہو)۔

عادت کی تعریف:

عادت کی حقیقت لغت میں کسی امر کے خوگر اور عادی بن جانے کے ہیں اور اصطلاح میں عادت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی امر کو بار بار کرنے کی وجہ سے لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہو چکا ہو اور اچھے اور نیک لوگ بھی اس امر کو بلا تکلف اختیار کر لیتے ہوں اور پوری قوم اس امر کو اختیار کرنے کی عادی بن چکی ہو اور قوم میں وہ امر مشہور و معروف ہو چکا ہو، اس کو ابن عابدین شامی نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

"إن العادة مأخوذة من المعاودة وهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى حتى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية" (رسائل ابن عابدين. ۱۱۴)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے "الاشباہ والنظائر" میں اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

"العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة"

(الاشباہ والنظائر: ۱۵۰، عقود رسم المفتی: ۹۴، بالفاظ دیگر لغۃ الفقہاء: ۲۹۹)۔

عرف اور عادت کا فرق:

---

[1] مدرسہ شاہی مراد آباد۔

عرف اور عادت کے مابین کوئی خاص فرق نہیں ہے، دونوں کے الفاظ اور مفہوم تو مختلف ہیں، مگر دونوں کے مصداق میں کوئی فرق نہیں، بلکہ مصداق دونوں کا ایک ہی ہے کہ عادت میں کسی امر کا ذہنوں میں راسخ ہونے اور طبیعت سلیمہ کے اس کو قبول کرنے کے لئے تکرار شرط ہے اور عرف میں تکرار کی شرط نہیں ہے، لہذا دونوں مفہوم میں مختلف اور مصداق میں متحد ہیں، اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

''فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق، وإن اختلفا من حيث المفهوم... الخ'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)

پس عادت اور عرف دونوں کا مصداق ایک ہے، اگرچہ دونوں اپنے مفہوم کی حیثیت سے مختلف ہیں۔

اجماع کی حقیقت:

قرآن وسنت کے بعد اجماع امت ایک اہم ترین حجت شرعیہ ہے اور معتزلہ اور خوارج اور شیعہ امامیہ کے علاوہ تمام امت کا اجماع کی حجیت پر اتفاق ہے۔

لغت میں اجماع کے دو معنی آئے ہیں:

۱- عزم کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: ''أجمع فلان على كذا إلى عزم فلان'' (فلاں نے فلاں شئی کا قصد کیا)۔

قرآن کریم میں: ''فأجمعوا أمركم... الآية'' أى فاعزموا أمركم. (تم اپنے امر کا قصد کرو)۔

۲- اجماع بمعنی اتفاق اور اتحاد کے ہیں، کہا جاتا ہے: ''أجمعوا على كذا أى اتفقوا عليه''۔ وہ لوگ فلاں شئی پر متفق ہوگئے۔ اس کو صاحب ''التوضيح'' اور صاحب ''فصول الحواشي'' نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الإجماع هو فى اللغة العزم يقال: أجمع فلان على كذا عزم والاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا اتفقوا... الخ'' (توضيح وتلويح: ۳۴۸، فصول الحواشي: ۲۹۶، حاشية اصول الشاشي: ۷۸)۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف:

اصطلاح میں اجماع کی حقیقت یہ ہوتی ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا کسی بھی زمانہ میں کسی دینی مسئلہ میں متفق ہوجانا اس میں عوام کے اتفاق کا اعتبار نہیں، مجتہدین ہی کا اتفاق لازم ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاتا ہے کہ امت کے جملہ اہل حل وعقد کسی مسئلہ میں پختہ ارادہ کے ساتھ متفق ہوجائیں، علماء اس کو ان الفاظ سے نقل کرتے ہیں:

''وفى اصطلاح: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ فى عصر على أمر ديني'' (قواعد الفقه: ۱۶۰، فصول الحواشي: ۲۹۶، توضيح وتلويح: ۳۴۸)۔

(اور اصطلاح میں اجماع کے معنی امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علماء مجتہدین کا کسی زمانہ میں کسی دینی مسئلہ میں رائے دہی میں متفق ہوجانا)۔

عرف اور اجماع کا فرق:

عرف اور اجماع میں بہت بڑا فرق ہے، کیونکہ عرف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی دینی یا دنیاوی مسئلہ میں زمانہ کے عوام وخواص مجتہد غیر مجتہد سب کا تعامل میں متفق ہوکر اس مسئلہ کو تلقی بالقبول کے طور پر اختیار کرلینا۔ اور اجماع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی دینی مسئلہ میں زمانہ کے تمام مجتہدین اور اہل حل وعقد کا رائے دہی میں متفق ہوجانا۔ نہ اس میں عوام وغیر مجتہد کا کوئی دخل ہوتا ہے اور نہ ہی دنیاوی اور سیاسی مسئلہ کا تعلق ہوتا ہے۔ لہذا عرف واجماع دونوں میں مصداق اور مفہوم دونوں کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہے، اس کو علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''الإجماع هو فى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ فى عصر على أمر ديني وأيضًا العزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد'' (قواعد الفقه: ۱۶۰، توضيح وتلويح: ۳۴۸، هكذا فصول الحواشي: ۲۹۶)۔

(اصطلاح میں اجماع امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علماء مجتہدین کا کسی زمانہ میں کسی دینی مسئلہ میں رائے دہی میں متفق ہوجانا اور یوں بھی کہا جاتا ہے کہ امت کے اہل حل وعقد کی جماعت کا کسی معاملہ میں پختگی کے ساتھ رائے دینے میں متفق ہوجانا)۔

عرف عام کا دائرہ اور تحدید:

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عرف عام کے ثبوت کا دائرہ اور تحدید کیا ہے؟

کیا عرف کے تمام ہونے کیلئے پوری دنیا یا پورے ملک مین اس کا تعامل اور تعارف شرط ہے، یا صرف تعدد بلاد کا تعامل عرف کے عام ہونے کے لئے کافی ہے؟

تحقیق سے یہی ثابت ہے کہ عرف عام کا دائرہ بہت وسیع ہے، اس میں زیادہ تنگی نہیں ہے کہ کبھی کسی براعظم یا برصغیر کے تعامل سے عرف عام ہوجاتا ہے اور کبھی پورے ملک یا صوبے کے تعامل سے اور کبھی دو، دو تین، تین بلاد کے تعامل سے بھی عرف عام کا ثبوت ہوجاتا ہے، حاصل یہ ہے کہ عرف عام ہونے کے لئے براعظم یا پورے ملک یا صوبہ کا تعامل شرط نہیں ہے، بلکہ صرف دو تین بلاد کے درمیان تعامل اور تعارف سے بھی عرف عام کا ثبوت ہوجاتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''والأحکام تبتنی علی العرف، فیعتبر فی کل إقلیم، وفی کل عصر عرف أھله... الخ'' (البحرا الرائق ۶/ ۱۳۶، رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲)۔

(عرف پر بھی احکام شرعیہ کی بناء ہوتی ہے، لہذا ہر ملک یا صوبہ میں اور ہر دور اور ہر زمانہ میں اس کے اہل ملک اور اہل زمانہ کے عرف کا اعتبار ہوا کرتا ہے)۔

اور بلد واحد کے عرف کے مقابلہ میں عرف عام کو رکھا گیا ہے، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''فالعرف العام فی سائر البلاد یثبت حکمه علی سائر البلاد، والخاص فی بلدة واحدة یثبت حکمه علی تلك البلدة... الخ'' (رسائل ابن عابدین: ۱۳۲)۔

عرف عام کا دائرہ عمل:

عرف عام چونکہ متعدد بلاد میں عام ہوتا ہے، اس لئے اس کا دائرہ عمل بھی عام ہوگا، لہذا عرف عام تمام بلاد میں اپنی شرائط کے ساتھ معتبر ہوگا، لہذا اس کا دائرہ عمل بھی محدود نہیں ہوگا، بلکہ عام ہوگا اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

''والعرف العام فی سائر البلاد یثبت حکمه علی سائر البلاد والعرف الخاص فی بلدة واحدة یثبت حکمه علی تلك البلدة فقط'' (نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲)۔

(عرف عام تمام بلاد میں ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی تمام بلاد میں جاری ہوسکتا ہے اور عرف خاص بلد واحد میں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حکم بھی اسی بلد میں محدود ہوگا)۔

عرف خاص کا دائرہ عمل:

عرف خاص کا دائرہ عمل صرف اس شہر یا اسی برادری کے ساتھ مخصوص ہوگا جس شہر یا جس برادری میں اس امر کا عرف ہو چکا تھا دوسری برادری یا دوسرے شہر والوں کو اس وقت تک اس کا اختیار کرنا جائز نہ ہوگا جب تک وہاں بھی تمام لوگوں میں اس امر کا تعامل نہ ہو، لہذا عرف خاص کا دائرہ عمل اسی مخصوص شہر یا مخصوص برادری کے درمیان میں محدود ہوگا، اس کو فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے:

''العرف الخاص إنما یعتبر فی حق أھله فقط'' (عقود رسم المفتی: ۹۹)۔

''والخاص فی بلدة واحدة یثبت حکمه علی تلك البلدة فقط'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲)۔

(عرف خاص صرف اسی شہر یا اسی برادری والوں کے حق میں معتبر ہوتا ہے جس میں اس امر کا عرف ہو چکا ہے۔ اور عرف خاص صرف بلد واحد میں ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی صرف اسی بلد میں ثابت ہوسکتا ہے)۔

عرف عام کے معتبر ہونے کی شرائط:

ہر قسم اور ہر طرح کے عرف وعادت شریعت میں معتبر نہیں، بلکہ عرف وعادت کے معتبر ہونے کے لئے مخصوص شرائط کا لحاظ رکھنا لازم ہے، ان میں سے

عرف عام کے معتبر ہونے کے لئے چھ شرطیں ذکر کردیتے ہیں جو نہایت ضروری ہیں:

شرط ۱: جس امر کا عرف اور تعامل لوگوں کے درمیان ہو چکا ہے وہ بلد واحد میں نہ ہو، بلکہ متعدد بلاد میں اس امر کا تعامل ہو چکا ہو

شرط ۲: متعدد بلاد میں اس امر کا تعامل ایک ہی زمانہ میں ثابت ہو۔

شرط ۳: جن بلاد میں اس امر کا تعامل ہے ان بلاد میں ہر انسان بلا تامل اس امر کا اعتبار کرکے اس کو اختیار کرتے ہوں، ایسا نہ ہو کہ بعض لوگ اختیار کرتے ہوں اور بعض لوگ ترک کردیتے ہوں اور ایسا بھی نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا جاتا ہو اور کبھی اختیار نہ کیا جاتا ہو، بلکہ جب بھی موقع ہو بلا تردد اختیار کیا جاتا ہو۔

شرط ۴: عرف طاری نہ ہو، بلکہ عرف سابق ہو، یعنی جس وقت عرف کی وجہ سے اس امر کا اعتبار کرکے معاملہ کیا جارہا ہے اس معاملہ سے پہلے اس امر کا رواج پڑ چکا ہو، ایسا نہ ہو کہ معاملہ کے بعد ہی عرف واقع ہو رہا ہو۔

شرط ۵: عرف عام کی وجہ سے ترک نص لازم نہ آتا ہو۔

شرط ۶: عرف عام کے اختیار کرنے کی وجہ سے حرام قطعی کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو، لہذا اگر لوگوں کے درمیان سودی معاملہ کا رواج پڑ جائے اور شراب نوشی قمار بازی اور عورتوں و مردوں کا اختلاط اور مخلوط محفلیں عام ہو جائیں اور معاشرہ میں اس کو برا بھی نہ سمجھا جائے، بلکہ اس کا عام رواج ہو جائے تو محض اس کے عام رواج ہو جانے کی وجہ سے یہ امور جائز نہیں ہوں گے، بلکہ ان کی حرمت بحالہ باقی رہے گی اور لوگوں کے درمیان سے ایسے حرام امر کا رواج ختم کردینا لازم ہوگا۔

عرف خاص کے معتبر ہونے کی شرائط:

عرف خاص بھی شریعت میں معتبر ہوتا ہے، مگر اس کے معتبر ہونے کے لئے بہت سی شرائط ہیں ان میں سے اہم ترین پانچ شرائط ہم یہاں پر درج کرتے ہیں:

شرط ۱: عرف خاص بلد واحد یا کسی ایک برادری میں واقع ہوتا ہے تو جس بلد یا جس برادری میں کسی امر کا عرف ہوتا ہو تو اس شہر یا برادری میں اس امر کے اختیار کرنے میں کسی کو تامل نہ ہوتا ہو اور شہر یا برادری کا ہر فرد اس امر کو بلا تامل اختیار کر لیتا ہو، ایسا نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا جاتا ہو اور کبھی ترک کردیا جاتا ہو اور ایسا بھی نہ ہو کہ بعض افراد اختیار کرتے ہوں اور بعض افراد ترک کردیتے ہوں۔

شرط ۲: عرف خاص کی وجہ سے نص شرعی کی تخصیص لازم نہ آتی ہو۔

شرط ۳: عرف خاص کی وجہ سے ترک قیاس لازم نہ آتا ہو۔

شرط ۴: عرف خاص کی وجہ سے ''ظاہر الروایہ'' کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔

شرط ۵: جب دو آدمیوں کے درمیان معاملہ کیا جارہا ہو عرف کا ثبوت اس معاملہ سے پہلے ہو چکا ہو، عرف طاری کا اعتبار نہیں، ان پانچ شرطوں کی رعایت سے عرف خاص پر عمل کرنا اور اس کا اعتبار کرنا شرعا جائز ہو جاتا ہے، مثلاً کسی برادری یا شہر میں یہ رواج پڑ چکا ہو کہ دلہن کو رخصتی کے وقت سسرال کی طرف سے جو زیورات دیئے جاتے ہیں وہ تملیکا دیئے جاتے ہیں، تو اگر بلا تصریح دیئے جائیں گے تو اس شہر یا برادری میں دلہن خود بخود ان اشیاء کی مالک ہو جائے گی، اور اگر کسی برادری یا شہر میں مالک نہ بنانے کا رواج ہے تو بلا تصریح دینے کی صورت میں وہاں پر دلہن ان اشیاء کی مالک نہیں ہوگی۔

عرف وعادت کی حجیت پر فقہی اصول:

حضرات فقہاء نے عرف وعادت کو حجت شرعی تسلیم کیا ہے اور اس کی حجیت پر حضرات فقہاء نے بہت سے اصول قائم کئے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بھی اس کی حجیت پر دلیل ہے، چنانچہ عرف وعادت کی حجیت پر حضرات فقہاء نے جو اصول مقرر فرمائے ہیں ان میں سے دس اہم ترین اصول بیان کرتے ہیں:

اصول ۱: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہے:

''ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن'' (الاشباہ: ۱۵۰)۔

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس کام کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

اصول ۲: ''تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة'' (الاشباہ: ۱۵۰)۔
(حقیقت کو عادت واستعمال کے عام ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے)۔

اصول ۳: ''الثابت بالعرف كالثابت بالنص'' (عقود رسم المفتی: ۹۵-۹۴، شامی کراچی ۴/ ۳۶۴)۔
(جوامر عرف سے ثابت ہوتا ہے وہ نص سے ثابت ہونے کی طرح ہے)۔

اصول ۴: ''الأشياء على ظاهر ما جرت به العادة'' (الاشباہ: ۱۵۸)۔
(اشیاء کا حکم لوگوں کی عادت اور رواج کے ظاہر پر دائر ہوتا ہے)۔

اصول ۵: ''المعروف كالمشروط'' (الاشباہ: ۱۵۲)
(لوگوں کے درمیان کا عرف صراحت کے ساتھ شرط لگانے کے درجہ میں ہوتا ہے)۔

اصول ۶: ''المعروف عرفا كالمشروط شرعا'' (الاشباہ: ۱۵۶)
(جو چیز عرف کے اندر معروف ومشہور ہے وہ شرعی شرط کے درجہ میں ہے)۔

اصول ۷: ''أمور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى يظهر غيره'' (اصول الکرخی بحوالۃ قواعد الفقہ: ۱۲)۔
(مسلمانوں کے معاملات صحیح اور درستگی پر محمول ہوتے ہیں، جب تک اس کا خلاف ظاہر ہو جائے)۔

اصول ۸: ''استعمال الناس حجة يجب العمل بها'' (قواعد الفقہ: ۵۷)
(لوگوں کا استعمال اور تعامل ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے)۔

اصول ۹: ''التعيين بالعرف كالتعيين بالنص'' (قواعد الفقہ: ۷۱)
(جو چیز عرف سے متعین ہوتی ہے وہ نص سے متعین ہونے کے درجہ میں ہوتی ہے)۔

اصول ۱۰: ''العادة محكمة'' (الاشباہ: ۱۵۰)
(لوگوں کی عادت اور عرف حجت شرعی کے درجہ میں ہوتی ہے)۔

عرف عام اور نصوص میں تعارض:

عرف عام کی وجہ سے ترک نص جائز نہیں ہے، البتہ تخصیص نص جائز ہے، یعنی جب عرف عام نص شرعی سے متعارض ہو جائے تو عرف کی وجہ سے نصوص شرعیہ کو بالکلیہ متروک کر دینا جائز نہیں ہے، البتہ عرف عام کی وجہ سے اگر نصوص شرعیہ میں تخصیص آ جاتی ہے تو ایسی صورت میں نصوص شرعیہ میں تخصیص پیدا کر کے عرف عام پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''إن العرف العام لا يعتبر إذا لزم منه ترك المنصوص، وإنما يعتبر إذا لزم تخصيص النص'' (رسم المفتی: ۹۹)۔
(بے شک عرف عام اس وقت معتبر نہیں ہوتا ہے، جبکہ اس کی وجہ سے حکم منصوص کو بالکلیہ ترک کر دینا لازم آ جاتا ہو البتہ اگر صرف تخصیص لازم آ جاتی ہے تو عرف عام معتبر ہو جاتا ہے)۔

عرف خاص اور نصوص میں تعارض:

عرف خاص کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف ایک برادری یا ایک شہر سے ہو، ایسا عرف اگر نصوص شرعیہ سے متعارض ہو جائے تو اس کی وجہ سے نصوص

کوترک کر دینا بالاتفاق جائز نہیں ہے، مگر نصوص میں تخصیص کی جاسکتی ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء اور ائمہ مجتہدین کے دو فریق ہیں۔

فریق اول:

فریق اول حضرات مشائخ بلخ مثلاً امام نصیر بن یحییٰ امام محمد بن سلمۃ وغیرہ نے عرف خاص کی وجہ سے نصوص شرعیہ میں تخصیص کی اجازت دی ہے اور ان لوگوں نے مسئلہ ''قفیز طحان'' اور مسئلہ ''نسج الحائک'' کو اس بحث کا معیار بنایا ہے کہ مسئلہ ''قفیز طحان'' نص شرعی سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے آٹا پسائی کی اجرت اس آٹے میں سے مقرر کرنے سے منع فرمایا ہے اور اس نص کے مقابلہ میں ''مسئلہ نسج الحائک'' معارض ہوتا ہے کہ بلخ میں اس عمل کا رواج اور عرف ہو چکا تھا کہ کپڑا بننے والے کو سوت دے دیا جائے اور اسی سوت کے بنے ہوئے کپڑے کو اجرت میں مقرر کیا جائے اس عمل کا عرف اور تعامل اہل بلخ کے درمیان میں رائج ہو چکا تھا اور دوسرے بلاد میں اس کا رواج نہیں ہوا تھا۔

تو اس زمانہ میں مشائخ بلخ نے اس عمل کی اجازت دے دی تھی اور اس عمل سے تخصیص نص تو لازم آرہا تھا، مگر ترک نص لازم نہیں آرہا تھا اور یہ عرف بلد واحد کے تعامل ہونیکی وجہ سے عرف خاص تھا عرف عام نہ تھا اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

''لو رفع إلی حایك غزلا علی أن ینسجه بالثلث قال: مشائخ بلخ کمنصیر بن یحییٰ ومحمد بن سلمة وغیرهما: کانوا یجیزون هذه الإجارة فی الثیاب لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة یترك به القیاس، ویخص به الأثر وتجویز هذه الإجارة فی الثیاب لتعامل بمعنی تخصیص النص الذی ورد فی قفیز الطحان لا فی الحائك، إلا أن الحائك نظیره'' (نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

(اگر کوئی شخص کپڑا بننے والے کو اس شرط پر سوت دے دے کہ بننے کی اجرت اسی کپڑے میں سے تہائی حصہ ہے تو فرماتے ہیں کہ مشائخ بلخ جیسا کہ نصیر بن یحییٰ محمد بن سلمہ وغیرہم کپڑے کے معاملے میں اس اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں اپنے شہر والوں کے تعامل کی وجہ سے اور تعامل ناس حجت ہوتی ہے، تعامل ناس ایسی حجت ہوتی ہے جس کے ذریعہ قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور نصوص وآثار میں اس کی وجہ سے تخصیص کی جاتی ہے اور تعامل کی وجہ سے کپڑے کے معاملے میں اس اجارہ کو جائز قرار دینا اس نص میں تخصیص پیدا کرنے کے درجہ میں ہے جو قفیز طحان کے مسئلہ میں وارد ہوئی ہے، حائک کے مسئلہ میں نہیں ہے، البتہ حائک کا مسئلہ صرف اس کی نظیر ہے)۔

فریق ثانی:

جمہور مشائخ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ عرف خاص کی وجہ سے نصوص کا ترک تو بالاتفاق جائز نہیں ہے اور نصوص میں تخصیص پیدا کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عرف خاص صرف بلد واحد کے تعامل اور عرف کی وجہ سے نصوص وآثار میں تخصیص جائز نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ دوسرے بلاد میں اس کا تعامل نہ ہونے کی وجہ سے وہاں پر نصوص کی تخصیص ثابت نہیں ہوگی، اس لئے عرف خاص کی وجہ سے نصوص میں تخصیص نہیں کی جاسکتی، البتہ عرف خاص اگر نصوص کے بالکل معارض نہ ہو کہ نہ اس کی وجہ سے ترک نص لازم آتا ہے اور نہ ہی تخصیص نص تو اس وقت عرف خاص کو معتبر قرار دینا اور اس پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہو جاتا ہے، اس مضمون کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''ولکن مشائخنا لم یجوز هذا التخصیص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة وتعامل أهل بلدة واحدة لایخص الأثر'' (نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

(لیکن ہمارے مشائخ نے عرف خاص کی وجہ سے اس تخصیص کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے کہ یہ صرف بلد واحد کا تعامل ہے اور ایک شہر کے یا شہروں کا تعامل آثار ونصوص میں تخصیص پیدا نہیں کرسکتا)۔

اور جمہور فقہاء واکثر مشائخ نے مسئلہ ''نسج الحائک'' کو عرف خاص قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں اسی کپڑے میں سے اجرت مقرر کرنے کا رواج صرف دیار بلخ میں تھا، دیگر بلاد میں اس کا تعامل نہیں تھا، لہذا اگر کسی زمانہ میں نسج الحائک کا مسئلہ متعدد بلاد میں متعارف ہو جائے گا تو جمہور مشائخ کے نزدیک بھی یہ عمل جائز ہو جائے گا۔

اور آج کل کے زمانہ میں بلاد کثیر میں کسانوں کے درمیان یہ تعامل جاری ہے کہ کھیتی کی کٹائی کی اجرت اس کھیت کے غلہ میں سے مقرر کی جاتی ہے، نیز کٹے ہوئے گیہوں اور دھان میں سے پلیہ دینے کا بھی تعامل ہے اور یہ بلد واحد میں نہیں، بلکہ لاتعداد بلاد میں اس کا عرف ہے، اس لئے ''قفیز طحان'' کی نص میں تخصیص پیدا کر کے اس عمل کو جمہور علماء کے نزدیک بھی جائز کہا جاسکتا ہے۔

عرف اور ظاہر الروایہ میں تعارض:

اگر عرف نصوص شرعیہ سے متصادم نہ ہو، نہ عرف کی وجہ سے ترک نص لازم آتا ہے اور نہ ہی تخصیص نص، بلکہ صرف فقہاء کے ظاہر الروایہ سے متعارض ہوتا ہے اور ''ظاہر الروایۃ'' مجتہد فیہ مسئلہ ہے تو ایسی صورت میں ''ظاہر الروایۃ'' کو ترک کر کے عرف کا اعتبار کرنا اور اس پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہے، چاہے عرف عام ہو یا خاص، دونوں صورتوں میں عرف کو معتبر مانا جائے گا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے:

''والعرف الخاص لا يعتبر في الموضعين، وإنما يعتبر في حق أهله فقط إذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه، وإن خالف ظاهر الرواية'' (عقود رسم المفتی: ۹۹)۔

(اور عرف خاص ترک نص اور تخصیص نص دونوں موقعوں میں معتبر نہیں ہے، البتہ صرف اہل عرف کے حق میں اس وقت معتبر ہوتا ہے، جبکہ ترک نص یا تخصیص نص لازم نہ آتی ہو، اگرچہ ''ظاہر الروایۃ'' کی مخالفت لازم آجائے)۔

اور اگر ''ظاہر الروایۃ'' مجتہد فیہ نہیں ہے، بلکہ ادلہ شرعیہ اور نص شرعی سے ثابت ہے تو ایسی صورت میں عرف خاص کی وجہ سے ''ظاہر الروایۃ'' کا ترک جائز نہ ہوگا، بلکہ ''ظاہر الروایۃ'' کی وجہ سے عرف خاص کو ترک کر دیا جائے گا، البتہ عرف عام کی وجہ سے ''ظاہر الروایۃ'' کی مخالفت اور نص شرعی میں تخصیص دونوں جائز ہو جاتی ہے۔

عرف کا قیاس سے تعارض:

عرف عام اگر قیاس اور اقوال فقہاء کے مخالف پڑ جائے تو عرف عام کی وجہ سے اقوال فقہاء اور قیاس متروک ہو جاتے ہیں اور عرف عام پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے اور عرف خاص اگر اقوال فقہاء یا قیاس سے متعارض ہو جائے تو عرف خاص متروک ہو جاتا ہے اور عرف خاص کی وجہ سے مجتہدین کے قیاس کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

''إنما المذاهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس، ولا يخص به الأثر بخلاف العرف العام'' (نشر العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲، هکذا فی رسم المفتی: ۹۸)۔

(بے شک اصل مذہب عرف خاص کے اعتبار نہ کرنے پر اس شرط کے ساتھ ہے، جبکہ عرف خاص نص شرعی کے معارض نہ ہو اور نہ ہی اس کی وجہ سے ترک قیاس لازم آتا ہو اور نہ ہی تخصیص نص بخلاف عرف عام کے کہ اس کی وجہ سے ترک قیاس اور تخصیص نص دونوں جائز ہے)۔

عرف وعادت کی اعتباریت اور موجودہ حالات میں اس کی معنویت

مولانا سلطان احمد اصلاحی[1]

اسلامی شریعت کی اصل واساس فی الحقیقت دو ہی چیزیں ہیں: (۱) کتاب اللہ، (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

انہی کے تقاضے کے طور پر ان میں دو مزید چیزوں کو شامل کیا گیا ہے، (۳) اجماع اور (۴) قیاس۔

قیاس ہی کو مزید وسعت استحسان اور استصلاح کے ذریعہ ملی ہے جو دوسرے لفظوں میں قیاس کی ہی باریک صورتوں کا دوسرا نام ہے، زیر نظر "عرف وعادت" کا اصول شرعی بھی دراصل استحسان اور استصلاح کا ہی ایک حصہ ہے، جس نے اپنے کثرت استعمال اور اپنی وسعت اور عموم کے پیش نظر اپنی الگ انفرادیت قائم کرلی ہے، جبکہ اسی استعمال اور عموم نے استحسان اور استصلاح کو قیاس سے الگ اپنا تشخص بنانے کا موقع ملا ہے۔

استحسان اور استصلاح کی طرح "عرف وعادت" کا اصول بھی درحقیقت اسلامی شریعت کی حیات آفرینی، حرکیت اور نموپذیری کا مظہر ہے، ہر دور اور ہر زمانے میں مصالح کا حصول اور مفاسد کا ازالہ جو شریعت حقہ کا اصل الاصول ہے، جس طرح استحسان اور استصلاح (اصول فقہ کی مشہور اصطلاح 'استحسان' کا مطلب باریک قیاس 'قیاس خفی'۔ استصلاح بہت حد تک اس کے مترادف ہے۔ ان دونوں کے درمیانی فرق اور فنی باریکیوں کی تفصیل کے لیے:

زکی الدین شعبان: اصول الفقه الاسلامی من مطبوعات جامعه عین شمس، مطبعة دار التالیف، مصر۔

عبدالوہاب خلاف: علم أصول الفقه، مکتبة الدعوة الاسلامیه شباب الازهر، الطبعة الثامنة۔

نیز انہی کی: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیه۔ مطابع دار الکتاب العربی، مصر ۱۹۵۵ء۔

اصول فقہ کی نئی کتابوں میں حسن ترتیب اور حسن تفہیم کے لحاظ سے یہ تینوں کتابیں بہترین ہیں اور مدارس عربیہ اور عصری جامعات میں اسلامیات میں اصول فقہ کی نصابی ضرورت کو بدرجۂ احسن پوری کرتی ہیں) کے ذریعہ شریعت کے اس مقصود اعظم کو حاصل کیا جاتا ہے، عرف وعادت کے دوسرے اصول شرعی سے بھی اس کے اسی مقصود کو حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے، بعض اوقات اسے شریعت اسلامی کے:

"الضرورات تبیح المحذورات" (ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہے)۔

"المشقة تجلب التیسیر" (دشواری اور زحمت آسانی اور سہولت کا پیش خیمہ بنتی ہے)۔

"إذا ضاق الأمر اتسع" (معاملہ جب تنگ ہوتا ہے اس کے اندر اپنے آپ وسعت آجاتی ہے)۔

اور "الضرر یزال" (ان قواعد فقہیہ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: علی احمد الندوی: القواعد الفقهية، مفهومها، نشاتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبیقاتها۔ صفحات: (۲۵، ۲۷۰، ۱۹۷، ۹۴، ۱۰۰، ۱۳۸)، دار القلم دمشق، طبعه اولی ۱۴۰۶ھ، ۱۹۸۶ء، تقدیم: فقیه مصطفی الزرقاء۔

قواعد فقہیہ پر یہ پہلی بہترین کتاب ہے جو ہر طرح سے شامل نصاب کئے جانے کے لائق ہے۔

نیز ملاحظہ کیجیے: احمد فهمی ابوسنة: العرف والعادة فی رآی الفقهاء (۲۳، ۲۷)، محوله زیریں)۔

---

[1] ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ۔

(نقصان اور ضرر کو ہر حال میں دور کیا جائے گا)۔

جیسے دوسرے اصولوں سے بھی جوڑ کر اور ان کے ایک حصے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، زیر نظر مقالے میں ہم ''عرف وعادت'' کے اصولی اور فنی پہلوؤں کے ساتھ موجودہ حالات میں اس کی معنویت کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کریں گے۔ وما توفیقی إلا باللہ، علیہ توکلت والیہ أنیب۔

عرف وعادت کی اساس:

قرآن وسنت سے عرف وعادت کی اساس اور بنیاد کے طور پر عام طور پر آیت کریمہ:

"خذ العفو وأمر بالعرف" (اعراف: ۱۹۹)۔

(اے نبیؐ) عفو ودرگزر کو لازم پکڑیے اور (لوگوں کو) عرف وعادت کے مطابق حکم کیجیے)۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی یہ روایت:

''ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن''۔ (مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں اللہ کے نزدیک بھی وہ ایسی ہی اچھی ہے)۔

کو پیش کیا گیا ہے (احمد فہمی ابوسنة: العرف والعادة فی رأی الفقہاء، صفحات: (۲۳ تا ۲۶)۔ جہاں آیت اور روایت کے مفہوم و مستدل کی تفصیل کے ساتھ روایت کی اسنادی حیثیت پر بھی سیر حاصل کلام کیا گیا ہے۔ مطبعة الازہر ۱۹۴۹ء)۔ لیکن سچ یہ ہے کہ دوسری بہت ساری آیات و احادیث سے اس کے حق پر استدلال کیا جاسکتا اور دلیل پکڑی جاسکتی ہے، جیسا کہ جابجا علماء کے یہاں اس کا حوالہ بھی ملتا ہے (حوالہ سابق صفحات (۴۸، ۴۹))۔

عرف وعادت کی تعریف:

آٹھویں صدی ہجری کے حنفی عالم دین زین الدین حلبی نے عرف وعادت پر مختصر اور جامع تعریف کی ہے:

''العرف ما اشتھر بشھادات العقول وتلقتہ الطبائع بالقبول والعادة ما استمر الناس علیہ وعاودوہ'' (زین الدین الحلبی م ۸۰۸ھ: مختصر المنار مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ لاشھر مشاھیر علماء المذاھب الاربعة/۲۴۔ مکتبة الاصلاح، سرائے میر، اعظم کرہ، الھند، مطبعہ اولی بدون سنہ۔

احمد فہمی ابوسنہ کے مطابق فقہائے امت میں عرف کی جامع تعریف سب سے پہلے صاحب ''کنز الدقائق'' عبداللہ بن احمد نسفی م ۷۱۰ھ کے یہاں ملتی ہے۔ بعد کے تمام فقہاء اس میں ان کے پیروکار ہیں۔ گوکہ اسی موقع پر انھوں نے ''المستصفی'' کے حوالہ سے حضرت امام غزالی م ۵۰۵ھ کی عرف کی یہ تعریف بھی نقل کی ہے: العرف ما استقر فی النفوس من جھة العقول وتلقتہ الطباع السلیمة بالقبول (۸/)، جو اوپر ہماری زین الدین الحلبی کی ذکر کردہ تعریف سے حد درجہ قریب تر ہے)۔

(عرف وہ ہے جسے عقل کی گواہی سے شہرت عام حاصل ہو اور طبیعتیں اسے پوری طرح قبول کرلیں۔ اور عادت وہ ہے جس پر لوگ لگاتار عمل پیرا ہوں اور وہ ان کی روزمرہ کی زندگی میں شامل ہو جائے)۔

دور حاضر کے علماء میں عبدالوہاب خلاف کی، اس کی سادہ اور واضح تعریف بھی قابل توجہ ہے:

''العرف ہو ما تعارفہ الناس وساروا علیہ من قول أو فعل أو ترك'' (خلاف: علم اصول الفقہ (۹۸)، نیز مصادر (۱۲۳)، محولہ بالا)۔

(عرف وہ ہے جس سے لوگ عام طور آشنا اور اس پر عمل پیرا ہوں یہ قول بھی ہوسکتا ہے، فعل بھی اور ترک (نہ کرنا) بھی)۔

اسی کا دوسرا نام عادت ہے۔ عرف وعادت کے درمیان بعض پہلوؤں سے فرق کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے (ابوسنہ: العرف والعادة (۱۳) محولہ صدر)۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ علمائے اصول کی اکثریت اس کی قائل ہے۔ جیسا کہ آگے ہے:

''ویسمی العادة وفی لسان الشرعیین لا فرق بین العرف والعادة'' (خلاف: علم اصول الفقہ، نیز: مصادر محولہ بالا)۔

اسی کا نام عادت ہے۔علمائے اصولیین کے یہاں عرف اور عادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کی اعتباریت:

عرف وعادت کا یہ اصول شرعی قرآن وسنت کے نصوص پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے، اس کے ذریعہ ان کی کس طرح تخصیص ہوتی ہے، بلکہ صحیح لفظوں میں ان کے بالمقابل وہ فیصلہ کن صورت اختیار کرلیتا اور بسا اوقات ان سے اس کا استثناء کیا جانا ضروری ہوتا ہے، اس کی تفصیل اور اس کے مختلف انطباقات کی وضاحت آگے اپنی جگہ پر آتی ہے، لیکن جہاں تک نفس اسی اصول کی اعتباریت اور استناد کا سوال ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، دور قدیم سے لے کر آج تک اپنے فقہی سرمائے میں الفاظ کے فرق سے یہ قاعدہ کلیہ ہمیں جابجا پڑھنے کو ملتا ہے:

۱- "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" (السرخسی، شمس الائمه محمد بن احمد بن ابی سهل الحنفی م ۴۸۳ھ: شرح السیر الکبیر للامام محمد بن حسن الشیبانی صاحب الامام الأعظم ابی حنیفه (۱۹۴،۱۱۵/۱)، دائرة المعارف انتظامیه، حیدرآباد الهند الجنوبی ۱۳۳۵ھ۔ امت کے فقہی ذخیرے میں پہلی کتاب جس میں قواعد فقہیہ کا وافر مواد ہے۔ جسے علحدہ ایک کتاب کی صورت میں جمع کیا جاسکتا ہے۔نیز: شعبان: اصول الفقه الاسلامی (۱۲۱/) محولہ بالا۔خلاف: علم اصول الفقه (۹۰/) محولہ صدر)۔

(جو عرف سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ نص سے ثابت ہو)۔

۲- "المعروف بالعرف کالمشروط بالنص" (شرح السیر الکبیر: (۲۳،۲۲/۴)، دائرة المعارف انتظامیه ۱۳۳۶ھ، محوله بالا)۔

(جس کی عرف کے ساتھ شہرت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ نص کے ساتھ اس کی شرط ہو)۔

۳- "المعروف عرفا کالمشروط شرطا" (خلاف: مصادر (۱۴۴/)، محوله بالا۔ علم اصول الفقه (۹۰))۔

(جو عرف کے طور پر مشہور ہو وہ ایسے ہی جیسے کہ وہ شرط کے طور پر مشروط ہو)۔

۴- "الثابت بالعرف کثابت بدلیل شرعی" (ابوسنته: العرف والعادة(۲۸/)، محوله صدر)۔

(جو عرف سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے وہ شرعی دلیل سے ثابت ہو)۔

۵- "العرف له فی الشرع اعتبار لذا علیه الحکم قد یدار" (ابن عابدین شامی بحواله ابوسنة(۲۶/))۔

(عرف کا شریعت میں اعتبار ہے، اسی لئے حکم کا اس پر مدار رکھا جاتا ہے)۔

اسی طرح عادت کے سلسلے میں کہا گیا ہے:

۱- "العادة محکمة" (شعبان: اصول الفقه الاسلامی (۱۲۱/)، نیز: ابوسنة: العرف والعادة(۸۲/)۔ مزید ملاحظہ ہو: الندوی: القواعد الفقهیه (۵۶/، ۲۵، ۱۰۰)۔ بحواله صدر)۔

(عادت فیصلہ کن ہوتی ہے)۔

نیز یہ کہ: "تترك الحقيقة بدلالة العادة" (ابوسنة: العرف والعادة (۸۱/)۔ نیز: ردالمحتار علی الدر المختار: (۳۵/۱)۔

نیز ملاحظہ ہو: ردالمحتار: (۱۲۰/۳، ۱۲۴)۔ مطبعه عثمانیه، مصر)۔

(عادت کی دلالت سے حقیقت چھوڑی جاتی ہے)۔

اس کے لازمی نتیجے کے طور پر عرف وعادت کی تبدیلی سے بدل جائیں گے، قرآن وسنت کے نصوص اپنی جگہ رہیں گے، لیکن حالات کی تبدیلی سے ان کا تقاضا تبدیل ہو جائے گا، چنانچہ عرف عادت کی اعتباریت کی اسی گفتگو میں اسے بھی بطور کلیہ کے بیان کیا گیا ہے کہ:

"الأحکام قد تختلف باختلاف الأزمان" (العرف والعادة (۸۷/))۔

(زمانہ کے اختلاف سے بسا اوقات احکام بھی مختلف ہوجاتے ہیں)۔

نیز یہ کہ:

''أن الأحکام المترتبة علی العوائد تدور معها کیفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت'' (حوالہ سابق)۔

(وہ احکام جن کا دار و مدار عادت پر ہو، وہ جہاں پائی جائے گی وہ وہاں پائے جائیں گے، اور جہاں اس کا وجود نہیں ہوگا، ان کا وجود بھی وہاں نہیں رہ جائے گا)۔

اعتباریت عرف کے لئے غالب اکثریت کی کفایت:

عرف کی اس اعتباریت اور قابل قبول ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ کسی زمانے کے لوگ کسی تخلف کے بغیر تمام کے تمام اس عرف کے قائل اور اس پر عامل ہوجائیں، اور کسی ایک فرد اور کسی ایک شخص کا بھی اس سے استثناء نہ رہے، عرف کی حجیت اور استناد کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ کسی زمانے کے غالب لوگوں کی تعداد اس پر عمل پیرا ہو، تمام کے تمام لوگ بھی اس پر عمل کر سکتے ہیں، لیکن ایسا نہ ہو کہ ان کی بڑی اکثریت کا اس مقصد سے عملدرآمد بھی عرف کی حجیت وسندیت کے لئے کافی ہوگا، عبدالوہاب خلاف کہتے ہیں:

''العرف یتحقق بتوافق جمیع الناس وبتوفیق غالبهم أی أن شذوذ بعض الأفراد عما علیه العرف لا ینقض العرف ولا یحول دون اعتباره'' (خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیه(۱۲۳/))۔

(عرف کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ کسی چیز پر تمام لوگوں کا اتفاق ہوجائے، یہ نہ ہو تو ان کی اکثریت کا ہی اتفاق کافی ہے، مطلب یہ کہ کچھ افراد کا مروج عرف سے الگ رہنا عرف کو توڑتا ہے، نہ اس سے اس کی اعتباریت میں کوئی فرق آتا ہے)۔

اسی طرح حضرات فقہاء جہاں یہ کہتے ہیں:

''تترك الحقیقة بدلالة العادة'' (ابوسنة: العرف والعادة (۸۱/)۔

(عادت کی دلالت سے حقیقت کو چھوڑ دیا جائے گا)۔

ساتھ ہی یہ بھی صراحت کرتے ہیں:

''العبرة للغالب الشائع لا لقلیل النادر'' (حوالہ سابق)۔

اعتبار اس کا ہوگا جس کا غلبہ اور عام چلن ہو، کمتر مروج اور نادر الوجود چیز کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اعتباریت عرف کے لیے صرف اہل اسلام کے عمل کی عدم کفایت:

اسی تسلسل میں ایک اور نکتے کے سلسلے میں ذہن کا صاف کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ اعتباریت عرف کے سلسلے میں صرف اہل اسلام کے قول اور عمل کو ہی سند اور معیار کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے، غیر اہل اسلام کے قول اور عمل کو اس نصوص میں کوئی وزن نہیں دیا گیا ہے۔ اس کی اساس کے طور پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی جو روایت پیش کی گئی ہے:

''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' (ملاحظہ ہو حاشیہ ۲)۔

اس میں تو اہل اسلام کی تخصیص ہے ہی، حضرات فقہاء کے یہاں اس کے علاوہ بھی جا بجا اس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ حالانکہ اس بحث کی تفصیل میں عہد اول کی انھوں نے جو مثالیں پیش کی ہیں اس سے خود اس کلیہ کی تردید ہوتی ہے۔ اس کے مطابق حضرت شارع علیہ السلام نے اپنے عہد کی قانون سازی میں عرب کے صالح عرف کا لحاظ رکھا اور اسے جوں کا توں برقرار رکھنے میں کسی تنگی کا مظاہرہ نہیں کیا۔ قصاص میں دیت، عاقلہ پر رکھی، شادی میں کفاءت کی شرط لگائی اور نکاح کے لئے ولی اور وراثت کے معاملے میں خونی رشتوں کو بنیاد قرار دیا (زکی الدین شعبان: اصول الفقہ الاسلامی (۱۲۰، ۱۲۱))۔

مزید تفصیل اور مزید مثالوں کے لیے احمد فہمی ابوسنہ: العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء (۶۹/ـ۷۶))۔

سوال یہ ہے کہ قانون سازی کی ان اہم ترین دفعات میں جب دور جاہلیت کے اس عرف صحیح کو جس اسلامی شریعت کے کسی حصے سے نہیں ٹکرایا کسی تردد

کے بغیر برقرار رکھا گیا، تو اسی بنیاد پر آج کی غیر مسلم دنیا کے بہت سارے غالب اور مبنی بر مصلحت عرف کو جس کا ایسے ہی شریعت وفقہ سے کہیں کوئی ٹکراؤ نہیں ہوتا، معتبر عرف شرعی سے دور رکھا جانا کیوں ضروری ہے؟ جبکہ حقیقت ہے کہ عرصہ سے دین کے معاملات دنیا سے دور ہو جانے کے سبب ہماری روایتی دینی نمائندگی حد درجہ جمود، بلکہ زنگ آلودگی کا شکار ہو گئی ہے۔ شریعت اسلامی جس کی بنیاد ہی مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ پر ہے امور دنیوی سے اس کنارہ کشی کے سبب بہت بڑے دائرے میں الٹا مفاسد کے حصول اور مصالح کے ازالہ کا ذریعہ بن گئی ہے۔ تجربہ کہتا ہے کہ ایک بہت بڑے دائرے میں انسانی مصالح کا جب کچھ لحاظ غیر اسلام پسند اور سیکولر دنیا کو ہے، ہماری روایتی اور نام نہاد دینی نمائندگی اس کے لحاظ میں ان سے بہت زیادہ پیچھے ہے۔ اس کی مثالیں آگے اپنے مقام پر آئیں گی۔ اس وقت صرف اس قدر کہنا ہے کہ شریعت سے غیر متصادم اور مصلحت دینی سے ہم آہنگ سیکولر دنیا کے عرف صحیح کے قابل لحاظ حصے کو جب تک اس کی قائل اور حامی آخری شریعت کے جزء کے طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا، معاشرے میں بے لاگ طور پر عدل وانصاف کی قدروں کی حکمرانی قائم نہیں ہوسکتی۔ اس کی کمی سے جب دین پسند حلقہ ہی اپنوں کی کوتاہ نظری سے تنگ دل اور پریشان ہو تو دنیا کے لیے اس دین اور اس شریعت کا باعث کشش اور لائق تقلید ہونا کیوں کر قرین امکان ہوسکتا ہے۔ خلیفۂ دوم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں رجسٹر سازی (تدوین قوانین) آراضی کے بندوبست میں نوشیرواں عادل اور سلاطین عجم کے قانون سے جو استفادہ کیا (تفصیل کے لیے علامہ شبلی نعمانی م ۱۳۳۱ھ: الفاروق: (۲/ ۳۹، ۸۶-۸۷)۔ معارف پریس اعظم گڑھ ۷۶ ۱۳ھ/ ۱۹۵۶ء)۔ عرف کی اعتباریت کے لیے صرف اہل اسلام کے عمل کی عدم کفایت کی یہ بھی بہت بڑی دلیل ہے۔

عرف فاسد کے نمونے:

عرف فاسد کے تازہ نمونوں میں سرفہرست مشترکہ خاندانی نظام ہے، جو موجودہ شہریت پسندی کے رجحان (Urbanisation) کے باوجود بالخصوص ملک کی دیہی زندگی کا بہت بڑا مسئلہ ہے۔ غیر مسلموں کی طرح مسلمانوں میں بھی ایسا ہی قبول ومحبوب یہ نظام ایک برائی نہ ہو کر بہت سی برائیوں کا مجموعہ ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ نکاح بیوگان کی تحریک کی طرح اس کی اصلاح کے لیے بھی کوئی تحریک اٹھانے کے بجائے علماء نے اس سے سازگاری کا راستہ اختیار کیا۔ عملی طور پر وہ اس نظام کا حصہ بنے۔ اور بحیثیت مجموعی اس نامطلوب نظام کی نسبت سے ان کا وہ رویہ رہا جس کا صاف مطلب تھا کہ اس میں کوئی بات دین وشریعت کے خلاف نہیں ہے۔ اور اس سے وابستگی کسی قسم کی خرابی کی موجب نہیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اس نظام کو توڑے بغیر شریعت کا اس میں گھسنا ممکن نہیں ہوسکتا۔ آج کے زمانہ کا یہ سب سے بڑا عرف فاسد ہے جو ایک برائی نہ ہو کر برائیوں کا مجموعہ ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے اصلاح معاشرے کی کسی کوشش کا خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہوسکتا (مزید تفصیلات کے لیے خاکسار کا رسالہ: مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام، ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ بار دوم ۱۴۱۲ھ/ ۱۹۹۲ء)۔

بیوی بچوں سے دور تنہا پردیس کی زندگی، کمسنی کی شادی، بندھوا مزدوری اور بچوں کی مزدوری (تفصیل کے لیے خاکسار کے دوسرے رسالے: 'پردیس کی زندگی اور اسلام'، 'کمسنی کی شادی اور اسلام'، 'بندھوا مزدوری اور اسلام' اور 'بچوں کی مزدوری اور اسلام'، مطبوعہ مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی) کو بھی آج کے عرف فاسد میں شمار کیا جانا ضروری ہے۔ مطلوبہ حدود وقیود اور اپنی شرطوں کے ساتھ شریعت میں ان میں سے بعض کے لیے جواز کی گنجائش نکلتی ہو تو موجودہ حالات میں ان کی جو شکل وصورت بن گئی ہے، اس کے پیش نظر انھیں عرف فاسد میں شامل کیے بغیر چارہ نہیں۔ مخلوط تعلیم، عورتوں کی بے ستری، رسوم شادی میں بالخصوص بارات اور جہیز کی موجودہ صورت اور برتھ ڈے وغیرہ کو بھی عرف فاسد میں شامل کیا جانا ضروری ہے۔ کچھ چیزیں ہیں جن پر دینداری کا رنگ ہے، لیکن حقیقت کے اعتبار سے ان کو بھی عرف فاسد کے ہی دائرے میں آنا چاہیے۔ سرفہرست اپنی تازہ صورت میں افطار پارٹی کی بدعت ہے۔ روزہ کشائی اور رسم بسم اللہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ دور جاگیرداری کی نامراد روایت محض نام نہاد طبقہ شرفاء کی چونچلے بازی ہے جس کا اللہ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔ روزہ کشائی ہے تو اس سے پہلے نماز کشائی ہونی چاہیے۔ حراء کی پہلی وحی کے بعد بسم اللہ کی کوئی رسم نہیں ہوئی تو آج اس کے ڈھکوسلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ سنیوں کی نسبت سے تعزیہ داری کے عرف فاسد کا زور تو اب کم ہوا، میلاد کی ایسی ہی محفلوں کی بھی اب وہ گہما گہمی نہیں ہے، لیکن اس کی جگہ عید میلاد نبی کے جلوسوں اور اس کی خرافات نے لے لی ہے۔ جو اپنی شرعی قباحتوں کے ساتھ بوجوہ ملت اسلامیہ ہند کے لیے مہلک ہے۔ آج کے عرف فاسد کی یہ بھی ایک نمایاں مثال ہے۔ بعض، بلکہ اکثر حالات میں دینی اداروں یا تنظیموں کے اعزازی مناصب کی روایت کو بھی عرف فاسد ہی میں شامل کرنا چاہیے۔ جہاں یہ مصالح کے بجائے مفاسد کا ذریعہ ہو تو بلاشبہ یہ عرف صالح نہیں، عرف فاسد ہے۔

عرف صالح کے نمونے:

عرف فاسد کے ان نمونوں کے ساتھ عرف صالح کے نمونوں کی بھی کمی نہیں ہے۔ عبادات و معاملات ہر دائرے میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ نماز ظہر کے سلسلے میں معلوم ہے کہ جاڑوں میں اسے جلد پڑھنا مستحب ہے۔ صرف گرمیوں میں اسے تاخیر کرکے پڑھنے کو کہا گیا ہے (باپ کے لیے اپنی صحت مند اولاد نرینہ کا نفقہ اسی وقت تک واجب ہے جب کہ وہ کمسن اور نابالغ ہو۔ ہدایہ: (۲/ ۴۲۴) جس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ صحت مند بالغ اولاد نرینہ سے باپ حسب ضرورت کمواسکتا ہے۔ ہاں یہی لڑکا اگر معذور یا اپاہج یا لڑکی ہو تو بالغ ہونے کے باوجود بھی باپ کے لیے ان سے کموانے کا اختیار نہ ہوکر ان کا نفقہ اس کے اوپر اپنی تفصیلات کے ساتھ واجب ہوگا۔ ہدایہ: (۲/ ۴۲۷)) لیکن شہری زندگی میں عام طور پر پورے سال کے لیے ظہر کا ایک ہی وقت ہوتا ہے۔ جس نے اس وقت عرف عام کی صورت اختیار کرلی ہے۔ ملازم پیشہ اور کاروباری دونوں طبقوں کی اس میں سہولت اور یہ ان کے مطابق مصلحت ہے۔ اس مقبول عرف صالح پر ایک طرح سے علماء کا اجماع سکوتی کہا جاسکتا ہے۔ دینی اداروں یا تنظیموں کے دفاتر میں جمعہ کی چھٹی، اسی طرح ان کی سالانہ تعطیلات وغیرہ یہ بھی کوئی شریعت کا صاف و صریح حکم نہیں ہیں۔ کارکنوں کی سہولت اور مصلحت پر مبنی یہ عرف صالح کا ہی نتیجہ ہے جو بلا تخلف ہر جگہ ان پر عملدر آمد ہے اور کارکنوں کو ان کے اس حق کو چھیننے کا کوئی حوصلہ نہیں کرسکتا ہے۔ اسی سے متصل دینی اداروں یا تنظیموں کے ذمہ داروں کے انتخاب میں اتفاق رائے نہ ہونے پر کثرت رائے کی روایت، نیز انتظام وانصرام کی ایسی ہی دوسری تمام کارروائیوں میں اسی اصول کی پابندی کہ فیصلہ اتفاق رائے سے نہ ہونے کی صورت میں کثرت آراء سے کیا جائے، یہ بھی اسی عرف صالح کا ایک حصہ ہے جس کے حق میں بلا تکلف علماء کے اجماع سکوتی کی مہر ثبت کی جاسکتی ہے۔ معاملات کے سلسلے کی بھی کچھ مثالیں بہت نمایاں ہیں۔ سامان کی قسطوں پر خریداری کا آج عام رواج ہے۔ جو اکثر حالات میں لوگوں کے لئے بڑی سہولت کا باعث ہے۔ غیر مسلموں کے ساتھ مسلم معاشرے کا بھی آج اس پر اسی طرح عمل ہے۔ حقیقت میں یہ شرط کے ساتھ بیع کا معاملہ ہے۔ خریدنے والا سامان کو اسی شرط کے ساتھ خریدتا ہے کہ وہ اس کی قیمت کو متعین قسطوں میں متعین وقتوں پر ادا کرے گا اور بیچنے والا اسے منظور کرتا ہے، جبکہ گزر چکا کہ بیع کی یہ صورت بھی ممنوع ہے۔ لیکن چونکہ لوگوں کی سہولت اور مصلحت پر مبنی اس عرف نے آج رواج عام کی صورت اختیار کرلی ہے، اس لیے اجماع تحریری نہیں تو علماء کے اجماع سکوتی کا دعویٰ اس کے حق میں بلا تکلف کیا جاسکتا ہے۔ اسی سے ملتا دن یا ہفتہ یا مہینہ بھر کے لیے سامان ادھار لینے اور ایک ساتھ ان کا بل ادا کرنے کا آج کا عرف ہے۔ دوکان دار دن بھر چائے والے سے چائے ادھار لیتا ہے اور شام کو یکمشت اس کا بل ادا کردیتا ہے۔ سامان ادھار لینا بوجوہ دین میں ناپسندیدہ ہے۔ بزرگوں نے بجا طور پر لمبی ادھاری کے ساتھ تھوڑی دیر کی ادھاری کو بھی سخت معیوب سمجھا ہے (ہدایہ: (۱/ ۶۷)، کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔ لیکن چونکہ سہولت اور مصلحت اس عرف کے ساتھ وابستہ ہے، اس لئے اسے بھی اجماع سکوتی کے دائرے میں لانے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا ہے۔ عرف کے اسی تقاضے سے دودھ اور اخبار کا بل مہینہ کے آخر میں ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ متعلق افراد کو اس کی رقم پیشگی دے دینا آج کے حالات میں بوجوہ مصلحت کے مطابق نہیں ہے۔ اس لیے مہینہ کے آخر میں اس بل کی ادائیگی کو عرف صالح میں شمار کرنے میں کوئی تحفظ نہیں ہونا چاہیے۔ اور اس کے حق میں بھی علماء کے اجماع سکوتی کا دعویٰ غلط نہیں ہے۔ سیکولر دنیا کے ساتھ دینی اداروں یا تنظیموں میں مہینہ ختم ہونے پر کارکنوں اور ملازموں کو تنخواہ ملنے کی روایت بھی اسی عرف کا نتیجہ ہے۔ حدیث میں مزدوروں کو مزدوری پسینہ خشک ہونے سے پہلے دینے کو کہا گیا ہے (حوالہ مذکور ۱۲۳)۔ اس کا تقاضا ہے کہ روزانہ نہ سہی تو ہفتہ بھر میں ہی اس کی ادائیگی کردی جاتی رہے، جیسا کہ عرب ملکوں میں عام طور پر اس کا رواج بھی ہے، لیکن یہاں کے حالات میں ابھی تک یہ زحمت طلب ہوکر عمل ختم مہینہ کے عرف بالا ہی پر ہے۔ حضرات علماء کی بڑی جماعت خود ان اداروں یا تنظیموں سے بحیثیت کارکن وابستہ ہے، اس لیے اس کے حق میں ان کے اجماع سکوتی کے لیے اس سے بڑھ کر مضبوط دوسری مثال نہیں ہوسکتی ہے۔ درخت پر پھل جب تک کہ وہ کسی قدر قابل استعمال نہ ہوجائے حدیث میں اس کے فروخت کی ممانعت ہے۔ لیکن آج کے حالات میں مصلحت اس سے متعلق ہے کہ بور آتے ہی آج کا باغ مالی کو دے دیا جائے، ابتداء ہی سے بہتر دیکھ ریکھ اور نگرانی سے فصل بہتر آنے کا گمان غالب ہے۔ باغ کے مالک کے لیے ایک مرحلے تک اس کی نگرانی بوجوہ آج کے حالات میں بالخصوص دقت طلب ہے۔ چنانچہ بڑی حد تک آج ابتداء ہی میں باغ فروخت کردینے کو رواج عام کی صورت حاصل ہوگئی ہے۔ موجودہ حالات میں اسے بھی عرف صالح کا ہی حصہ قرار دینا چاہیے۔ باپ کو اپنی بالغ اولاد میں لڑکے سے حسب ضرورت کام کرانے اور کموانے کا اختیار ہے

(عنایہ شرح ہدایہ علی ہامش الہدایہ: (۴/ ۴۴۲)، بحوالہ بالا)۔

لیکن یہی لڑکا اگر عالم دین/ گریجویٹ/ ڈاکٹر انجینیر ہو تو وہ اس سے سبزی بیچنے، چائے بیچنے یا کسی معمولی نوکری کے لیے مجبور نہیں کرسکتا۔ یہ آج کے عرف کے خلاف ہے اور مطابق مصلحت نہیں ہے۔ اس لیے جب تک فلاحی ریاست کے عام اصول پر ایسے لوگوں کے لیے بے کاری الاونس کی منظوری نہیں ہوجاتی۔

مناسب کام ملنے تک والدین کو اپنی گریجویٹ / عالم اولاد کے نفقہ کا بوجھ برداشت کرنا پڑے گا۔ اسی کے ایک حصے کے طور پر آج کے حالات میں کسی پیشہ ور سے دوسرا کوئی کام نہیں کرایا جاسکتا جو عرف عام کے خلاف ہو اور جس سے اس کے روایتی عزت ووقار پر حرف آتا ہو اور اس کی حیثیت عرفی مجروح ہوتی ہو۔ مزید مطالعہ اور تجزیہ سے ان پیش پا افتادہ مثالوں کے علاوہ اس سلسلے کی دوسری بہت ساری مثالوں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ طوالت کے خوف سے سردست ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔

عرف وعادت کے بعض نازک مسائل:

عرف وعادت کے بعض نازک مسائل پر ہم اس گفتگو کو ختم کرتے ہیں۔

۱- ان میں سے ایک عورت کے سر اور اس کے بالوں کا پردہ ہے۔ معلوم ہے کہ دین میں عورت کے چہرے اور ہتھیلی کو چھوڑ کر اس کا پورا جسم عورت ہے (آزاد عورت کے سر سے پیر تک عورت ہوتے ہوئے صرف اس کے چہرے اور ہتھیلی کے استثناء کے حوالہ سے صاحب ہدایہ صراحت کرتے ہیں کہ عورت کا پیر ستر عورت ہے 'وھذا تنصیص علی أن القدم عورۃ'، اگرچہ اس کے ساتھ ہی وہ ایک روایت اس کی بیان کرتے ہیں کہ وہ عورت نہیں ہے اور اس کو وہ زیادہ صحیح قرار دیتے ہیں: "وروی أنھا لیست بعورۃ وھو الأصح" ہدایہ: (۱/۷۶)۔

صاحب ہدایہ کی اس رائے پر کہ یہی زیادہ صحیح ہے "وھو الأصح" علامہ عبدالحی لکھنوی حاشیہ نگار ہدایہ، ابوداؤد اور مستدرک حاکم میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے حوالہ سے جس کے مطابق پیر ستر عورت میں شامل ہے، تنقید کرتے ہیں۔ مزید اس کے حق میں "منیہ" کے شارح اور "فتاویٰ قاضی خاں" کے مصنف کی رائے نقل کرتے ہیں جو اسی کی ترجیح کے قائل ہیں کہ عورت کا پیر اس کی ستر عورت میں شامل ہے۔ اس کے بعد اصل تحقیقی رائے روایت بالا کے حوالہ سے امام طحاوی کی قرار دیتے ہیں کہ نماز میں تو یہ عورت ہے، لیکن نماز کے باہر عورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ حاجت کا یہی تقاضا ہے۔ اور آخر میں اس کے حق میں اپنی رائے دیتے ہیں کہ اگرچہ علماء کی اکثریت کی رائے اس کے خلاف ہے، لیکن دلیل کے واضح ہوجانے کے بعد اب اسی پر اعتماد کیا جانا چاہیے۔

"وھذا وإن کان مخالفا للأکثر لکن بعد وضوح الدلیل یجب أن یعول علیہ" ۔ عبدالحی علی ھامش الھدایۃ: (۱/۷۷)۔

اس تفصیل کی روشنی میں ہم نہیں سمجھتے کہ ضرورت کے جس تقاضے سے حدیث کی صراحت کے باوجود عورت کے پیر کے کھولنے کی جواز کی بات کہی گئی ہے، بلکہ اسے ہی صحیح قرار دیا گیا ہے ضرورت کے ایسے ہی تقاضے سے اس کے سر کے کھولنے کا جواز کیوں پیر پر نہیں ہوسکتا۔ اوپر مصنف نے "قنیہ" کے شارح کی جو بات کہی ہے تو اس میں "منیہ" سے مراد 'منیۃ المصلی' اور اس کے شارح ابن امیر حاج ہیں، جیسا کہ دوسرے موقع پر انھوں نے اس کی صراحت کی ہے۔

مقدمہ عمدۃ فی حل شرح الوقایہ مع شرح الوقایہ: (۱/۱۱) مطبعہ مجتبائی دہلی ۱۳۲۷ھ)، نیز ملاحظہ ہو: ردالمحتار مع الدرالمختار: (۱/۶۵)۔ اور یہ ابن امیر حاج م ۸۷۹ھ شارح ہدایہ صاحب فتح القدیر کمال الدین ابن الہمام الحنفی م ۸۶۱ھ کے شاگرد ہیں۔ مقدمہ عمدۃ الرعایہ: (۱/۱۵) حوالہ بالا۔ نیز: ردالمحتار: (۱/۲۵)۔ اور 'منیۃ المصلی' کی ان کی شرح کا نام، حلیۃ المحلی' ہے۔ مقدمۃ عمدۃ الرعایہ مع شرح الوقایۃ: (۱/۱۵) بحوالہ صدر)۔

اس کے لحاظ سے علاوہ دیگر کے اس کا سر بال اور پیر اس کے ستر عورت میں شامل ہے جس کا کھولنا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ چنانچہ عورت کے پیر کے سلسلے میں باقی تمام ائمہ کی یہی رائے ہے، صرف حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ ضرورت کے تقاضے سے اس کے کھولنے کے جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ عورت کے لئے ہر وقت جوتے اور موزے کا پہننا دشواری کا باعث ہے (ہدایہ: (۱/۷۶)۔

حضرت امام شافعیؒ کا ان دونوں ہی معاملوں میں حنفیہ سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک ناف مرد کے ستر عورت میں شامل ہے، جب کہ اس کا گھٹنا اس میں شامل نہیں ہے۔ ہدایہ، حوالہ سابق)۔ صاحب عنایہ کے مطابق عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے جواز کی رائے بر بنائے استحسان ہے (روایت دار قطنی: "مافوق الرکبتین من العورۃ، وما سفل من السرۃ من العورۃ"، بحوالہ: احمد فہمی ابوسنۃ: العرف والعادۃ فی رأی الفقھاء (۶۱/۱)۔

اس کے لحاظ سے امام اعظمؒ کی پیر کھولنے کی رائے کو بدرجۂ اولیٰ استحسان کے دائرے میں شامل ہونا چاہیے۔ ضرورت کے ساتھ استحسان اور عرف کے حد [illegible] قریبی تعلق کے حوالہ سے جس کی تفصیل گزری مسئلہ زیر نظر کو بہت آسانی کے ساتھ عرف کے دائرے میں لایا جاسکتا ہے۔ جو کم از کم آج کے حالات میں پوری طرح اسی کے دائرے میں آچکا ہے۔ علماء اور عوام ہر ایک طبقہ کی خواتین کا اس پر عمل ہے اور بڑی آسانی سے اس کو اجماع

سکوتی کی فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ اصول کے لحاظ سے عورت کی ستر کی نسبت سے اس کے سر بال اور پیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ضرورت کے تقاضے اور عرف عام میں آجانے سے ستر ہونے کے باوجود عورت کے لیے اپنے پیروں کے کھولنے کی اجازت ہوسکتی ہے تو بدلے ہوئے عرف اور ضرورت کے اسی تقاضے سے اس کے لیے اپنے سر اور بال کھولنے کی بھی اجازت ہونی چاہیے۔ جب کہ بالخصوص ایک طبقہ نسواں کے حوالہ سے اس نے عرف عام کی حیثیت اختیار کرلی ہو۔ اس طبقہ کی خواتین کے لیے پیر کا ڈھکنا آسان، لیکن سر کا ڈھکنا مشکل ہے۔ جہاں تک مرد کے لیے کشش اور فتنہ کا سوال ہے یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ فتنہ سر اور بال ہی میں ہے پیر میں نہیں ہے۔ جب کہ کہا جاسکتا ہے کہ بسا اوقات عورت کے پیر کا حسن اس کے سر اور بال سے زیادہ مرد کے لیے باعث کشش اور فتنہ کا موجب ہوسکتا ہے۔ ایک دوسری بات بھی ہے۔ بالوں پر جو محنت اور متنوع انداز سے آرائش کا جورواج آج پیدا ہوگیا ہے۔ پچھلے زمانوں میں اس کا تصور نہ تھا۔ مخصوص طبقہ خواتین کی سر نہ ڈھکنے کی عادت دین سے بغاوت سے زیادہ ان کی اسی مجبوری کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اپنے بال پر بہت محنت کی ہوتی ہے اور سر کو ہر وقت ڈھک کر اس کی خوبصورتی کو خراب کرنا ان کے لیے شاق گزرتا ہے۔ پس ضرورت اور عرف کے جس تقاضے سے حضرت امام اعظمؒ کے اصول سے عورت کے پیر کھولنے کی اجازت ہے، آج ضرورت اور عرف کے اسی تقاضے سے اس کے سر کھولنے کی بھی اجازت ہونی چاہیے۔

۲- ستر ہی کے سلسلے کا اسی سے ملتا جلتا دوسرا مسئلہ بھی ہے۔ عورت ستر کی بات اوپر آئی، مرد کا ستر ناف سے لے کر گھٹنے تک ہے جو معلوم ہے۔ اس میں گھٹنا تو ستر میں شامل ہے، لیکن ناف شامل نہیں ہے اس کا دائرہ اس کے نیچے سے شروع ہوتا ہے، لیکن ناف ہی نہیں شامل ہے۔ ناف سے متصل ستر عورت شروع ہوجاتی ہے۔ جب کہ حدیث نبوی میں گھٹنے کی طرح اس کی بھی صراحت ہے۔ لیکن شمس الائمہ حلوائی م ۴۴۸ء کے استاد کے استاد ابوبکر محمد بن الفضل المعروف بالفضلی م ۳۸۱ھ نے (شمس الائمہ حلوائی یا حلوانی جن کا سن وفات باختلاف روایات ۴۴۸ھ اور ۴۵۶ھ کے درمیان ہے، شمس الائمہ سرخسی صاحب المبسوط: م ۴۹۰ھ یا ۵۰۰ھ کے آس پاس کے استاد ہیں۔ اور شمس الائمہ حلوانی کے استاد ابوعلی حسین بن خضر نسفی کے استاذ ابوبکر محمد بن الفضل الکماری النجاری م ۳۸۱ھ ہیں۔ فقہ میں جب مطلق فضلی بولے جائیں تو اس سے یہی محمد بن بن الفضل مراد ہوتے ہیں۔

ان کے سلسلے میں صاحب "عمدۃ الرعایۃ" کہتے ہیں کہ:

"کان اماما کبیرا وشیخا جلیلا معتمدا فی الرواۃ معتمدا فی الدرایۃ"۔

اس کے ساتھ ہی فرماتے ہیں کہ: مشاہیر کتب الفتاویٰ مشحونۃ الفتاواہ۔ مقدمۃ عمدۃ الرعایہ مع شرح الوقایۃ (۱/۴۶)

نیز ملاحظہ ہو: اسی مقدمہ کے صفحات: ۹، ۱۶، ۱۸۷، ۱۴۱، ۴۳ محولہ بالا، نیز ملاحظہ ہو: رد المحتار مع الدر المختار ۱ / ۴ محولہ بالا)۔

جن کا حوالہ اس سے قبل گزرا، عرف کی ضرورت اور اس کی بنیاد پر ناف سے نیچے اور بال اگنے کی جگہ سے اوپر کے درمیانی حصے کے کھولنے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ ناف سے نیچے اور موئے زیر ناف سے اوپر کا درمیانی حصہ ستر عورت میں شامل نہیں ہے۔ اس لیے لنگی یا تہبند باندھتے وقت کام گار طبقے کا اس کو کھولنے کا عام معمول ہے اور ایک عادت جو معمول کی صورت اختیار کرلے اس سے لوگوں کا ہٹانا تنگی سے خالی نہیں ہے۔

(اس موقع پر مشہور مالکی عالم شہاب الدین قرافی (م: ۶۸۴ھ) کی علماء کے لئے نصیحت کا نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جسے انھوں نے اپنی شاہکار 'القواعد' میں ثبت کیا ہے:

"أو جاء رجل من غیر اقلیمه لاتجره علی عرف بلدك والمقرر فی کتبك فهذا هوالحق الواضح. والجمود علی المنقولات ابا کانت اضلال فی الدین وجهل بمقاصد المسلمین والسلف الماضین"

(جب تمہارے پاس تمہارے علاقہ کے علاوہ کا کوئی شخص آئے اور اس کے ساتھ اپنے شہر کے عرف اور اپنی کتابوں میں لکھے ہوئے مسائل کے مطابق معاملہ نہ کرو۔ یہی سچی بات ہے جس میں کسی قسم کا کوئی بھول نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت پیش نظر رکھنے کی ہے کہ صرف منقولات پر جمود اختیار کرنا چاہے وہ جیسے بھی ہوں دین میں گمراہی اور اہل اسلام اور سلف کے مطلوبہ مقاصد سے ناواقفیت کے مترادف ہے۔ بحوالہ: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص

فیہ (۱۲۶/)۔ امام قرافی کی اسی کارگر نصیحت پر ہم اپنے ان حواشی کا خاتمہ کرتے ہیں)۔

صاحب ''الاشباہ والنظائر'' علامہ ابن نجیم مصری م ۹۷۰ھ نے اگر چہ اس رائے کو کمزور اور بعید از قیاس کہا ہے اور اس کے حق میں یہ دلیل دی ہے کہ تعامل جو نص کے خلاف ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن صاحب اشباہ کی یہ رائے خود بہت زیادہ وزن دار نہیں۔ نص کا یہ ٹکراؤ تو عورت کے پیر کھولنے کے سلسلے میں بھی کہا جاسکتا، اس کے علاوہ عرف وعادت کے دیگر اکثر مسائل میں سامنے لایا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر وہاں عرف واستحسان اور ضرورت کے تقاضے سے نص کے عموم کی تخصیص یا اسی سے استثناء پر عمل کیا جاتا ہے تو مسئلہ زیر بحث میں اس کے غیر معتبر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ دیہی زندگی اور شہری کام گار طبقہ کے پس منظر میں تو اسے عرف عام کی حیثیت حاصل ہے ہی، اس سے ہٹ کر عام طور پر بھی اسے عرف عام کے دائرے میں لایا جاسکتا ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ اس میں آچکا اور اس میں شامل ہے۔ اور عوام ہی نہیں خواص کا طبقہ بھی بسا اوقات اس میں شامل ہے۔ یہاں تک کہ عرف عام کے اس مسئلہ میں اجماع سکوتی کا بھی دعوی کیا جاسکتا ہے۔ ساڑی کے ساتھ لمبا بلاؤز پہننے کی صورت میں بھی عورت کی ناف کے آس پاس پیٹ اور پیٹھ کا ایک حصہ کھلے بغیر نہیں رہتا ہے۔ مردوں کے سلسلے میں محمد بن الفضل کے مذکورہ فتویٰ کی روشنی میں اپنی ستر کے اس حصے کے سلسلے میں عورتوں کو بھی اس کا فائدہ ضرور ملنا چاہیے۔

اس کے تکملے کے طور پر کھانا پکانے اور آٹا گوندھنے کی ضرورت سے عورت کے لیے ہتھیلی اور کہنیوں کے بیچ کا حصہ کھولنے کی اجازت دی گئی ہے۔ جس کے سلسلے میں آج کے حالات میں ڈرائیونگ وغیرہ تک اس کے دائرے کو وسیع کیا جانا ضروری ہے۔ کہنیوں سے اوپر عورت کے بلاؤز کی آستینوں میں بھی اگر اس کا کچھ فائدہ مل سکتا ہو تو اس سہل اور نرم شریعت میں اس کا فائدہ بھی طبقہ نسواں کو ضرور ملنا چاہیے۔ جب کہ اس نے آج ساڑی پہننے کی صورت میں عرف عام کا درجہ حاصل کرلیا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس سے تو مرد وعورت کی ستر میں مزید تخفیف اور اسی کے مطالبہ کا راستہ کھل جائے گا۔ اس لیے کہ عرف جس کا کہ شریعت کے اصول استحسان کے ساتھ اس کے اصول ضرورت وحاجت سے بھی تعلق ہے۔ شریعت میں اس ضرورت کے بھی کچھ اصول ہیں۔ چنانچہ اس کے سلسلے میں جہاں یہ کہا گیا ہے کہ:

''الضرورات تبیح المحذورات''۔ (ضرورت کے تقاضے سے ممنوع خبر میں مباح ہو جاتی ہیں)۔

نیز یہ کہ:

''الحاجات تنزل منزلۃ الضرورات فی اباحۃ المحذورات''۔
(ممنوع کے مباح ہونے کے مقصد سے حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام بن جاتی ہے)۔

وہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ:

''الثابت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا''۔ (ضرورت پر عمل بس اسی قدر کیا جاسکے گا جتنی واقعی اس کی ضرورت ہو)۔

مرد وعورت کی ستر کے سلسلے میں مذکورہ رعایتوں پر عمل سے ضرورت وحاجت کا تقاضا بدرجہ اتم پورا ہو جاتا ہے۔ اسی سے مسلمہ اصول شرعی سے کسی کو اس سے آگے جانے اور بڑھنے کی اجازت نہیں ہوسکتی۔

۳- آج کے دور میں عرف وعادت کا ایک ایسا ہی نازک مسئلہ تناسب (Proportional) منافع کے بجائے متعین (Fixed) منافع کے ساتھ شرکت ومضاربت کا معاملہ ہے۔ شرکت ومضاربت کے سلسلے میں معلوم ہے کہ شریعت میں اس کا جواز متعین نفع کے بجائے تناسب نفع کی شرط سے وابستہ ہے۔ ہمارے آج کے ماہرین معاشیات اسلامی اسی کی اساس پر غیر سودی بنک کاری کے قیام کی تجویز رکھتے ہیں۔ ایک شخص کا سرمایہ اور دوسرے کی محنت سے تجارت جس کا ہی دوسرا نام اصطلاح فقہ میں مضاربت ہے، قدیم تشریح میں دیگر تفصیلات کے علاوہ اس کا خاص نکتہ یہ کہ کاروبار کی اس صورت میں جو بھی خسارہ ہوگا وہ سب کا سب سرمایہ دار (رب المال) کا ہوگا، محنت کار (مضارب) کا اس نقصان سے کوئی تعلق نہ

ہوگا۔ اسی سلسلہ کا دوسرا نکتہ یہ کہ سرمایہ دار اور محنت کار کے مابین منافع کا جو اوسط طے ہو نصف، تہائی، چوتھائی وغیرہ وہ ہر حال میں ایسا ہی تناسب اور پورے کاروبار پر پھیلا ہوا ہوگا، منافع کی کسی متعین مقدار کے اوسط پانچ فیصد، دس فیصد یا مجموعی سرمایے پر متعین مثلاً دس ہزار پر سالانہ دو ہزار کا منافع، منافع کی یہ متعین اس عقد میں کسی صورت میں قابل قبول نہ ہوگی، جیسا کہ اس کے موقع پر اس کی تفصیل کی گئی ہے۔

معاملے کی یہ نوعیت تو بلاشبہ اسی دور کے لئے مناسب اور موزوں تھی، جبکہ معاشرے میں امانت داری اور دیانت داری کا دور دورہ تھا، آج کے حالات میں، جبکہ اس خصوص میں مسلمان معاشرہ بھی غیر معمولی کمی اور کمزوری کا شکار ہے، معاشرہ کا عام مزاج عدم ایمان داری اور دیانت داری کا ہوگیا ہے، ان حالات میں مضاربت کی قدیم تشریح بالا پر اصرار کا لازمی مطلب دوسرے لفظوں میں صاحب سرمایہ کے صریحی نقصان کے دوسرا نہیں۔

یہ بات کہ مسلمان معاشرے میں کاروباری عمل سردمہری کا شکار ہے، یہ کسی صورت مطلوب نہیں، موجودہ حالات مطلوبہ کاروباری سرگرمی کے لئے ضروری ہے کہ شریعت کے "لاضرر ولا ضرار" کے اصول پر یک طرفہ محنت کار کے حق میں اپنا وزن نہ ڈال کر سرمایہ دار کے حقوق کا بھی مناسب تحفظ کیا جائے، اس کی صورت وہی ہے جس کی طرف استاذ عبدالوہاب خلاف اور شیخ محمد خضر حسین سابق شیخ الازہر نے توجہ دلائی ہے کہ مضاربت میں نفع کے تناسب ہونے کے ساتھ حسب ضرورت متعین نفع کی صورت کے جواز کی بھی راہ کھولی جائے۔ یہ ہوجائے تو آج کا بنک امانت دار کے ساتھ مضارب اور مضارب در مضارب کا کردار ادا کرنے لگے، جیسا کہ وہ فی الواقع کر بھی رہا ہے، اور جمع شدہ رقم بینک سے ملنے والا اضافہ ہر حال میں شریعت کے سخت ترین حرام سود (Intrest) کے بجائے سرمائے پر متعین منافع (Fixed Profit) کی شکل اختیار کرلے۔

زمین کے کرایہ اور گاڑی اور ٹرک کے کرایہ یا معاہدہ (Contract) پر چلنے کی صورت میں ان پر متعین منافع وصول کیا ہی جاتا ہے، جسے بلاخوف تردید آج عرف عام کے دائرے میں شامل کیا جاسکتا ہے، مضاربت کی صورت میں بھی آج کے حالات کی رعایت سے متعین منافع کی گنجائش پیدا ہوسکے تو مسلمان معاشرے کی بہت سی مشکلیں آسان ہوسکیں، بہت سے یتیم، بیوائیں اور پیشہ ور افراد جو کسی بھی انداز سے کاروبار کی نگرانی سے اپنے کو معذور اور قاصر پاتے ہیں ان کے لئے اس کی راہیں کھل جائیں، اور مسلم معاشرے کے معاشی استحکام اور خوش حالی کی نئی جہتیں تشکیل پاسکیں، زمین اور گاڑی کے کرایہ کی طرح روایتی بنکوں کا مضارب کا کردار بھی درحقیقت ہمارے آج کے عرف عام کا حصہ بن چکا ہے، زمین گاڑی کے کرایہ اور بینک کی مضاربت میں صرف تکنیکی فرق ہے کہ ایک اجارہ ہے دوسرا مضاربت، اپنی اصلیت اور عملی نتیجے کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اندریں صورت مضاربت میں تناسب اور پھیلے نفع کے قدیم عرف کے بجائے آج کے اس کے بدلے متعین نفع کے عرف کو قبول کرلینا مطابق مصلحت اور تقاضائے دین وشریعت معلوم ہوتا ہے۔

خاتمۂ کلام:

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ شریعت کو زمانہ سے ہم آہنگ اور مطابق حال (Uptodate) رکھنے کے لئے شریعت کے اصول استحسان و مصالح مرسلہ وغیرہ کے ساتھ ساتھ بالخصوص بدلتے عرف وعادت کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں مسلمان معاشرے اور مسلم سماج کے عرف پر ہی اکتفاء نہ کرکے غیر مسلم دنیا کے معقول اور مبنی بر مصلحت عرف کو بلاتکلف تسلیم کرنا اور شریعت کا حصہ بنانا چاہئے۔ دین کے سیاست سے کٹا جانے اور عرصۂ دراز سے معاملات دنیا سے شریعت کے بڑی حد تک غیر متعلق ہوجانے سے اس کا معاملہ یوں بھی جمود اور تعطل کا شکار ہے، اس کے لئے عین دین وشریعت کے مفاد کا تقاضا ہے کہ معاملات دنیا اور نظام حکومت وسیاست کے پھیلے ہوئے دائرے سے متعلق صالح اور مبنی بر مصلحت عرف وعادت کو دین کا حصہ قرار دیا جائے، اور اس کے ذریعہ اللہ کے اس آخری دین کو دین رحمت کی صورت میں سامنے لایا جائے، جیسا کہ وہ فی الواقع ہے۔

☆☆☆

عرف وعادت کے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا ابوسفیان مفتاحی[1]

محور اوّل:

سوال (۱) عرف کے لغوی معنی پہچان کے ہیں۔

عرف کے اصطلاحی معنی: لوگوں کا تعامل ہے، یہ مشائخ بلخ رحمہم اللہ کا قول ہے اور مشائخ عراق رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد تبادر اور تفاہم ہے، یعنی عام طور پر ہر لفظ سے جو مراد سمجھی جائے اور جس کا استعمال غالب ہو، یا لفظ سے سمجھے جانے میں جو غالب ہو (دیکھئے: حاشیہ نور الانوار ص ۱۰۸ حاشیہ ۱۱)۔

''لم يذكر محمد تفسير المتعارف فاختلف المشائخ في تفسير، فقال مشائخ بلخ: المراد من التعارف التعامل، وقال مشائخ العراق: المراد التبادر والتفاهم''۔

سوال (۲): عادت کے معنی لغوی آدمی کے معمول کے ہیں (لسان العرب ۳/ ۳۱۶) میں ہے:

''العادة: الديدن يعاد إليه معروفة''۔

(یعنی آدمی کی وہ خصلت و معمول ہے جس کی طرف وہ لوٹا یا جاتا ہے، یعنی زندگی کا معمول)۔

عادت کا اصطلاحی: اور صاحب تاج العروس لکھتے ہیں ج ۸ ص ۴۴۳:

''العادة تكرير الشئى دائمًا أوغالبًا على نهج واحد بلاعلاقة عقلية''۔

(کسی چیز کو ہمیشہ یا اکثر بار بار کرنا ایک ہی طریقہ پر بغیر کسی عقل تعلق کے)۔

''وقيل: عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة''۔

اور کہا گیا ہے کہ جو امور بار بار کئے جاتے ہیں طبیعت سلیمہ کے نزدیک معقول سمجھے جاتے ہیں وہ نفوس میں قرار پکڑے ہوئے ہوں، انہیں کو اصطلاح میں عادت کہا جاتا ہے (وکذفی الاشباہ والنظائر ص ۱۳۰)۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ لغت کے اعتبار سے زندگی کے معمول کو عادت کہتے ہیں اور اصطلاح کے اعتبار سے کسی چیز کے بار بار ہمیشہ اکثر ایک ہی طریقہ پر کرنے کو عادت کہتے ہیں۔

سوال (۳): علماء کی ایک جماعت کے نزدیک عرف وعادت مترادف ہیں، دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ عادت کا تعلق افعال سے ہوتا ہے اور عرف کا تعلق اقوال سے ہوتا ہے، ان میں یہی فرق بیان کیا ہے (دیکھئے تاج العروس ۸/ ۴۴۳)۔

''ونقل شيخنا عن جماعة أن العادة والعرف بمعنى۔ وقال قوم: وقد تختص العادة بالأفعال والعرف بالأقوال''

اور ''توضیح وتوضیح (ص ۲۵۵)'' میں ہے:

''العادة ما يشتمل العرف العام والخاص، وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال''۔

---

[1] خادم الحدیث، فی الجامعۃ العربیۃ مفتاح العلوم مئو۔

سوال (۴): عرف اور اجماع کے درمیان فرق یہ ہے کہ عرف میں قوم کا اعتبار ہوتا ہے اور عرف زمان ومکان کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور اجماع یہ ہے کہ ہر زمانہ میں کسی امر پر ان تمام لوگوں کا اتفاق ہو جائے جو اس وقت میں اس کے اہل ہوں، مثلاً ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کا اتفاق کسی ایسے امر میں جس میں رائے کی ضرورت ہو اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ اور عوام کا اتفاق ہو جائے ایسے امر میں جس میں رائے کی ضرورت نہیں پڑتی (دیکھئے حاشیہ نور الانوار ص ۱۲۹ حاشیہ ۲)۔

سوال (۵) علامہ شامی فرماتے ہیں: بعض علماء نے موضوع کے اعتبار سے جو عرف کی دو قسمیں عرف عملی اور عرف لفظی کی ہے ان دونوں اقسام کی حقیقت یہ ہے کہ عرف عملی حنفیہ کے نزدیک عام کے لیے مخصص ہوتا ہے، شوافع کے خلاف، مثلاً اگر کوئی کہے: "حرمت الطعام"، (میں نے طعام وکھانے کو حرام کیا ہے) اور لوگوں کی عادت گیہوں کھانے کی ہے تو طعام سے مراد گیہوں ہوگا، کیونکہ کو طعام عام ہے ہر کھانے کی چیز کو شامل ہے، لیکن عمل طعام بول کر گیہوں کا ہے (رد المحتار ۳/ ۹۹-۱۰۰)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرف عملی حنفیہ کے نزدیک عام کے لیے مخصص ہوتا ہے اور عرف لفظی وقولی بالاتفاق حنفیہ وشافعیہ عام کے لئے مخصص ہوتا ہے۔

سوال (۶): عرف عام وہ ہے جو شائع ومشہور ہو۔ عرف خاص وہ ہے جو مخصوص قوم یا مخصوص جماعت کا عرف ہو، عرف عام معتبر ہے اور مذہب عرف خاص کے سلسلہ میں اس کا معتبر نہ ہونا ہے، لیکن بہت سے علماء رحمہم اللہ نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتوی دیا ہے اور اسی بنا پر فتوی دیا جاتا ہے کہ سال کے وظائف سے معزول کرنا جائز ہے اور دکانوں کی پگڑی دینا لازم ہے، لہٰذا مالک دکان کے لئے جائز نہیں ہے کہ دکان کرنے والے کو نکال دے اور نہ اس کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا ہی جائز ہے، اگرچہ وقف ہو (در المختار ۴/ ۱۵-۱۷)۔

"تعارض العرف مع اللغة المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن افتى كثير باعتباره وعليه، فيفتي بجواز النزول عن الوظائف بمال وبلزوم الحوانيت، فليس لرب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ولو وقفًا"۔

تو جب قاہرہ میں دکانوں کے لئے پگڑی کا عرف خاص ہے تو اس کا اعتبار کر کے مالک دکان دکاندار کو بلا وجہ دکان سے نکالنے اور دوسرے کو بطور اجارہ کے دینے کا مالک نہیں رہتا، اسی طرح جہاں بھی یہ عرف خاص ہو گا وہاں کے لیے اس کا اعتبار ہو گا (دیکھئے رد المحتار ۴/ ۱۷)۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ عرف عام وہ ہے جس میں صدر اول، یعنی دور صحابہ رضی اللہ عنہم سے لے کر آج تک استمرار ودوام ہو کسی چیز کے تعامل کے سلسلے میں تو ایسا عرف عام اجماع ہے اور اجماع حجت شرعیہ ہے، لہٰذا عرف عام حجت ومعتبر ہے، عرف خاص وہ ہے جس میں کسی مخصوص جگہ یا زبان یا مخصوص علماء کا کسی چیز کے بارے میں تعامل ہو تو چند مسائل مثلاً ایمان، ہر عاقد، ہر واقف اور ہر حالف میں عرف خاص معتبر ہے، لیکن یہ معتبر ہونا عام نہیں ہے، ہر مسئلہ اور ہر جگہ اور ہر زمانہ میں نہیں ہے۔

سوال (۷): عرف صحیح وہ ہے جو کتاب وسنت کی نصوص اور اجماع امت اور قیاس شرعی سے متصادم نہ ہو، عرف فاسد وہ ہے جو کتاب وسنت کی نصوص اور اجماع و قیاس شرعی میں سے کسی سے متصادم ہو۔

محور دوم: عرف اور اس کی اقسام کا اعتبار:

سوال (۱): عرف وعادت کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کے دلائل سے معتبر ہیں، چنانچہ علامہ بیری رحمہ اللہ کی شرح میں مبسوط سے منقول ہے کہ عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح قابل عمل ہے، یعنی جس طرح اگر کوئی حکم نص سے ثابت ہو تو وہ معمول بہ ہوتا ہے، اسی طرح جو مسئلہ عرف سے ثابت ہو جائے تو وہ بھی لائق عمل ہوتا ہے، جبکہ اس مسئلہ میں نص نہ ہو، کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے غیر نص کا اعتبار نہیں ہوتا (رد المختار ۳/ ۴۱۰)۔

"وفي شرح البيري عن المبسوط أن الثابت بالعرف كالثابت بالنص"۔

بلکہ کبھی کبھی عرف کے اعتبار کی اہمیت کے پیش نظر عرف وتعامل سے قیاس جو حجت شرعیہ ہے چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: "مسلمان جس کو بہتر جانیں وہ اللہ رب العزت کے نزدیک بھی بہتر ہوتا ہے" اور اس لیے بھی کہ تعامل وہ ہے جس کا استعمال زیادہ ہو (در مختار مع الشامی ۳/ ۴۱۰)

"لأن التعامل يترك به القياس لحديث ماراه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن"۔

علامہ شامی لکھتے ہیں (۳/ ۴۱۰):۔

''والتعامل كما في البحر عن التحرير هو الأكثر استعمالاً۔ الحديث رواه احمد في كتاب السنة أوہم من عزاه للمسند من حديث أبي وائل عن ابن مسعود وهو موقوف حسن۔

اور مشہور قاعدہ ہے جو کتاب وسنت سے ثابت ہے:

''ومن القواعد المشهورة الثابتة بالكتاب والسنة والمسلّمة بين الفقهاء أن أمر المسلمين محمول على الصلاح'' (دیکھئے جواہر الفقہ ۳/۲۷۱)۔

اور صاحب اشباہ رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: عادت محکم ہوتی اور اس کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ مسلمان لوگ جس کو بہتر سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ اور یہ جانئے کہ عادت وعرف فقہ میں بہت سے مسائل کا مرجع ہے، حتی کہ فقہاء کرام رضی اللہ عنہم نے فقہ میں اسے ایک اصل قرار دیا ہے، چنانچہ اصول میں فقہاء کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا ہے کہ استعمال وعادت کی دلالت سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، اس اصل کی بنیاد پر ایک جزئیہ اور فرع یہ بیان کی گئی ہے کہ ماء جاری کی تعریف کے باب میں اصح یہ ہے کہ وہ ہے جس کو لوگ جاری سمجھیں (۲) کنویں میں زیادہ مینگنی گرنے کی صورت میں اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جس کو دیکھنے والا زیادہ سمجھے۔ (۳) ماءکثیر کی حد کے سلسلہ میں اصح یہ ہے کہ پانی کو مبتلی بہ کے حال پر چھوڑ دیا جائے، اس میں دہ دردہ وغیرہ کے ساتھ کچھ تحدید نہ کی جائے (ص ۱۳۰) یعنی عادت شرعاً محکم اور معتبر ہے اور اس پر بہت سے مسائل مبنی ہیں، لیکن نص کے ہوتے ہوئے عادت وعرف معتبر نہیں ہوسکتی (دیکھئے الاشباہ ص ۱۲۹، ۱۳۰)۔

خلاصہ کلام: یہ کہ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کے دلائل کی روشنی میں عرف وعادت معتبر ہیں، اس لیے فقہ میں بہت سے مسائل عرف اور عادت پر مبنی ہیں اور فقہاء کرام رضی اللہ عنہم نے اصول فقہ میں اس کو بھی اصل قرار دیا ہے، لیکن یہ معتبر ہونا کسی نص کے نہ ہونے کی صورت میں ہے، نص کے ہوتے ہوئے اس کا اعتبار نہیں ہوسکتا۔

سوال (۲): علامہ شامی لکھتے ہیں: عرف لفظی عام کے لئے مخصص اور مقید ہوسکتا ہے۔ مثلاً کوئی قسم کھائے کہ ''دابہ'' پر سوار نہیں ہوگا تو عرف لفظی کی وجہ سے انسان پر سوار ہونے سے حانث نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ ''دابہ'' باعتبار عرف صرف گدھے، خچر اور گھوڑے کو شامل ہوتا ہے، اگر چہ لغت سے دابہ عام ہے جو انسان کو بھی شامل ہے، لیکن عرف لفظی میں دابہ سے انسان مراد نہیں ہوتا اور اگر قسم کھائے کہ حیوان پر سوار نہیں ہوگا تو انسان پر سوار ہونے سے حانث ہوجائے گا، کیونکہ لفظ حیوان کو شامل ہوتا ہے اور انسان بھی حیوان ہی ہے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ عرف لفظی احکام شرعیہ میں مؤثر ہوتا ہے کہ عام کے لیے مخصص بن جاتا ہے اور مطلق کے لیے مقید بنتا ہے، فقہاء کرام رضی اللہ عنہم کی تصریحات سے یہی رہنمائی ملتی ہے۔

سوال (۳): عرف عملی احکام شرعیہ میں معتبر ہوتا ہے، علامہ شامی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: عرف عملی عام کے لیے حنفیہ کے نزدیک مخصص ہوتا ہے، شوافع کے خلاف، جیسے کہے: ''حرمت الطعام'' (میں نے طعام کو حرام کردیا) اور لوگوں کی عادت گیہوں کھانے کی ہے تو حرمت الطعام سے گیہوں مراد ہوگا۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ عرف عملی بھی احکام شرعیہ غیر منصوصہ میں معتبر ہوتا ہے، فقہاء کرام رضی اللہ عنہم کی تصریحات سے یہی روشنی ملتی ہے۔

مثلاً عقد استصناع باعتبار قیاس ناجائز ہے، لیکن یہاں قیاس متروک ہے اور تعامل کی وجہ سے قواعد شرعیہ سے اسے خاص کرلیا گیا ہے (شامی ۵/۴۰)۔

سوال (۴): عرف عام معتبر ہے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں کہ کسی عمل پر صدر اول سے تمام لوگوں کی طرف سے استمرار ودوام ہو تمام شہر وملکوں میں تو یہ عرف عام اجماع ہوگا اور اجماع حجت ہوتا ہے، لہٰذا عرف عام حجت ومعتبر ہے (ردالمحتار ۴/۱۶)۔

'لأن التعامل في بلد لا يدل على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من الصدر الأول، فيكون ذلك دليلاً على تقرير النبي ﷺ إياهم على ذلك، فيكون شرعًا منه، فإذا لم يكن كذلك لا يكون فعلهم حجة، إلا إذا كان كذلك من الناس كافة من البلدان كلها، فيكون إجماعًا والإجماع حجة... الخ''۔

خلاصہ کلام: عرف عام تو بہر حال باتفاق معتبر ہے اور عرف خاص کا غیر معتبر ہونا ہی مذہب ہے، لیکن صرف ایمان، عاقد، اور واقف وحالف کے

مسائل میں علماء نے عرف خاص کو معتبر مانا ہے، یعنی تمام مسائل میں معتبر نہیں ہے اور تمام شہروں میں معتبر نہیں ہے، بلکہ وہ عرف خاص جہاں کا ہوگا وہیں کے لئے معتبر ہوسکتا ہے۔

سوال (۵): جن حضرات نے عرف خاص کو غیر معتبر مانا ہے اس کا غیر معتبر ہونا وہ صرف نصوص شارع کے مقابلہ میں ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: عرف خاص کے غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی نص اس کے خلاف موجود ہو تو یہ عرف خاص نص کے لیے ناسخ نہیں ہوسکتا اور نہ اس کے لیے قید...... الخ (رد المحتار ۴/ ۱۶)۔

''فأفاد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخًا للنص ولا مقيدًا له''۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ عرف خاص کا غیر معتبر ہونا صرف نصوص شارع کے مقابلہ میں ہے۔

محور سوم: عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرطیں...... الخ:

سوال (۱): صاحب اشباہ رحمۃ اللہ لکھتے ہیں کہ وہ عرف جس پر الفاظ محمول ہوتے ہیں وہ عرف مقارن سابق ہے، یعنی لفظ کے وقت سے پہلے ہو اور مستقر ہو، یہاں تک کہ وہ ملفوظ کے وقت ہوجائے گا، اسی لئے فقہاء کرام رضی اللہ عنہم نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا اس کا کچھ اثر نہیں ہوگا اور اس پر لفظ سابق نہیں اترے گا، پس اس لیے معاملات میں عرف معتبر ہوگا اور تعلیق میں معتبر نہیں ہوگا تو وہ اپنے عموم پر باقی رہے گا اور عرف اس عموم کی تخصیص نہیں کرے گا۔

جانئے کہ عادت غالبہ لفظ مطلق کو مقید کرتی ہے، جبکہ زمانۂ حال میں کسی امر کے وجود دینے سے متعلق ہو نہ وہ جس کا تعلق گزشتہ خبر سے ہو، پس عموم کو عرف متأخر مقید نہیں کرے گا، اور بعض علماء رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ عادت غالبہ معاملات میں مؤثر ہوتی ہے، اس کے کثرت وقوع کی وجہ سے یا لوگوں کی رغبت کی وجہ، ان معاملات میں جن کا اس علاقہ میں رواج غالب ہو اور تعلیق واقرار اور دعویٰ میں عادت غالبہ مؤثر نہیں ہوتی، بلکہ لفظ اپنے عموم پر باقی رہے گا، تعلیق میں اس لیے کہ وہ قلیل الوقوع ہے اور اقرار دعویٰ میں تو اس لیے کہ وہ وجوب سابق کی خبر ہے اور بسا اوقات وجوب عرف غالب پر مقدم ہوتا ہے (ص ۱۳۶)۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ عرف کے معتبر ہونے کے لیے شرط عرف مقارن سابق ہونا ہے متأخر نہ ہونا چاہے اور عرف طاری معتبر نہیں ہے اور عرف معاملات میں معتبر ہے اور تعلیق واقرار اور دعویٰ میں معتبر نہیں ہے۔

سوال (۲): عرف اگر کسی عام نص سے متعارض ہو تو عرف پر عمل کرنا جائز ہے اور اس نص عام کی تخصیص جائز ہے، چنانچہ صاحب اشباہ رحمۃ اللہ لکھتے ہیں کہ جب عرف وشرع میں تعارض ہوجائے تو عرف استعمال مقدم ہوگا، ایمان کے مسائل میں خصوصاً۔ لہٰذا جب کوئی قسم کھائے کہ فراش یا بساط پر نہیں بیٹھے گا اور سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا تو وہ زمین پر بیٹھنے سے اور آفتاب سے روشنی حاصل کرنے سے حانث نہیں ہوگا، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو فراش اور بساط نام رکھا ہے اور آفتاب کو سراج نام رکھا ہے۔

لیکن کچھ مسائل میں شرع میں شرع وعرف میں تعارض کی صورت میں شرع مقدم ہوگی، مثلاً اگر کوئی قسم کھائے کہ نماز نہیں پڑھے گا تو وہ نماز جنازہ پڑھنے سے حانث نہیں ہوگا، کیونکہ شرعاً صلاۃ سے مراد رکوع وسجدہ اور قیام والی نماز ہے اور صلاۃ جنازہ ان سے خالی ہے اور اگر کوئی قسم کھائے کہ روزہ نہیں رکھے گا تو مطلق امساک سے حانث نہیں ہوگا، کیونکہ شرعاً مطلق امساک کو صوم نہیں کہا جاتا اور اگر کوئی قسم کھائے کہ فلانہ عورت سے نکاح نہیں کرے گا تو عقد نکاح، یعنی ایجاب و قبول سے حانث ہوجائے گا، کیونکہ شرعاً یہی نکاح ہے (دیکھئے: الاشباہ ص ۱۳۳)۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ عرف ونص کے درمیان تعارض کی صورت میں مسائل ایمان میں عرف استعمال شرع پر مقدم ہوگا اور تخصیص کردے گا اور عرف کے مطابق عمل کرنا جائز ہوگا، لیکن ایمان کے سوا دوسرے مسائل میں شرع مقدم ہوگی اور عرف قابل عمل نہیں ہوگا، جہاں شرع مقتضی خصوص ہے اور لفظ مقتضی عموم تو وہاں خصوص شرع مقدم ہوگا اور عموم لفظ متروک ہوگا۔

سوال (۳): جہاں پر عرف اور نص کے درمیان تعارض ہوجائے تو وہاں نص خاص معتبر ہوگی اور عرف متروک غیر معتبر ہوگا، چنانچہ صاحب اشباہ رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: اگر شرع چاہتی ہے خصوص کو اور لفظ چاہتا ہے عموم کو تو وہاں، ہم خصوص شرع کا اعتبار کریں گے، جیسے کسی نے اپنے اقارب کے لیے وصیت کیا تو اس وصیت

میں خصوص شرع کا اعتبار کرتے ہوئے وارث داخل نہیں ہوگا اور نہ والدین اور اولاد عرف کے سبب اس وصیت میں داخل ہوں گے (ص ۱۳۳)۔

دیکھئے: (الاشباہ ص ۱۳۳):

''فلو كان الشرع يقتضى الخصوص واللفظ يقتضى العموم اعتبرنا خصوص الشرع۔ قالوا: أوصى لأقاربه لايدخل الوارث اعتبارًا لخصوص الشرع۔ ولا يدخل الوالدان والولد للعرف''۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ جہاں پر عرف اور نص خاص کے درمیان تعارض ہوجائے تو وہاں نص خاص معتبر ہوگی اور مقدم ہوگی اور عرف متروک غیر متروک ہوگا۔

سوال (۴): فقہ کے ضابطہ ''المعروف کالمشروط'' کے تحت صاحب اشباہ رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: اگر باپ نے اپنی لڑکی کو جہیز میں کچھ سامان دیا، پھر دعویٰ کرے کہ میں نے یہ جہیز کا سامان عاریۃً دیا ہے ملکاً نہیں اور اس دعویٰ پر کوئی گواہی نہیں ہے، تو اس میں اختلاف ہے اور فتوی یہ ہے کہ عرف مستمر اور دائمی (تبدیل شدہ نہیں ہے) یہ ہے کہ باپ جہیز ملکاً دیتا ہے نہ عاریۃً تو باپ کا دعویٰ عاریت مقبول نہیں ہوگا اور اگر عرف مشترک ہے تو باپ کا دعویٰ قبول ہوگا اور قاضی خان رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حکم یہ ہے کہ باپ اگر شریف لوگوں میں ہے تو اس کا دعوی مقبول نہیں اور اگر درمیانی لوگوں میں ہو تو اس کا دعویٰ مقبول ہوگا، صاحب اشباہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر قول کی بنیاد پر عرف ہی دیکھا جائے گا، پس مفتی بہ قول میں لڑکا اور لڑکی دونوں کے شہر کا عرف دیکھا جائے گا جو عرف ہوگا دونوں کی رعایت کرکے اس طرح فتوی دیا جائے گا کہ نزاع نہ ہوسکے، لیکن قاضی خاں رحمۃ اللہ نے باپ کے عرف کو دیکھا ہے تو اس کے موافق فیصلہ ہوگا (دیکھئے الاشباہ ص ۱۳۵)۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ ثابت ہوا کہ نصوص عرفیہ پر تبدیلی عرف کا اثر یہ مرتب ہوگا کہ صاحب معاملہ کے عرف کو دیکھ کر فتوی دیا جائے گا۔

سوال (۵): اگر عرف قیاس سے متصادم ہوجائے تو عرف کو ترجیح ہوگی اور قیاس متروک ہوگا، صاحب درمختار رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: تعامل سے قیاس متروک ہوگا۔

''لأن التعامل يترك به القياس'' (۴۱۰/۳)۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ تعامل وہ ہے جس کا استعمال اکثر ہو اور علامہ بیری رحمۃ اللہ کی شرح میں مبسوط سے منقول ہے کہ عرف سے ثابت شدہ چیز وہ نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہو کر معمول بہ ہوتی ہے (۴۱۰/۳)۔

دیکھئے: (رد المحتار ج ۳ ص ۴۱۰):

''والتعامل كما فى البحر عن التحرير هو الأكثر استعمالًا، وفى شرح البيرى عن المبسوط: الثابت بالعرف كالثابت بالنص... الخ''

یعنی نص سے ثابت شدہ چیز پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح عرف سے ثابت شدہ چیز پر بھی عمل کیا جائے گا۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ عرف وقیاس کے درمیان تصادم ہوجائے تو عرف کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی اور قیاس متروک ہوگا۔

سوال (۶): جب عرف شریعت کے قواعد عامہ سے متصادم ہو تو اس صورت میں عرف معتبر نہیں ہوگا، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں: اگر شراب کی بیع پر اور سود پر لوگوں کا تعامل وعرف ہوجائے تو ان کے حلت کا فتوی نہیں دیا جائے گا (ج ۴ ص ۱۶)۔

یعنی چونکہ شراب کو شریعت نے مطلقاً حرام قرار دیا ہے، اسی طرح سود بھی مطلقاً حرام ہے اور تحلیل حرام حرام ہے، لہٰذا لوگوں کا تعامل اور عرف حلال نہیں کرسکتا۔

دیکھئے: (ردالمحتار ج ۴ ص ۱۶): ''ألا ترى أنهم لو تعاملوا على بيع الخمر والربا لا يفتى بالحل... الخ''۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ جب عرف شریعت کے قواعد عامہ سے متصادم ہوجائے تو اس صورت میں عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

فقہ اسلامی میں عرف وعادت کی حیثیت اور اہمیت

مفتی جمیل احمد نذیری[1]

عرف کے لغوی واصطلاحی معنیٰ:

عرف کے اصل لغوی معنیٰ ہیں 'معرفت' یعنی پہنچاننا، پھر لغۃً یہ لفظ شیئ معروف ومانوس ومستحسن، جسے عقول سلیمہ قبول کرلیں۔ کے لئے استعمال ہونے لگا (المدخل الفقہی العام ۱/۱۳۰)۔

عرف کی اصطلاحی تعریف مختلف انداز میں کی گئی ہے، مثلاً ان میں سے ایک یہ ہے:

''عادة جمهور قوم في قول أو عمل'' (حوالہ مذکور/۱۳۱) (قول یا عمل میں جمہور قوم کی عادت)۔

عادت کی لغوی واصطلاحی:

عادت لغوی اعتبار سے تکرار کے معنیٰ میں ہے۔ یہ عود یا معاودۃ سے ماخوذ ہے۔

''وهي اسم لتكرير الفعل أو الانفعال حتى يصير سهلًا تعاطيه كالطبعة'' (المدخل الفقهی ۲/۸۳۸)

یہ کسی کام کے کرنے یا متاثر ہونے یا متاثر ہونے کے تکرار کا نام ہے، تاکہ اسے کرنا طبعاً سہل ہوجائے۔

''العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة'' (رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۴)

(عادت نام ہے ان امور مکررہ کا جو طبائع سلیمہ کے نزدیک معقول ہوں اور نفوس میں جاگزیں ہوجائیں۔

عرف وعادت میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے عادت عام ہے، عرف خاص ہے، کھانے پینے، سونے جاگنے کی عادت کو بھی عادت کہا جائے گا، مگر عرف نہیں کہا جاسکتا ہے، البتہ اصطلاحی تعریف کے اعتبار سے عرف اور عادت دونوں ایک ہیں۔

عرف اور اجماع میں فرق:

درج ذیل تین فرق ہے۔

۱- عرف میں عام، خاص، عالم، جاہل، مجتہد، غیر مجتہد کے توافق کا اعتبار ہوتا ہے۔ لیکن اجماع صرف مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے۔

۲- اکثر لوگوں کے اتفاق سے عرف کا وجود ہوجاتا ہے۔ مگر ایک مجتہد اس میں اختلاف کرے تو اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

۳- اجماع سے ثابت شدہ حکم نص سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہوتا ہے، یعنی اجماع منعقد ہوجانے کے بعد اجتہاد کی گنجائش نہیں رہتی، جبکہ عرف کا حکم عرف کے بدلنے سے بدل جاتا ہے (مصادر التشریع الاسلامی/۱۴۵)۔

عرف لفظی وعرف عملی:

موضوع ومتعلق کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں:

---

[1] جامعہ عربیہ عین الاسلام نوادہ، مبارکپور۔

(۱)عرف لفظی (۲)عرف عملی

عرف لفظی یہ ہے کہ کسی لفظ کو عام لوگ، کسی متعین معنیٰ میں استعمال کرنے لگیں، جبکہ لغت میں وہ لفظ اس متعین معنیٰ میں استعمال نہ ہوا ہو (العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء/۱۹)، جیسے لفظ سیری و پایہ کو صرف گائے بھینس یا خصی و بکری کے سری پایہ کے لئے استعمال کرنا۔

کسی چیز میں لوگوں کا کوئی عمل اور طریقہ جسے رواج عام حاصل ہو چکا ہو، عرف عملی کہلائے گا۔

مثلاً دام معلوم ہونے کی صورت میں بلا ایجاب وقبول بطور تعاطی، بیع ہو جانا، جسے بیع تعاطی کہا جاتا ہے، عرف عملی کی مثال ہے (مصادر التشریع الاسلامی/۱۴۵)

عرف عام اور عرف خاص:

دائرہ کی وسعت اور محدودیت کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں:

(۱)عرف عام (۲)عرف خاص

جو عادت تمام بلاد اسلامیہ میں متعارف ہو، عرف عام کہلاتی ہے اور جو کسی ایک قوم یا کسی ایک شہر وعلاقہ میں متعارف ہو، اسے عرف خاص کہا جاتا ہے (شرح المجلہ/۳۵)۔

عرف عام اور عرف خاص دونوں معتبر ہیں، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ عرف خاص سے نص شرعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، جبکہ عرف عام سے تخصیص ہوتی ہے، اسی طرح عرف خاص کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا، جبکہ عرف عام کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ عرف خاص سے، حکم عام ثابت نہیں ہوگا، جبکہ عرف عام سے حکم عام ثابت ہوتا ہے (رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۷، ۱۳۲، ۱۳۳)۔

عرف صحیح اور عرف فاسد:

عرف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں:

۱ - عرف صحیح ۲ -عرف فاسد۔

عرف صحیح کے لئے چار شرطیں ہیں (المدخل الفقہی العام ۲/۸۷۳)۔

۱ - عرف عام ہو یا عرف خاص اپنے دائرہ وحلقہ میں بالکل غالب ورائج ہو، ایسا نہ ہو کہ دو طرح کے عرف برابر درجہ میں مستعمل ہوں یا اس جگہ کے کم لوگوں کا عرف ہو۔ یہ شرط، عرف لفظی وعرف عملی دونوں میں ضروری ہے۔

۲ - عرف پہلے سے موجود ہو، بعد کے عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ یعنی پہلے کے معاملے میں بعد کا عرف غیر معتبر ہے۔

۳ - عرف، صراحت کے خلاف نہ ہو۔ ایسی صورت میں باصراحت جو بات کہی گئی ہو اس کا اعتبار ہوگا عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

۴ - عرف، کسی نص شرعی یا کسی قاعدہ شرعیہ جو قطعی ہو، کے معطل کرنے کا سبب نہ بنے، ورنہ عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نص شارع عرف پر مقدم ہے۔

جو عرف، ان چار شرطوں یا ان میں سے کسی ایک سے خالی ہو وہ عرف فاسد ہوگا، عرف فاسد مدار حکم نہیں ہوگا۔

عرف کے تعارض کی صورتیں:

عرف کے تعارض کی مختلف صورتیں ہیں، بعض میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے، بعض میں نہیں، مثلاً:

۱- اگر عرف عام، کسی نص عام سے متعارض ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص لازم آتی ہو، لیکن نص کا بالکلیہ ترک نہ لازم آتا ہو تو وہ عرف عام معتبر ہوگا۔

۲- اگر عرف، خواہ عام ہو یا خاص، کسی نص خاص سے متعارض ہو، یہاں تک کہ ایک کی رعایت دوسرے کو چھوڑے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳ - اگر عرف خاص کسی نص عام سے متعارض ہوجس کی وجہ سے نص کی تخصص لازم آتی ہوتو وہ عرف خاص معتبر نہ ہوگا۔

۴ - عرف، عام اگر قیاس سے متعارض ہوتو اس سے قیاس کی تخصیص جائز ہے، لیکن اگر عرف خاص، قیاس کے خلاف ہو یا اس سے قیاس کی تخصیص ہوتی ہوتو وہ عرف خاص معتبر نہیں (رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۷)۔

۵ - اگر شریعت کے قواعد عامہ منصوص ہوں تو ان میں عرف عام کے ذریعہ تخصص جائز ہے، عرف خاص کے ذریعہ نہیں، اور اگر شریعت کے منصوص قواعد عامہ کا عرف کے ذریعہ، خواہ عام ہو یا خاص بالکلیہ ترک ہوتا ہو تو عرف پر عمل نہیں کیا جائے گا (حوالہ مذکور ۲/ ۱۱۶)۔

۶ - جب عرف ظاہر الروایات کے خلاف ہو اور ظاہر الروایت کا وہ مسئلہ منصوص نہ ہو، اجتہادی ہو یا اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی ہو، ان دونوں صورتوں میں عرف کو ترجیح ہوگی۔

"لیس للمفتی ولا للقاضی أن یحکما بظاهر الراویة ویترکا العرف" (کتاب مذکور ۲/ ۱۳۲)

(مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں کہ ظاہر روایت کے مطابق حکم لگائیں اور عرف کو چھوڑ دیں)۔

اگر عرف ظاہر الروایت کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی ضعیف قول عرف کے مطابق ہو تو ایسی صورت میں بھی ظاہر الروایت کو ترک کر دینا درست ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ بالا عبارت میں بغیر ضعیف قول کے بھی عرف کے مقابلے میں ظاہر الروایت کو ترک کرنے کے لئے کہا گیا ہے، تو مذہب کے قول ضعیف کی موجودگی میں بدرجہ اولیٰ ترک کی گنجائش ہوگی۔

۷ - اگر عرف، لغوی معنی کے متعارض ہو جائے تو عرف کا اعتبار ہوگا، نہ کہ لغوی معنی کا (الاشباہ والنظائر/ ۴۸)۔

۸ - اگر عرف ایک کتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجود ہو جو موجودہ عرف وعادت کے مطابق ہو تو ایسی رائے کو اختیار کیا جاسکتا ہے، یہ عدول عن المذہب نہ ہوگا۔ بلکہ تغیر عرف کی وجہ سے اس مکتب فقہ میں رہتے ہوئے فتاویٰ میں تغیر کے قبیل سے ہوگا۔

چنانچہ طاعات پر اجرت اور اکراہ من غیر السلطان وغیرہ کے مسائل اسی قبیل سے ہیں (رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۴، ۴۵)۔

تبدیلی عرف سے تبدیلی احکام:

جن احکام میں اس بات کی واضح علامات وقرائن موجود ہوں کہ گذشتہ فقہاء نے اپنے زمانہ کے عرف ورواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے۔ لہٰذا اگر کسی دور کا عرف بدل جائے تو بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم بدل جائے گا اور فقہاء کی قدیم آراء پر فتویٰ دینا جائز نہ ہوگا۔

"فلا بد للمفتی والقاضی بل والمجتهد من معرفة أحوال الناس. وقالوا: من جهل بأهل زمانه فهو جاهل" (ہدایہ ۳/ ۶۴، رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۸)۔

(مفتی، قاضی بلکہ مجتہد کے لئے بھی لوگوں کے احوال کی معرفت ضروری ہے، فقہائے کرام نے کہا کہ جو اپنے اہل زمانہ سے ناواقف ہو وہ جاہل ہے)۔

عرف پر مبنی نصوص شرعیہ:

جو نصوص شرعیہ، عرف پر مبنی ہیں، عرف کے بدلنے سے نصوص شرعیہ کا حکم بدل جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہی مروی ہے اور امام ابو یوسف کی روایت کی بات کو عام طور پر پسند کیا گیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص اس مقام پر عرف وعادت ہی کی وجہ سے ہے، لہٰذا عرف وعادت کی طرف ہی نظر کی جائے گی، اگر عرف بدل جائے تو حکم بھی اس کے مطابق بدل جائے گا۔

اموال ربویہ میں گندم وجو وغیرہ کو آپس میں وزناً فروخت کرنے کا جواز اس کی واضح مثال ہے (فتح القدیر ۶/ ۱۵۸)۔

ادلۂ شرعیہ سے عرف وعادت کے معتبر ہونے کا ثبوت:

فقہائے کرام نے عرف وعادت کے معتبر ہونے کی شرعی دلیل دو بیان کی ہے۔

آیت کریمہ:"خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (اعراف:۱۹۹)
(درگزر کیجئے،معروف کا حکم دیجئے اور جاہلوں سے اعراض کیجئے)۔

اس کی آیت میں اگرچہ عرف سے عرف لغوی مراد ہے،لیکن بہرحال عرف اصطلاحی پر استدلال کی گنجائش موجود ہے،جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ اور ابن العربیؒ نے اپنی اپنی تفاسیر:احکام القرآن میں اس کو تفصیل سے لکھا ہے،اس کے علاوہ مصطفیٰ احمد زرقاء نے بھی استدلال کو درست مانا ہے۔
(المدخل الفقہی العام ۱/۱۳۳)۔

حدیث نبوی:"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" (جسے مسلمان اچھا کہنے لگیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔
یہ حدیث،عبداللہ بن مسعود پر موقوف ہے،لیکن چونکہ امر تشریعی پر مشتمل ہے،اس لئے حکما مرفوع ہے (المدخل الفقہی العام ۱/۱۳۴،نزہۃ النظر/۷۶)۔

عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد:

عرف وعادت کی اہمیت وحیثیت بیان کرتے ہوئے فقہاء کرام نے عرف وعادت سے متعلق جو قواعد بیان کئے ہیں اور جن کا کتب فقہ میں بار بار تذکرہ آتا ہے،حسب ذیل ہیں:

۱- "العادة محكمة" (عادت فیصلہ کن چیز ہے)۔
یعنی عادت خواہ عام ہو یا خاص،اس سے حکم شرعی ثابت ہوتا ہے۔

۲- "استعمال الناس حجة يجب العمل به" (لوگوں کا استعمال حجت ہے،اس پر عمل کرنا واجب ہے)۔

۳- "العبرة للغالب الشائع لا للنادر" (عام رواج یافتہ اور غالب کا اعتبار ہے،نادر کا نہیں)۔

۴- "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت" (عرف وعادت کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کردیا جاتا ہے)۔

۵- "الحقيقة تترك بدلالة العادة" (عرف وعادت کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کردیا جاتا ہے)۔

۶- "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" (جو عرفا معروف ہو وہ شرطا مشروط کی طرح ہے) اسی کے معنی میں ہے:"المعروف كالمشروط

۷- "التعين بالعرف كالتعين بالنص" (جو چیز عرف سے متعین ہو وہ نص سے متعین ہونے کی طرح ہے)۔

۸- "المعروف بين التجار كالمشروط بينهم" (جو چیز تاجروں میں معروف ہو وہ ان کے درمیان مشروط کے درجہ میں ہے)۔

عرف وعادت کے اصول وضوابط

مولانا نعمت اللہ قاسمی [1]

جواب محور اول:

(۱) تا (۳) "العادۃ" کا معنی اصحاب لغت نے عادت اور خولکھا ہے، یہ "العود" سے مشتق ہے جس کا معنی عادت بنالینا ہے یا "المعاودۃ" سے مشتق ہے جس کے چند معانی میں سے ایک معنی عادت بنالینا بھی ہے۔

کہا جاتا ہے: "عاود الشئی" اس نے فلاں چیز کی عادت بنالی۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "عاودته الحمی" اس کو بار بار بخار آیا۔

"عاوده بالمسئلة" بار بار سوال کیا یا "العادۃ" "الاعادۃ" سے مشتق ہے جس کا ایک معنی عادت بنالینا بھی ہے (اقرب الموارد: ۲/۸۴۵)۔

"عادته الحمی" اور "عاوده بالمسئلۃ" کی مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی چیز کی عادت اور خو کا مطلب ہے اس چیز کو بار بار عمل میں لانا۔

عرف کا لغوی معنی جود، بخشش، بھلائی، عطیہ، اقرار، موج، اونچی جگہ، آگے پیچھے، صبر اور اصطلاح اور تسلیم کردہ باتیں ہیں (اقرب الموارد: ۲/۷۷۰)۔

فقہ کی اصطلاح میں عرف کا معنی: بار بار پیش آنے والے وہ امور جو ذہنوں میں جاگزیں ہو گئے ہوں اور عقل سلیم نے انھیں قبول کرلیا ہو۔

صاحب "اقرب الموارد" لکھتے ہیں:

"(العرف) هو ما استقر فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول (والعادة) ما استمر الناس عليه عند حكم العقول وعادوا له مرة بعد أخرى ومنه قول الفقهاء: "العادة محكمة والعرف قاض" (۲/۷۶۹)

"العادة" عبارة عما يستقر فی النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة سميت بذلك؛ لأن صاحبها يعاودها (۲/۸۴۵)۔

لغوی اور اصطلاحی دونوں معنی کے اعتبار سے عرف وعادت کے معنی میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ عادت کے اندر تکرار کا مفہوم پایا جاتا ہے اور عرف کے اندر تکرار کا مفہوم ملحوظ نہیں ہے، ورنہ نتیجہ کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں کہ عام اذہان کے اندر کسی چیز کے رچی بسی ہونے کی تعبیر عرف وعادت سے کی جاتی ہے، اس لئے حضرات فقہاء کرام نے بسا اوقات دونوں کی تعریف ایک ہی عبارت میں کی ہے۔ علامہ شامی عرف وعادت کی تعریف کرنے کے بعد اس حقیقت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

"إن العادة مأخوذة من المعاودة، فهی بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة فی النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية. فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم" (رسائل ابن عابدين: ۲/۱۱۴)۔

۴- اجماع کا معنی لغوی اتفاق کرنا، اکٹھا کرنا اور پختہ ارادہ کرنا ہے۔

اصطلاح فقہ میں:

رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے ارباب حل وعقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے:

---

[1] جامعہ خانقاہ رحمانی، مونگیر۔

''ھو اتفاق أھل الحل والعقد من أمة محمد صلی اللہ علیه وسلم علی أمر من الأمور'' (منھاج الأصول للبیضاوی الکتاب الثالث فی الإجماع)۔

اجماع کے دواعی اور اسباب مختلفہ میں سے ایک سبب عرف بھی ہے اور عرف کے معتبر ہونے کی جو شرطیں ہیں (مثلاً عرف کے مطابق حکم دینے سے کسی نص کا اہمال اور ترک لازم نہ آئے) ان کا اجماع کے اندر بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہوتا ہے اور امت کا اتفاق دونوں جگہ (اجماع اور عرف میں) پایا جاتا ہے، بلکہ عرف میں تو غیر ارباب حل وعقد کا بھی اتفاق ہوتا ہے، اس لحاظ سے میری رائے میں عرف بھی اجماع ہی کی ایک صورت ہے اور عرف معتبر سے ثابت شدہ حکم بھی درحقیقت اجماع ہی سے ثابت شدہ حکم ہے، البتہ اگر عرف خاص کو اجماع کا درجہ نہ دیا جائے تو مجھے اصرار نہیں۔

۵- عرف لفظی سے مراد تعبیر وعبارت کا عرف ہے کہ زمان ومکان کے فرق سے مقاصد ومعاملات کے تعبیر وبیان میں اگر لوگوں کی عادتیں مختلف ہوں تو ان کے کلام کی مراد متعین کرنے میں ان کے عرف وعادت کو سامنے رکھنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں یا مختلف علوم وفنون کی اصطلاحیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، ایسی صورت میں کسی حکم شرعی کی تعیین وتشخیص میں ان کی اصطلاح اور عرف کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

عرف عملی سے مراد انسان کے افعال، اطوار، عادات، طرز عمل اور کیفیات ہیں جو زمان، مکان، تقاضے اور حالات کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں

(الموافقات للشاطبی: ۲۸۳ تا ۲۹۸/ ۲، المسئلة الرابعة عشر والسادسة عشر)۔

۶- کسی خاص شہر اور علاقہ کا عرف، عرف خاص ہے اور پوری دنیا یا دنیا کے بیشتر حصے کا عرف، عرف عام ہے قطع نظر اس سے کہ عہد صحابہؓ سے یہ عرف چلا آرہا ہو یا بعد میں اس کا شیوع ہوا ہو، لیکن یہ تعریف اس عرف کی ہے جس سے نص کی تخصیص اور قیاس کا ترک صحیح، باقی وہ عرف لفظی یا عملی جس کا ذکر جواب نمبر پانچ میں ہوا اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہے کہ ہر چھوٹے بڑے طبقے اور علاقے کے عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور احکام کی تعیین وتشخیص میں اس عرف کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

ربع، تہائی وغیرہ پر کپڑا تیار کرانے کے عدم جواز اور استصناع کے جواز کو ذخیرہ کے حوالہ سے بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ ذخیرہ ہی کے حوالے سے اس کی دلیل نقل کرتے ہیں جس سے عرف کی مذکورہ بالا تعریف پر روشنی پڑتی ہے، فرماتے ہیں:

''لأن ذلك تعامل أھل بلدة واحدة وتعامل أھل بلدة واحدة لا یخص الأثر؛ لأن التعامل أھل بلدة إن اقتضی أن یجوز التخصیص فترك التعامل من أھل بلدة أخری یمنع التخصیص، فلا یثبت التخصیص بالشك بخلاف التعامل فی الاستصناع، فإنه وجد فی البلاد کلھا'' (رسائل ابن عابدین: ۱۱۶/ ۲، نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف)۔

''الاشباہ والنظائر لابن نجیمؒ'' میں ہے: ''التعارف الذی یثبت به الأحکام لا یثبت بتعارف أھل بلدة واحدة عند البعض وعند البعض إن ما یثبت، ولکن أحدثه بعض أھل بخاری، فلم یکن متعارفا مطلقًا کیف، وإن ھذا الشئی لم یعرفه عامتھم، بل تعارفه خواصھم، فلا یثبت التعارف بھذا القدر'' (۱۰۳)۔

عرف کے معتبر ہونے کے لئے اس کا عہد صحابہ سے تسلسل کے ساتھ پایا جانا ضروری نہیں ہے، اس چیز کو علامہ شامیؒ اعتراض وجواب کی صورت میں تحریر فرماتے ہیں:

''فإن قلت): إن ما قدمته من أن العرف العام یصلح مخصصا للأثر ویترك به القیاس، إنما ھو فیما إذا کان عاما من عھد الصحابة، ومن بعدھم بدلیل ماقالوا فی الاستصناع: إن القیاس عدم جوازه لکنا ترکنا القیاس بالتعامل به من غیر نکیر من أحد من الصحابة ولا من التابعین ولا من علماء کل عصر. وھذا حجة یترك به القیاس (قلت): من نظر إلی فروعھم عرف، إن المراد به ما ھو أعم ذلك، ألا تری أنه نھی عن بیع وشرط، وقد صرح الفقھاء بأن الشرط المتعارف لا یفسد البیع کشراء فعل علی أن یحذوہا البائع أن یقطعھا'' (رسائل ابن عابدین: ۱۲۴، ۱۲۵/ ۲)

۷- جس عرف سے بالکلیہ نص کا ترک اور اہمال لازم آئے وہ عرف، عرف فاسد ہے اور جو ایسا نہ ہو وہ عرف صحیح ہے۔

''إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرًا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا''

(رسائل ابن عابدین: ۱۱۶/ ۲)۔

جواب محور دوم:

۱- علماء نے آیت کریمہ: "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" (سورہ الاعراف: ۱۹۹) سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔

اور آیت کریمہ: "وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (سورہ النساء: ۱۱۵) سے بھی عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ سبیل مومنین میں عرف بھی داخل ہے۔

اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ''ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' کو تو فقہاء کرام نے عرف کے ثبوت اور معتبر ہونے کے لئے اصل ہی قرار دیا ہے، مزید براں حدیث پاک: ''لا تجتمع أمتي على الضلالة'' اور حدیث پاک: ''عليكم بالسواد الأعظم''

اور حدیث پاک: ''من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه'' سے بھی عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

(۲) تا (۴) عرف لفظی یا عملی عرف خاص ہو یا عام انسان کے کسی قول یا فعل یا حالت سے متعلق حکم شرعی کی تعیین وتشخیص میں اس جگہ کے احوال و ظروف اور عرف وعادت کو پیش نظر رکھنا لازم ہوگا جہاں سے انسان کا تعلق ہے اور خود اس شخص کی حالت کو بھی مدنظر رکھنا ہوگا۔ حضرات فقہاء کرام کے بیان کردہ جزئیات اس پر شاید عدل ہیں علامہ شامی ''نشر العرف'' میں عرف پر مبنی بہت سے جزئیات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه'' (رسائل ابن عابدین: ۱۳۱/ ۴، نشر العرف)

۵- البتہ نص کی تخصیص اور قیاس کے ترک کے سلسلہ میں صرف عرف عام کا اعتبار کیا گیا ہے، لیکن بہت سے مشائخ نے عرف خاص کا بھی اعتبار کیا ہے اور فقہاء کرام کے بیان کردہ جزئیات سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

''ولو سلم أن المراد بالعرف العام ما ذكرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول في المذهب والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة كما بينته في آخر شرح المنظومة الخ'' (رسائل لابن عابدین: ۱۲۵/ ۲، نشر العرف)۔

جہاں تک حضرات فقہاء کرام کے بیان کردہ مسائل وجزئیات میں عرف خاص کے اثر انداز ہونے کا سوال ہے تو جو مسائل نص صریح سے ثابت ہیں ان میں یہی اختلاف جاری ہوگا کہ ندہبًا عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے، لیکن بہت سے مشائخ نے عرف خاص کا بھی اعتبار کیا ہے اور جو مسائل کہ مسائل اجتہادیہ ہیں ان میں بالاتفاق عرف خاص کا اعتبار ہوگا:

''الباب الثاني: فيما إذا خالف العرف ما هو ظاهر الرواية فنقول: اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول، وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي وكثير منها ما بينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا''

(رسائل ابن عابدین: ۱۲۵/ ۲، نشر العرف)''

(فإن قلت) إذا كان على المفتي اتباع العرف وإن خالف المنصوص في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق

بين العرف العام والعرف الخاص كما في القسم الأول وهو ما خالف فيه العرف النص الشرعي؟

(قلت) لا فرق بينهما هنا إلا من جهة إن العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص، يثبت به الحكم الخاص'' (رسائل ابن عابدين: ۱۳۱/ ۲، نشر العرف)۔

جواب محور سوم:

۱- عرف عام ہو یا خاص اس کے معتبر ہونے کے لئے اہل عرف کے درمیان شائع اور مشتہر ہونا شرط ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

(تنبیہ) '' اعلم أن كلا من العرف العام والخاص إنما يعتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم''
(رسائل ابن عابدین: ۱۳۴/ ۲)۔

۲، ۳- عرف (عام ہو یا خاص مشائخ کے فتوی کی بنیاد پر) اور نص کے درمیان اگر اس طور پر تعارض ہو کہ عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو نص کو نہیں چھوڑا جائے گا، بلکہ عرف ہی کو نظر انداز کردیا جائے گا اور اگر وہ تعارض اس طرح کا نہ ہو، بلکہ ایسا ہو کہ عرف پر عمل کرنے سے صرف نص کی تخصیص لازم آتی ہو تو نص کی تخصیص کردی جائے گی اور عرف کے تقاضے کو نص سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔

(حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو محور اول میں جواب سات کی عربی عبارت)۔

۴- اموال ربویہ ستہ کہ ان میں سے بعض میں مساوات کا معیار منصوص طریقے پر کیل کو اور بعض میں وزن کو قرار دیا گیا ہے، اگر عرف میں ان کی برابری کا معیار بدل جائے، یعنی کیلی چیزیں وزنی بن جائیں یا وزنی چیزیں کیلی ہوجائیں یا کچھ اور تو امام ابو یوسفؒ نے اس تبدیلی کا اعتبار کیا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو نص معلول بعلۃ العرف ہو، عرف کی تبدیلی سے اس نص کا حکم باقی نہیں رہے گا، علامہ شامی اس حقیقت کو اعتراض وجواب کی صورت میں تحریر فرماتے ہیں:

''(فإن قلت): قد روى عن أبي يوسف اعتبار العرف في هذه الأشياء المنصوصة حتى جوز التساوى بالكيل في الذهب وبالوزن في الحنطة إذا تعارفه الناس فهذا فيه اتباع العرف اللازم منه ترك النص فيلزم أن يجوز عنده ماشابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف وان خالف النص (قلت): حاشا لله أن يكون مراد أبي يوسف ذلك، وإنما أراد تعليل النص بالعادة'' (رسائل ابن عابدین: ۱۱۸/ ۲، نشر العرف)۔

۵- عرف اور قیاس کے درمیان تصادم کی صورت میں عرف کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو محور اول میں جواب سات کی عربی عبارت)۔

۶- اگر وہ قواعد منصوص بالنص ہیں تو نص کے ساتھ تصادم والی تفصیل اور اگر ثابت بالاجتہاد ہیں تو قیاس کے ساتھ تصادم والا حکم یہاں بھی جاری ہوگا۔

جواب محور چہارم:

عرف کو اس قدر اہمیت دینا کہ نص بالکلیہ بے معنی اور متروک ہوجائے صحیح نہیں ہے، ہاں نص کے مجموعہ افراد میں سے بعض کی تخصیص اور اس کا استثناء عرف کے ذریعہ صحیح ہے، اسی طرح وہ مسائل فقہیہ جو صراحۃً نص سے ثابت ہیں ان کو عرف کے سبب نظر انداز کردینا صحیح نہیں ہے ہاں وہ مسائل جو اجتہاد مجتہد سے ثابت ہیں ان پر عرف کو فوقیت حاصل ہوگی۔

جواب محور پنجم:

۱- اگر ظاہر روایت، منصوص بنص الصریح ہے تو عرف کی بنیاد پر ظاہر روایت کو چھوڑنا اور قول ضعیف کو اختیار کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر ظاہر روایت منصوص بنص الصریح نہیں ہے، بلکہ اجتہاد مجتہد سے ثابت ہے تو ضرورت وعرف کی بناء پر ظاہر روایت کو ترک کردینا اور قول ضعیف کو اختیار کرلینا درست ہے۔

(حوالہ کے لئے محور دوم کے جواب پانچ کی عربی عبارت، نیز درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو):

''(فإن قلت): العرف يتغير ويختلف باختلاف الأزمان فلو طرأ عرف جديد هل للمفتي في زماننا أن يفتي على وفقه، ويخالف المنصوص في كتب المذهب، وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرائن (قلت): مبنى هذه الرسالة على هذه المسئلة. فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف وعليهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه''

(رسائل ابن عابدین: ۱۲۸/ ۲. نشر العرف)۔

۲- اس کا جواب بھی وہی ہے جو سوال ایک کا جواب مذکور ہوا کہ عرف کے خلاف جو قول ہے اگر وہ منصوص بنص الصریح ہے تو عرف کی بناء پر اس کا ترک جائز نہیں، ورنہ جائز ہے، اس لئے کہ عرف ضرورت اور حاجت کے دائرہ میں آتا ہے اور حاجت وضرورت کی بنا پر بہت سے مسائل میں فقہاء کرام نے عدول کا فتویٰ دیا ہے:

علامہ شامیؒ بحوالہ بیری ''خزانۃ الروایات'' کی عبارت نقل فرماتے ہیں: ''العالم الذي يعرف معنى المنصوص والأخبار وهو من أهل الدراية يجوز له أن يعمل عليها. وإن كان مخالفا لمذهبه'' (رد المحتار: ۶۹/ ۱)۔

صاحب حق کو اپنے حق کی جنس کے علاوہ دوسری جنس سے بھی اپنا حق وصول کر لینے کی اجازت امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے بربنائے ضرورت دی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں صاحب ''درمختار'' تحریر فرماتے ہیں:

''وأطلق الشافعي أخذ خلاف الجنس للمجانسة في المالية قال في المجتبىٰ: وهو أوسع. فيعمل به عند الضرورة''

(حوالہ مذکور)۔

علامہ شامیؒ اس کے ذیل میں قہستانی کی عبارت نقل کرتے ہیں:

''وهذا أوسع فيجوز الأخذ به، وإن لم يكن مذهبنا، فإن الإنسان يعذر في العمل به عند الضرورة كما في الزاهدي'' (الدر المختار مع رد المختار کتاب السرقة: ۲۷۷/ ۳)۔

اسی طرح ممتدۃ الطہر خاتون کے معاملہ میں احناف نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے نو ماہ گذرنے کے ساتھ اس کی عدت گذر جانے کا فتویٰ دیا ہے جو اہل علم سے مخفی نہیں ہے (ردالمحتار: ۶۸۲ تا ۶۸۳ / ۲)۔

رہا یہ سوال کہ بربنائے عرف اور حاجت دوسرے مذہب کے کسی قول کو اختیار کرنا یہ عدول عن المذہب ہے یا اپنے ہی مذہب میں باقی رہنا شمار ہوگا؟

میری ناقص رائے میں حصول مقصود کے بعد یہ اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں رہ جاتی ہے کہ اس کو کیا کہا جائے اور اس کو کیا نام دیا جائے یوں فقہاء کرام کی تعبیرات سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ عدول عن المذہب ہے، اس لئے کہ ان مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے حضرات فقہاء نے ''غیر کا مذہب اختیار کرنا یا دوسرے مذہب کی طرف عدول کرنا'' جیسے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ ان حضرات نے زیر بحث مسئلہ کو اپنے مذہب کا مسئلہ ہونا تسلیم نہیں فرمایا ہے۔

۳- جو احکام مبنی بر عرف ہیں اگر عرف بدل جائے یا کسی خطہ کا عرف دوسرا ہو جائے تو دوسرے عرف کے مطابق حکم دینا واجب ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (رسائل ابن عابدین: ۱۳۳ / ۲ نشر العرف، نیز دیکھئے: ۲/ ۱۲۸)۔

عرف سے متعلق ساری بحثوں کا خلاصہ یہ ہے:

۱- عرف وعادت کے درمیان کوئی بنیادی فرق نہیں ہے، صرف تعبیر و بیان کا فرق ہے۔ نتیجہ کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں کہ ذہن وعمل کے اندر رچی بسی چیز کو عرف بھی کہہ سکتے ہیں اور عادت بھی۔

۲- عرف سے ثابت شدہ حکم بھی درحقیقت اجماع ہی سے ثابت شدہ حکم ہے، اس لئے کہ عرف میں بھی ارباب حل وعقد کا اتفاق پایا جاتا ہے، مزید براں غیر ارباب حل وعقد کا بھی اتفاق ہوتا ہے، البتہ عرف خاص کو اجماع کا درجہ دینے میں تامل ہے۔

۳- نص کی تخصیص اور قیاس کے ترک کے تعلق سے عرف عام اس عرف کو کہیں گے جو پوری دنیا میں یا دنیا کے بیشتر حصوں میں رائج ہو اور عرف خاص وہ عرف ہے جو کسی خاص خطۂ ارض کے تمام باشندوں کے درمیان رائج ہو۔

۴- نص کی تخصیص اور قیاس کے ترک کا معاملہ درپیش نہ ہو تو ہر چھوٹے بڑے طبقے، سوسائٹی اور ہر چھوٹے بڑے علاقے کے عرف کا اعتبار ہوگا، خواہ عرف لفظی ہو یا عملی، یعنی کسی شخص کے افعال، احوال، الفاظ سے متعلق حکم شرعی کی تعیین وتشخیص میں اس کے عرف کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

۵- عرف جس کا ذکر ابھی نمبر تین ۳ میں ہوا اس سے بالاتفاق نص کی تخصیص اور قیاس کا ترک صحیح ہے اور عرف خاص (جس کا ذکر نمبر ۳ میں ہوا) سے نص کی تخصیص اور قیاس کا ترک مذہبًا تو صحیح نہیں ہے، لیکن بہت سے مشائخ نے صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ابن ہمام کا رجحان اسی طرف ہے۔

۶- جس عرف سے نص کا اہمال اور ترک لازم آئے وہ عرف غیر معتبر اور فاسد ہے۔

۷- جو نصوص شرعیہ یا احکام فقہیہ مبنی برعرف ہوں، عرف کی تبدیلی سے وہ احکام لازماً بدل جائیں گے۔

۸- اگر ظاہر روایت صریح نص شرعی سے ثابت ہے تو عرف کی بنیاد پر ظاہر روایت کو نہیں چھوڑا جائے گا، ورنہ ظاہر روایت کو چھوڑ کر قول ضعیف کو اختیار کرنا صحیح ہوگا۔

۹- جو قواعد، منصوص بنص الصریح ہیں ان کو عرف کی بنیاد پر چھوڑنا صحیح نہیں ہے، ورنہ صحیح ہے۔

۱۰- عرف عام کی بنیاد پر قیاس کا ترک بالاتفاق صحیح ہے اور عرف خاص کی بنیاد پر بیشتر مشائخ کے نزدیک صحیح ہے۔

اسلامی قانون سازی میں عرف وعادت کا مقام

مفتی نسیم احمد قاسمی [1]

اسلامی قانون اور فقہ اسلامی کی وسعت وہمہ گیری، ترقی وتغیر پذیری میں عرف وعادت کا بڑا حصہ ہے اسے نہ صرف وضعی قوانین میں ماخذ وسرچشمہ کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ اسلامی قانون سازی میں بھی عرف وعادت کو ''مصدر تشریع'' اور اسلامی قانون کے ماخذ کی حیثیت میں برقرار رکھا گیا ہے۔

قرآن وحدیث اور فقہاء امت کے اقوال میں بھی بے شمار مسائل کو عرف وعادت پر مبنی رکھا گیا ہے، فقہ اسلامی کے وہ ابواب جن کا تعلق معاملات، معاہدات، معاشرت اور طلاق وایمان سے ہے ان میں عرف کا بڑا دخل ہے، عرف کے مصدر تشریع ہونے پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، عرف وعادت کی اسی اہمیت کے پیش نظر اصحاب فقہ وفتاویٰ کے لئے اپنے زمانہ کے عرف وعادت کی معرفت کو ضروری قرار دیا گیا ہے، کیونکہ شریعت کے بہت سارے احکام کا مدار عرف پر ہوتا ہے، عرف کی تبدیلی سے احکام میں بھی تبدیلی ہوتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی اپنے معروف رسالہ ''نشر العرف'' میں عرف کی اہمیت وضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''فقہاء نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی ایک شرط لوگوں کی عادات سے باخبر ہونا ہے، کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، کیونکہ اس زمانہ کا عرف تبدیل ہو چکا ہوتا ہے، یا پھر کوئی نئی ضرورت پیش آجاتی ہے، یا اہل زمانہ میں بگاڑ آجاتا ہے، لہٰذا اگر ان صورتوں میں حکم اپنی پہلی شکل میں باقی رہے تو لوگ مشقت اور ضرر میں مبتلا ہوں گے، اور شریعت اسلامی کے ان اصولوں کی مخالفت لازم آئے گی جو تخفیف وتیسیر اور ''دفع ضرر'' پر مبنی ہیں''

(نشر العرف مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ /۱۲۵)۔

اسی رسالہ میں علامہ ابن عابدین نے بعض علماء محققین کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

''حاکم کے لئے ضروری ہے کہ جو اصول اور کلی مسائل وحوادث پیش آئیں ان میں ان مسائل کے اور نفس واقعہ کے سمجھنے کی صلاحیت ہو، ساتھ ہی وہ لوگوں کے احوال اور عادتوں سے بھی واقف ہو، تا کہ وہ سچے اور جھوٹے، حق دار اور ناحق دار کے مابین فرق وامتیاز کر سکے اور ان کے ذریعہ وہ دونوں باتوں میں مطابقت پیدا کرے گا اور وہ اس لائق ہو سکے گا کہ وہ مسائل کو شرعی وواجبی کو جگہ دے سکے اور وہ کسی شرعی واجب کو نفس واقعہ کے خلاف ہونے سے بچالے۔

اسی طرح وہ مفتی جو عرف کی بنیاد پر فتویٰ دیتا ہے اس کے لئے زمانہ اور اہل زمانہ کے احوال سے باخبری اور اس سے واقف ہونا ضروری ہے کہ عرف خاص ہے یا عام اور یہ کہ وہ نص کے مخالف ہے یا نہیں'' (حوالہ بالا ص ۱۳۱)۔

علامہ شامی کا یہ قول بہت مشہور ہے:

''من جهل بأهل زمانه فهو جاهل'' (حواله بالا)۔

(جو فقیہ اپنے زمانہ کے احوال سے باخبر نہ ہو وہ جاہل ہے)۔

ائمہ مجتہدین اپنے زمانہ کے عرف لوگوں کی عادتوں اور ان کے احوال سے باخبر رہتے تھے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مایہ ناز شاگرد اور فقہ اسلامی کے ناقل، قاضی ابویوسف کے بارے میں علامہ شامی کی شہادت ہے:

---

[1] سابق رفیق مجمع الفقہ الاسلامی، الہند، ونائب ناظم امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

''جرب الوقائع وعرف أحوال الناس'' (نشر العرف (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۰)۔
(انہیں پیش آمدہ واقعات اور حوادث کا تجربہ تھا اور وہ لوگوں کے حالات سے پوری طرح باخبر تھے)۔

اسی طرح امام محمد بن الحسن الشیبانی کے بارے میں تذکرہ نگاروں کا بیان ہے:

''امام محمد رنگ سازوں کے پاس تشریف لے جاتے تھے اور ان سے ان کے معاملات اور ان میں جو تبدیلیاں کرتے تھے ان کے بارے میں معلومات فراہم کرتے تھے'' (حوالہ بالا)۔

عرف کا اسلامی قانون سازی میں درجہ ومقام:

قوانین اسلامی کے ماخذ اور مصادر تشریع چار ہیں:

(۱) کتاب اللہ، (۲) سنت رسول اللہ، (۳) اجماع، (۴) قیاس اور اجتہاد

ان میں سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو اساسی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے، یہی دونوں قوانین اسلامی کے اصل منبع اور سرچشمہ ہیں، اجماع اور قیاس بھی انہی دونوں سے مستفاد اور ماخوذ ہوتے ہیں، یعنی اگر کسی مسئلہ کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی نص اور صراحت موجود نہ ہو اور کسی زمانہ کے ائمہ مجتہدین روح شریعت اور مقاصد شرع کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ کے بارے میں اجماع کرلیں تو شرعا وہ اجماع معتبر ہوگا اور وہی اجماع اس حکم کا مصدر قرار پائے گا، اور اگر کسی مسئلہ کے بارے میں نہ تو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی نص اور صراحت ہو اور نہ اس کے بارے میں ائمہ مجتہدین کا اجماع منقول ہو تو پھر کتاب اللہ، یا سنت رسول اللہ یا اجماع امت میں اس حکم کی نظیر تلاش کرکے اشتراک علت کی بنیاد پر اصل کا حکم فرع میں منتقل کیا جائے گا، اسی کو فقہاء اور اصول فقہ کی اصطلاح میں ''قیاس'' اور ''اجتہاد'' کہا جاتا ہے۔

اس کے علاوہ شریعت اسلامی کے احکام وقوانین کے لئے کچھ ثانوی ماخذ اور مصادر ہیں جن پر احکام کا مدار ہوتا ہے، جن میں بعض کے ماخذ ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے، جیسے استحسان، استصلاح، سد ذرائع، مصالح مرسلہ، تعامل اہل مدینہ، اسی قبیل سے عرف وعادت بھی ہے، مگر عرف کے مصدر تشریع ہونے پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، عرف وعادت کو اسلامی قانون سازی میں مستقل اور بالذات مصدر اور ماخذ کی حیثیت حاصل نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت وسیلے اور ذریعے کی ہے جس سے اسلامی قانون سازی، عدالتی فیصلوں اور بہت سے احکام شریعت کی تفہیم وتشریح اور تعیین وتحدید میں مدد ملتی ہے۔

عرف کی حیثیت کی وضاحت کرتے ہوئے مشہور اصولی امام عبدالوہاب خلاف نے لکھا ہے:

''عرف اس کی مثالوں، فقہاء اور اہل اصول کے اقوال پر گہری نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف وعادت کوئی ایسا مستقل بالذات قانون اور دلیل شریعت نہیں ہے کہ کسی پیش آمدہ واقعہ یا مسئلہ میں محض اس کو بنیاد بنا کر کوئی قانون بنایا جائے، بلکہ وہ ایسا ماخذ اور دلیل ہے جس کے ذریعہ نصوص شریعت اور معاملہ کرنے والوں کے الفاظ کے سمجھنے اور عام میں تخصیص پیدا کرنے اور مطلق کو مقید کرنے میں مدد ملتی ہے'' (مصدر التشریع الاسلامی ۱۲۶)۔

عرف عہد رسالت میں:

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے وقت عرب میں مختلف قسم کے رسم ورواج اور عادتیں رائج تھیں جن پر لوگوں کا عمل تھا، ان میں بعض عادتیں جو انسانی فطرت سلیمہ اور روح شریعت کے مطابق تھیں ان کو اپنی اصلی حالت پر باقی رکھا گیا، یا ان میں تہذیب وآراستگی کی گئی، جو طریقے اور عادتیں ظلم پر مبنی، فطرت سلیمہ کے مخالف اور روح شریعت سے میل نہیں رکھتے تھے ان کو باطل قرار دیا گیا، اور ان کی جگہ پر صاف پاکیزہ اور روح شریعت کے موافق احکام دیئے گئے، مثلاً زمانہ جاہلیت میں ضرر ودھوکہ پر مبنی مختلف قسم کے خرید وفروخت کے معاملات رائج تھے، جیسے بیع ملامسہ، بیع منابذہ (یعنی کوئی شخص کسی سامان کو چھو دیتا تھا یا اس پر پتھر پھینک دیتا تھا تو وہ اس کا مالک ہوجاتا تھا) وغیرہ، اسلامی شریعت نے اسے باطل قرار دیا، اسی طرح اہل عرب میں بیاہ شادی کے مختلف طریقے رائج تھے ان میں سے سب سے پاکیزہ طریقہ وہ تھا جو آج ہمارے مذہب میں باقی ہے، اسلامی شریعت نے صرف اس طریقہ کو باقی رکھا اور دوسرے طریقہ کو ختم کردیا۔

اسی طرح اسلام نے اصل طلاق کو باقی رکھا، البتہ اس کا عادلانہ نظام قائم کردیا، اسی طرح قتل عمد کی صورت میں قانون قصاص کو باقی رکھا گیا، غلامی کو بھی اس زمانہ کے عرف ورواج کے مطابق چند شرائط کے ساتھ باقی رکھا گیا، اس طرح بے شمار مسائل میں جناب نبی کریم ﷺ نے اپنے زمانہ کے عرف ورواج کو باقی رکھا اور اسی کے مطابق احکام دیئے گئے، جن کے بعد اس کی حیثیت صرف عرف وعادت ہی کی نہیں رہی، بلکہ وہ واجب الاتباع حکم شرعی قرار پایا۔

عرف دور صحابہ میں:

حضرات صحابہ کرام نے بھی اپنے زمانہ کے عرف وعادت کے بارے میں جناب نبی کریم ﷺ کی سنت اور طریقے کی اتباع کی، مصالح عرف وعادت کو قبول کیا، فاسد کو ختم کیا، قابل اصلاح عرف وعادت کی اصلاح فرمائی، ان کے زمانہ میں اسلامی حکومت کا دائرہ خطہ عرب سے نکل کر اس زمانہ کے مہذب ومتمدن اقوام وممالک تک پھیلا، مفتوحہ اقوام وممالک میں ان کوئی عادتوں اور اعراف کا سامنا کرنا پڑا، نئی تہذیب نئی معاشرت، مختلف رسم ورواج کا انہیں سامنا کرنا پڑا۔

ان حضرات نے عرف وعادت اور رسم ورواج کے اخذ وقبول اور ردوترک میں نبی کریم ﷺ کی سنت کو اساس قرار دیا، جو عرف وعادت اور رسم ورواج انسانی فطرت سے ہم آہنگ، مقاصد شرع کے موافق اور روح شریعت کے مطابق تھے ان کو باقی رکھا، اور مقاصد شریعت سے متعارض کو باطل قرار دیا۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت ۱۸ھ میں درہم سازی کا حکم دیا اور خراج وجزیہ کا نظام قائم فرمایا، حالانکہ ان سے پہلے عرب میں ان چیزوں کا رواج نہیں تھا۔

عرف تابعین کی نگاہ میں:

عرف کے بارے میں حضرات تابعین کا بھی یہی طریقہ تھا کہ انہوں نے صالح عرف اور اچھی عادتوں کو قبول فرمایا اور فاسد عرف وعادت کو رد فرمایا، امام بخاریؒ نے اپنی ''صحیح بخاری'' میں ایک باب ''عرف'' سے متعلق قائم فرمایا ہے اور اس کے تحت عرف وعادت سے متعلق تابعین کے آثار اور اقوال نقل کئے ہیں''۔

''قاضی شریح کی عدالت میں چند بنکر اپنا ایک قضیہ لے کر آئے، قاضی شریح نے اس قضیہ کے بارے میں ان کے عرف ورواج کی بابت دریافت فرمایا، ان لوگوں نے اپنے عرف کی صراحت کی تو قاضی شریح نے فرمایا کہ تمہارا عرف معتبر ہوگا اور اسی بنیاد پر فیصلہ ہوگا'' (عمدۃ القاری ۱۲/ ۱۶)۔

اسی طرح حسن بصری کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایک بار ایک گدھا کرایہ پر لینا چاہا تو گدھا کے مالک سے پوچھا کہ کتنا کرایہ ہوگا تو اس نے ''دودانق'' بتائے، آپ گدھے پر سوار ہو گئے پھر دوبارہ تشریف لائے اور پہلی اجرت کو بنیاد بنا کر کرایہ کا معاملہ طے کئے بغیر گدھے پر سوار ہو گئے، یعنی آپ نے اس سلسلہ میں گدھے کے مالکان کے عرف وتعامل کو بنیاد بنایا۔

عرف فقہاء کی نگاہ میں:

عرف کے مصدر تشریع اور ماخذ ہونے کے بارے میں ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، امام قرافی کا قول ہے:

''اتباع العرف أمر مجمع علیه'' (البهجة ۲/ ۸۹)۔

(عرف کی اتباع متفق علیہ مسئلہ ہے)۔

''احیاء موات'' (المغنی ۲/ ۴۳۵)۔

(بنجر زمین کو قابل کاشت بنانا)، وہ ہے جسے لوگوں کے عرف میں احیاء سمجھا جاتا ہے۔

قاضی حسین شافعی کا عرف کے بارے میں خیال ہے:

''عرف ان پانچ قواعد میں سے ایک ہے جس پر احکام کا مدار ہوتا ہے'' (فتح الباری ۴/ ۴۰۶)۔

محمد بن سحنون مالکی کہتے ہیں:

''اگر کسی قوم میں کوئی عرف وعادت رائج ہو تو ان کے معاملات ان کے عرف وعادت پر محمول ہوں گے'' (ملتقی ابن عرفہ/ ۳۷۰)۔

ابن العربی مالکی کا بیان ہے:

''العرف والعادة أصل من أصول الشريعة'' (العرف حكاية اقوال الفقهاء فى حجية العرف ۲۵۸،۲۴۷)۔

علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری فرماتے ہیں:

''لوگوں کوان کے مقاصدواعراف پر محمول کرناواجب ہے'' (عمدۃ القاری ۱۲/۱۶)۔

امام ابوبکر جصاص رازی سے منقول ہے:

''وسعت کا اعتبار عرف وعادت پر مبنی ہے'' (احکام القرآن ۴۷۹)

علامہ ابن الہمام حنفی کا بیان ہے:

''کسی مسئلہ میں نص نہ ہونے کی صورت میں عرف اجماع کے درجہ میں ہے'' (فتح القدیر ۷/۱۵)

فقہاء کے مذکورہ بالا اقوال وارشادات سے عرف کا درجہ، اور فقہ اسلامی میں عرف کے مقام کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے''

محوراول:

عرف وعادت کی حقیقت اوراس کی قسمیں:

عرف کالغوی مفہوم:

عرف کا مادہ (ع۔ر۔ف) ہے عرفان اور معرفت اس کا مصدر ہے، عرف لغت میں کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے۔عرف، عین کے کسرہ اور راء کے سکون کے ساتھ معرفت اور صبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔عرف، عین کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ خوشبو کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چاہے اچھی خوشبو ہو یا خراب۔مگر اچھی خوشبو کے مفہوم میں اس کا استعمال غالب ہے، اللہ تعالیٰ کا قول: "ويدخلهم الجنة عرفها لهم" میں عرف اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے، اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم: ''لم يجد عرف الجنة'' میں عرف اسی مفہوم میں آیا ہے۔

عرف: عین کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ صبر اور اقرار کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جانور کی گردن میں بال اگنے کی جگہ کو بھی ''عرف'' کہا جاتا ہے، عرف کا اطلاق ہر بلند اور اونچی جگہ پر بھی ہوتا ہے، ''لسان العرب'' میں ہے ''عرف عارفۃ اور معروف نکر (منکر) کی ضد ہے، اور اس سے مراد ہر وہ خیر اور بھلائی ہے جس سے نفس واقف، مانوس، اور مطمئن ہو'' (لسان العرب)۔

''مقاییس اللغۃ'' میں ہے:

عرف ومعروف کو عرف ومعروف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ نفس کو اس سے سکون وطمانینت حاصل ہوتی ہے (مقاییس اللغہ ۴/ ۲۸۲-۲۸۱)۔

امام لغت راغب اصفہانی نے ''مفردات فی غریب القرآن'' میں لکھا ہے کہ:

''(عرف) المعرفة والعرفان ادراك الشئ بتفكر وتدبر لأثره وهو أخص من العلم ويضاده الإنكار''

(المفردات فى غريب القرآن ۳۳۱)۔

معرفت وعرفان کسی چیز کے آثار میں غور وفکر کر کے اس کی حقیقت جاننے کا نام ہے، معرفت علم سے خاص ہے۔معرفت کی ضد انکار ہے۔

تفسیر قرطبی میں ہے:

''عرف، عارفہ اور معروف ہر اس اچھی عادت اور خصلت کا نام ہے جسے انسانی عقلیں پسند کریں اور جس سے نفوس انسانی مانوس اور مطمئن ہوں۔
(تفسیر قرطبی ۲/۳۴۶)

''معجم لغۃ الفقہاء'' میں ہے:

عرف (Custom) عین کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ منکر کی ضد ہے، قول یا عمل کے سلسلہ میں کسی قوم کی عادت ورواج کو عرف کہا جاتا ہے۔ (معجم لغۃ الفقہاء ۳۰۹)

فیروزی آبادی سے منقول ہے کہ:

عرف ہر اس فعل کا نام ہے جس کا اچھا ہونا شریعت اور عقل سے ثابت ہو (بصائر ذوی التمیز ۴/ ۵۷)۔

عرف کی اصطلاحی تعریف:

علامہ جرجانی نے "التعریفات" میں عرف کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"العرف مااستقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول" (التعريفات ۱۴۹)۔

"عرف وہ چیز ہے جو عقلی اعتبار سے نفوس انسانی میں راسخ ہو اور طبائع اسے قبول کرلیں"۔

زیادہ تر فقہاء نے اسی تعریف کو اصل اور بنیاد بنا کر عرف کی تعریف کی ہے، چنانچہ امام عبداللہ بن احمد نسفی حنفی نے اپنی کتاب "المستصفی" میں عرف کی تعریف اس طرح کی ہے:

"العرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة"

(المستصفي قلمي / ذكره احمد فهمي ابوسنه في كتابه: العرف والعاده في الراى الفقهاء/ ۸)۔

عرف وہ چیز ہے جو عقلوں کی راہ سے نفوس انسانی میں مستقر ہو جائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں"۔

علی حیدر نے "درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام" میں عرف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے"

"عرف وہ چیز ہے جو نفوس میں مستقر ہو جائے اور اس پر بار بار عمل کرنے کی وجہ سے طبائع سلیمہ کے نزدیک مقبول ہو"

(درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/ ۴۰)۔

ڈاکٹر مصطفی احمد زرقاء نے بھی "شرح قواعد فقہیہ" میں اسی سے ملتی جلتی تعریف کی ہے" (شرح القواعد الفقہیہ ۱۶۵)۔

علامہ عبدالوہاب خلاف نے مذکورہ بالا تعریفات سے ہٹ کر کے عرف کی یہ تعریف کی ہے۔

"ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك" (علم اصول الفقه/ ۸۹)۔

عرف وہ چیز ہے جو لوگوں کے مابین متعارف ہو اور اس پر لوگوں کا عمل ہو، چاہے وہ قول کے قبیل سے ہو یا فعل یا ترک کے قبیل سے"

شیخ محمود فہمی ابوسنہ صاحب "العرف والعادہ فی آ راء الفقہاء" سے عرف کی یہ تعریف منقول ہے"

"عرف ہر وہ امر ہے جس سے نفوس انسانی مطمئن، اور باخبر ہوں اور وہ امر نفوس میں راسخ ہو چکا ہو عقل انسانی کے نزدیک پسندیدہ ہونے کی وجہ سے نفوس اس سے مانوس ہوں اور جماعت مسلمین کے ذوق سلیم رکھنے والے افراد نے اس پر ناگواری کا اظہار نہ کیا ہو (العرف والعادہ فی رای الفقہاء، ص ۷)۔

عرف کی یہ تمام تعریفات ایک ہی حقیقت اور محور کے اردگرد گھومتی ہیں، ان میں صرف الفاظ یا تعبیر کا اختلاف ہے کوئی بنیادی اور جوہری اختلاف نہیں ہے۔ ان تعریفات کا گہرائی سے جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز پر عرف کا اطلاق کئے جانے کے لیے بنیادی طور پر اس میں دو باتوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) معاشرہ اور سوسائٹی میں وہ چیزیں معروف و متعارف ہوں، معاشرہ اس سے مانوس و مطمئن اور باخبر ہو"۔

لہٰذا اگر کوئی چیز معاشرہ میں پوری طرح معروف و متعارف نہ ہو اور معاشرہ اس سے مانوس نہ ہو، بلکہ معاشرہ کے چند افراد کسی کام کے کرنے کے عادی ہو جائیں تو اس پر عرف کا اطلاق نہیں ہوگا"۔

(۲) وہ چیز ازروئے عقل انسانی پسندیدہ ہو، اور طبائع سلیمہ اور جماعت مسلمین کے ذوق سلیم رکھنے والے افراد کے نزدیک وہ قابل قبول ہو اور وہ اس سے مانوس

ومطمئن ہوں۔

لہٰذا جو چیز معاشرہ میں عقل انسانی اور فطرت سلیمہ کے خلاف رائج ہو اور اس کے رواج واشاعت میں خواہشات نفسانی اور اتباع ہوی کا دخل ہو اس پر عرف کا اطلاق نہیں ہوگا"

عادت کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

عادت، عادَ یعود کا مصدر ہے اس کا مادہ (ع۔و۔د) ہے لغت میں عادت کا معنی لوٹنا، کسی کام کا بار بار ہونا ہے، "المصباح المنیر" میں ہے:

"لغت میں عادت کسی کام کو بار بار کرنے کو کہتے ہیں اور اسے عادت اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ آدمی اسے بار بار کرتا ہے" (المصباح المنیر ۲/۸۸)۔

علامہ راغب اصفہانی عادت کا لغوی مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"العادة اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير سهلا تعاطيه كالطبع ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية"

(المفردات فی غریب القرآن ص ۳۵۲)۔

عادت فعل یا انفعال کے بار بار ہونے کا نام ہے، یہاں تک کہ طبعی امور کی طرح اس کا کرنا آسان ہوجائے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ عادت طبیعت ثانیہ ہے۔

عادت کی مختلف اصطلاحی تعریفیں کی گئی ہیں، کچھ علماء عادت وعرف میں فرق نہیں کرتے ہیں دونوں کو ہم معنی قرار دیتے ہیں، کچھ علماء عادت کو عام اور عرف کو خاص اور کچھ نے عادت کو خاص اور عرف کو عام قرار دیا ہے"

محمد امین الشہیر بامیر بادشاہ نے عادت کی یہ تعریف کی ہے۔

"الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية" (تیسیر التحریر ۲/۲۰)۔

(عادت وہ امر ہے جو عقلی رشتہ کے بغیر بار بار ہو)۔

عقلی تعلق اور رشتہ کی وجہ سے کوئی چیز بار بار وجود میں آئے تو اس پر عادت کا اطلاق نہیں ہوگا، جیسے علت کے پائے جانے کی وجہ سے معلول بار بار پایا جاتا ہے، مگر اس پر عادت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

علامہ جرجانی نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"العادة ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى" (التعریفات ص ۱۲۷)۔

عادت وہ معقول امر ہے جو لوگوں کے نزدیک معمول بہ ہو اور اسے بار بار کرتے ہوں۔

بعض علماء اصول نے عادت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس میں راسخ ہوجائیں اور طبائع سلیمہ انہیں پسند کریں" (الاشباہ والنظائر ص ۹۳)۔

عادت کی یہ تعریف عرف کے مترادف ہے، اسی لیے بعض فقہاء نے عرف وعادت کو مترادف قرار دیا ہے"۔

علامہ نسفی لکھتے ہیں:

"عادت اور عرف وہ چیز ہے جو عقول کی راہ سے نفوس میں جاگزیں ہو اور طبائع سلیمہ اسے قبول کریں" (العرف والعادہ فی رای الفقہاء، ص ۸)

علامہ ابن عابدین کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ عرف وعادت میں حقیقت اور مصداق کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی چیز ہے، صرف مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے مستصفی کے حوالہ سے عرف وعادت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"عادت وعرف وہ چیز ہے جو عقول کی جہت سے نفوس انسانی میں راسخ ہو اور طبائع سلیمہ اسے قبول کریں۔

''شرح التحریر'' میں ہے کہ عادت اس امر کو کہتے ہیں جو عقلی رشتہ کے بغیر بار بار کیا جائے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عادت معاودت سے ماخوذ ہے، کسی امر کے بار بار ہونے کی وجہ سے وہ امر نفوس میں جاگزیں ہوجاتا ہے اور بغیر کسی قرینہ اور عقلی رشتہ کے عقل اسے قبول کرتی ہے...... پس عادت اور عرف مصداق کے لحاظ سے ایک ہی معنی میں ہے، اگرچہ مفہوم کے لحاظ سے ان دونوں میں اختلاف ہے'' (نشر العرف (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)۔

علامہ شاطبی کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت عام ہے اور عرف خاص ہے، ان کے نزدیک عادت ہمیشہ کلیہ کے حکم میں ہوگی اور عرف عادت جزئیہ کے تحت داخل ہوگا'' (الموافقات ۲/ ۲۹۸)۔

بعض علماء نے عادت وعرف میں اس اعتبار سے فرق کیا ہے کہ عادت کا تعلق انفرادی معاملات سے ہے اور عرف کا تعلق اجتماعی معاملات سے۔

(اصول الاسلامی ۱/ ۳۱۳)۔

صاحب ''کشف الاسرار'' علامہ عبدالعزیز بخاری کی بحث سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک عرف قول کے ساتھ مخصوص ہے اور عادت فعل کے ساتھ۔

(کشف الاسرار ۲/ ۴۱۵)۔

کیا عرف وعادت کے درمیان فرق ہے؟

عرف وعادت کے سلسلہ میں علماء اصول کے حسب ذیل اقوال ہیں:

۱- عرف وعادت میں مصداق اور حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ دونوں مترادف ہیں، متقدمین علماء میں امام نسفی، امام جرجانی، متاخرین میں علامہ ابن عابدین شامی اور معاصر علماء میں عبدالوہاب خلاف، محمد المختار القاضی، علی حیدر اور شیخ محمد خضر حسین کی یہی رائے ہے''۔

۲- دوسری رائے یہ ہے کہ عرف قول کے ساتھ خاص ہے اور عادت فعل کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسی قول کی نسبت شیخ عبدالعزیز بخاری کی طرف کی گئی ہے۔

(اصول مذہب للامام احمد ص ۵۲۲، نقلاً عن کشف الاسرار)۔

۳- بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عرف وعادت میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی عادت مطلقاً عرف سے عام ہے ہر عرف کا عادت ہونا ضروری ہے، مگر ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں ہے۔ (العرف والعادۃ فی رای الفقہاء ص ۱۳)۔

علامہ شاطبی کا رجحان اسی طرف ہے (الموافقات ۲/ ۲۲۰)۔

عرف اور اجماع کے درمیان فرق:

عرف کی تعریف ماقبل میں گزرچکی ہے، اصطلاح شریعت میں کسی حکم شرعی پر ایک زمانہ میں عام فقہاء مجتہدین کے اتفاق رائے کرلینے کو اجماع کہتے ہیں'' عرف اور اجماع میں یہ مناسبت اور مشابہت پائی جاتی ہے کہ دونوں میں عموم اور اتفاق پایا جاتا ہے، بالخصوص عرف عام اور اجماع میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے، مگر دونوں میں حسب ذیل وجوہ سے فرق ہے۔

۱- اجماع کے لیے ایک زمانہ کے ائمہ مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق کرلینا ضروری ہے، مگر عرف کے اثبات کے لیے ائمہ مجتہدین کے اتفاق کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے بارے میں اگر اکثر لوگوں کا تعامل جاری ہوجائے چاہے وہ عوام ہی کیوں نہ ہوں اسے عرف کہا جائے گا۔

۲- اجماع کے لیے ایک زمانہ کے تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے، جبکہ عرف میں غالب اکثریت کا اتفاق کرلینا کافی ہوتا ہے بعض کی مخالفت سے عرف پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔

۳- اجماع کے ذریعہ ثابت شدہ حکم نص سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی قوی ہوتا ہے اور اجماع سے ثابت شدہ حکم نہیں بدلتا ہے، جبکہ عرف پر مبنی حکم عرف کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ عرف کسی شرعی نص کے مخالف ہو۔ اس کے برخلاف اجماع کسی بھی حال میں فاسد اور غیر معتبر نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ امت محمدیہ کا کبھی بھی ضلالت وگمراہی پر اجماع نہیں ہوسکتا ہے'' (مصادر التشریع فیما لانص فیہ ۱۴۶)۔

موضوع کے اعتبار سے عرف کی تقسیم:

علماء اصول نے مختلف جہتوں سے عرف کی تقسیم کی ہے۔ایک تقسیم اس کے موضوع کے لحاظ سے کی گئی ہے، دوسری تقسیم اس کے دائرہ اور وسعت کے اعتبار سے کی گئی ہے، اور تیسری تقسیم عرف کے شرعاً معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے کی گئی ہے۔

۱۔ موضوع کے لحاظ سے عرف کی دو قسمیں ہیں:

(الف) عرف لفظی: اسے عرف قولی بھی کہا جاتا ہے۔

(ب) عرف عملی: اسے عرف فعلی بھی کہا جاتا ہے۔

الف-عرف لفظی:

عرف لفظی یہ ہے کہ کسی لفظ کو اس کے حقیقی لغوی معنی کے بجائے کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنے کا عرف قائم ہو جائے، بایں طور کہ جب وہ لفظ استعمال کیا جائے تو اس سے لوگوں کا ذہن اسی عرفی معنی کی طرف منتقل ہو جائے۔ مثلاً کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا عرف عام میں قدم رکھنے سے گھر میں داخل ہونا مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا قسم میں بھی اسی عرفی معنی کا اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ ابن امیر حاج نے عرف لفظی کی یہ تعریف کی ہے:

"کسی قوم میں کوئی لفظ کسی خاص معنی میں استعمال ہونے لگے کہ اس کے استعمال کے وقت انسان کا ذہن اسی عرفی کی طرف منتقل ہو تو اسے عرف لفظی کہا جائے گا" (التقریر والتحبیر ۱/ ۲۸۲)۔

محمد امین الشہیر بامیر بادشاہ نے عرف لفظی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"اگر کسی قوم میں کوئی لفظ مطلق بولا جائے تو ان کے عرف میں اس لفظ سے صرف بعض افراد مراد ہوں، بایں طور کہ ذہن صرف عرفی معنی ہی کی طرف منتقل ہو" (تیسیر التحریر ۲/ ۴۰)۔

امام قرافی کے الفاظ میں عرف قولی یہ ہے کہ:

"اہل عرف کی عادت یہ ہو کہ لفظ کو کسی مخصوص مفہوم میں استعمال کرتے ہوں، مگر وہ مفہوم اس کا لغوی نہ ہو" (الفروق ۱/ ۱۷۱)۔

استاذ احمد فہمی ابوسنہ نے عرف لفظی کی یہ تعریف کی ہے: "عرف قولی یہ ہے کہ کسی لفظ کو عام لوگ ایک معین معنی میں استعمال کرتے ہوں اور لغت میں وہ لفظ اس معنی میں استعمال نہ ہو" (العادۃ والعرف فی رای الفقہاء ص ۱۹)۔

عرف لفظی کی ان تعریفات کا حاصل یہ ہے:

لغت میں کسی لفظ کا جو معنی اور مفہوم ہے جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے لوگوں کے عرف عام میں اس لفظ کو معنی موضوع کے علاوہ کسی دوسرے معنی و مفہوم میں استعمال کیا جانے لگے اور یہ مفہوم عرف عام میں اتنا عام ہو جائے کہ جب بھی وہ لفظ یا اس ترکیب کا استعمال کیا جائے تو ذہن اسی معروف مفہوم کی طرف منتقل ہو جائے تو اسے عرف لفظی کہا جائے گا۔ مثلاً شربت کا لغوی معنی مطلق پینے کے ہیں، چاہے کوئی بھی چیز پی جائے، اسے لغۃً شربت کہا جائے گا، مگر عرف عام میں یہ لفظ ایک خاص طرح کی سیال اور شیرینی چیز کے لیے استعمال ہونے لگا ہے۔ اور جب بھی شربت کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہی عرفی مفہوم مراد ہوتا ہے۔

ب-عرف عملی:

اگر عرف کا تعلق الفاظ کے استعمال سے نہ ہو، بلکہ انسانی زندگی کے شب و روز کے افعال و اعمال یا باہمی معاملات و معاہدات سے متعلق ہو تو اسے اصطلاح شریعت میں "عرف عملی" سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً ہفتہ میں لوگوں کا کسی مخصوص دن چھٹی کی عادت بنالینا۔ کسی خاص قسم کے کھانے یا پہننے کی عادت بنالینا۔ استاذ احمد زرقاء نے عرف عملی کی تعریف یہ کی ہے: "عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے طبعی افعال یا تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا کسی خاص طریقے کے عادی

ہوجائیں (المدخل الفقهي العام مادہ: عرف)۔

''عرف عملی وہ امر ہے جس پر تمام شہروں یا بعض شہروں میں اکثر لوگوں کا عمل ہو'' (العرف ص ۷۶)۔

عرف کی دائرہ اور وسعت کے لحاظ سے تقسیم:

عرف کی دوسری تقسیم اس کے دائرہ اور وسعت و پھیلاؤ کے اعتبار سے کی گئی ہے اس اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں:

۱- عرف عام

۲- عرف خاص

عرف عام:

اگر کوئی عرف تمام ملکوں، خطوں، قوموں، اور طبقوں میں پایا جائے، اور ہر جگہ لوگوں کا اس عرف کے مطابق عمل جاری ہو تو ایسے عرف کو اصطلاح شریعت میں ''عرف عام'' کہا جاتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے عرف عام کی یہ تعریف کی ہے۔

''عرف عام وہ ہے جس پر مسلمانوں کا عہد صحابہ سے لے کر ہمارے دور تک عمل اور تعامل جاری ہو، مجتہدین نے اس عرف کو برقرار رکھا ہو اور تعارف و تعامل کی بنیاد پر اس پر عمل کیا ہو، اس عرف کے خلاف کوئی نص وارد نہ ہو اور نہ اس کی مخالفت میں کوئی دلیل ہو، اسی طرح کے عرف عام کو فقہاء نے ماخذ تسلیم کیا ہے اور اس کے ذریعہ احکام شرعیہ مستنبط کیے ہیں'' (رسائل ابن عابدین)۔

علامہ ابن عابدین کی اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرف عام قدیم ہی معتبر ہے۔

عرف حادث کا اعتبار نہیں ہے، حالانکہ امر واقعی اس کے خلاف ہے، خود علامہ نے دوسری جگہ عرف کی یہ تعریف کی ہے:

''ما تعامله عامة أهل البلاد سواء كان قديما أو حديثًا'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۵)۔

وہ عرف جس پر ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں کا تعامل ہو، خواہ وہ تعامل قدیم ہو یا جدید۔

عرف عام کی راجح تعریف یہ ہے:

''ما تعارفه أكثر الناس في جميع البلدان'' (العرف ص ۸۱)۔

عرف عام وہ ہے جس پر ممالک اسلامیہ کے اکثر لوگوں کا تعامل ہو۔

عرف عام کی مثال بیع استصناع ہے، تمام ممالک اسلامیہ اور غیر اسلامیہ میں مسلمانوں کا یہ تعامل ہے کہ جوتا، لباس، آلات مشنری، اور دیگر اشیاء آرڈر دے کر تیار کراتے ہیں۔ اصولی طور پر بیع استصناع جائز نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ جس وقت معاملہ کیا جاتا ہے بائع کے پاس سامان تیار نہیں ہوتا ہے۔ مگر خلاف قیاس لوگوں کے عرف اور حاجت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔

عرف خاص:

عرف خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ عرف کسی خاص قوم، خطہ، طبقہ، یا اہل پیشہ میں رائج ہو، مثلاً عراق میں دابہ کا لفظ صرف گھوڑے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حالانکہ لغت میں یہ لفظ پیر سے چلنے والے جانور کے معنی میں آیا ہے۔ اسی طرح ہر علم وفن اور ہنر کی مخصوص اصطلاحیں ''عرف خاص'' شمار ہوں گی''۔

عرف خاص کی مثالوں کا احاطہ اور استقصاء مشکل کام ہے۔ ڈاکٹر مصطفی احمد زرقاء نے لکھا ہے کہ ''عرف خاص میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔ اس کی اتنی نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کہ ان کا حصر اور تحدید ناممکن ہے، اس لئے کہ انسان کے مصالح اور ان کے راستے ضرورتوں اور ان کے علائق کو آسان تر بنانے کے طریقے ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں'' (المدخل الفقهي العام ۲/ ۸۳۹)۔

۳-عرف کے شرعاً معتبر اور غیر معتبر ہونے کے لحاظ سے تقسیم:

عرف کے شرعاً معتبر اور غیر معتبر ہونے کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں:

۱- عرف صحیح

۲- عرف فاسد

۱-عرف صحیح:

عرف صحیح ہر وہ عرف ہے جس پر لوگوں کا عمل جاری ہو اس کے خلاف شریعت کی کوئی نص وارد نہ ہو اور اس کے فاسد اور باطل ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہو، جیسے لوگوں میں، سود، جوا، اور دیگر غیر شرعی امور و معاملات کا رائج ہونا۔

عرف لفظی کی احکام شریعت میں تاثیر:

عرف لفظی احکام شریعت میں معتبر اور موثر ہے اور اس پر امت کے تقریباً تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے کہ لفظ کے عرفی معنی کی وجہ سے اس کا حقیقی اور لغوی معنی چھوڑ دیا جائے گا۔ اور ہر متکلم کے کلام کا وہی معنی و مفہوم مراد ہوگا جو اس کے سماج اور عرف میں مراد ہوتا ہے۔

شیخ ابوزہرہ نے اپنی کتاب "ابوحنیفہ" میں اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا۔ بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کے حدود سے باہر ہو جانے کا نہ ہو، اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو، مگر منصوص حکم کے عرف کی تعیین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی۔ لغوی معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا (ابوحنیفہ ۴۸۰)۔

علامہ ابن عابدین شامی نے علامہ قاسم بن قطلوبغا کے حوالہ سے لکھا ہے:

"التحقيق أن لفظ الواقف والموصى والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته فى خطابه ولغته التى يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع أولا" (رسائل بن عابدین ۲/ ۱۳۲)۔

یعنی وقف کرنے والے، وصیت کرنے والے، قسم کھانے والے، نذر ماننے والے، اور ہر عقد کرنے والے کے کلام کو اس کی لغت اور عرف پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ اس کی لغت اور عرف، عرب اور شارع کی لغت کے خلاف ہو، البتہ احکام شریعت یا کلام ناس میں صرف اس عرف لفظی کا اعتبار ہوگا جو "عرف مقارن" ہو، یعنی شریعت کے عام حکم کے نزول یا کلام کرتے وقت جو عرف موجود ہوگا اسی عرف کا اعتبار ہوگا عرف حادث کا لحاظ نہیں ہوگا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں اس سے مراد وہ عرف ہے جو "عرف مقارن" ہو۔ عرف متاخر (جدید عرف) کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ:

"لا عبرة بالعرف الطارى" (الاشباه والنظائر ص ۱۰۱ طبع قاہرہ)۔

عرف لفظی اور عرف قولی کے ذریعہ شریعت اسلامی کے مطلق احکام میں تخصیص جائز ہے، امام محمد امین الشہیر بامیر بادشاہ نے اپنی کتاب "تیسیر التحریر شرح التحریر" میں اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے (تیسیر التحریر شرح التحریر ۲/ ۲۰)۔

علامہ جمال الدین اسنوی نے بھی عرف لفظی کے ذریعہ عام کے تخصیص کی صراحت کی ہے، امام غزالی صاحب "المعتمد" اور آمدی سے بھی اس کا جواز نقل کیا ہے (شرح المنهاج ۲/ ۱۱۵)۔

اگر کسی لفظ کا عرفی استعمال، اس کے شرعی استعمال سے متصادم ہو تو بھی عرف لفظی کا اعتبار کیا جائے گا اور شرعی استعمال متروک ہوگا، مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو مچھلی کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، کیونکہ عرف عام میں لحم (گوشت) کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا۔ حالانکہ قرآن کریم میں مچھلی کو لحم کہا گیا ہے۔ اگر کسی لفظ کا لغوی مفہوم اس کے عرفی مفہوم سے متصادم ہو تو اس صورت میں بھی عام طور پر فقہاء عرفی مفہوم ہی کو ترجیح دینے کے قائل ہیں۔

البتہ فقہاء شافعیہ کے اس سلسلہ میں دو اقوال ملتے ہیں علامہ جلال الدین سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں عرف کے لغت کے ساتھ تعارض کی بحث میں لکھتے ہیں:

''اگر کسی لفظ کے عرفی اور لغوی مفہوم میں تعارض ہو جائے تو ان دونوں میں سے کس کو ترجیح ہوگی؟

اس بارے میں صاحب اسکافی نے دو قول نقل کیے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ وضع لغوی پر عمل کرتے ہوئے حقیقت لفظیہ کو ترجیح ہوگی، اس لیے کہ عرف تمام تصرفات میں بالخصوص ایمان میں فیصلہ کن ہوتا ہے۔ امام بغوی کی یہی رائے ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۸۸-۱۸۹)۔

قاعدہ فقہیہ: ''الحقیقة تترک بدلالة العادة'' سے فقہاء نے عرف لفظی کی تاثیر اور احکام شریعت اور کلام ناس میں اس کے معتبر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اسی طرح قاعدہ فقہیہ: ''استعمال الناس حجة یجب العمل بها'' کا بھی منشا یہی ہے۔

۳-عرف عملی کی شرعی حیثیت:

وہ مسائل وحوادث جن کے بارے میں کتاب وسنت میں نصوص وارد نہ ہوں ان کے سلسلہ میں عرف عملی ہی احکام شرعیہ کا اہم ترین ماخذ اور دلیل ہے۔ وہ عرف عملی جو شریعت اسلامی کی کسی نص سے متصادم نہ ہو اس کے ماخذ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔ ایسے ہی عرف عملی کے بارے میں علامہ سرخسی نے لکھا ہے کہ

''الثابت بالعرف کالثابت بالنص'' (المبسوط للسرخسی ۱۴/۳۶)۔

عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ چیز کے درجہ میں ہے۔

اور ''مجلة الاحکام العدلیہ'' میں ہے:

''التعیین بالعرف کالتعیین بالنص'' (مجلة الاحکام العدلیہ دفعہ ۴۵)۔

عرف عملی کے ذریعہ شریعت کے کسی عام حکم کی تخصیص ہوسکتی ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ عرف عملی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ عرف عملی جو عہد رسالت میں موجود تھا۔

(۲) وہ عرف عملی جو عہد رسالت کے بعد وجود میں آیا۔

پہلے عرف عملی کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) عرف عملی نص کے ساتھ لاحق ہو۔ بایں طور کہ شریعت کا کوئی حکم عام وارد ہوا ہو پھر عرف وعادت میں اس عام حکم کے صرف بعض افراد مراد ہوتے ہوں، نبی کریم ﷺ کو اس کی خبر ہوگئی ہو اور آپ نے لوگوں کو اس عرف پر باقی رکھا تو ایسا عرف شریعت کے حکم عام کے لیے مخصص ہوگا۔

(۲) عرف عملی نص عام سے پہلے موجود ہو۔ یعنی شریعت کا کوئی حکم عام وارد ہوا اور وہ حکم عام کسی عرف عملی سے متعلق ہو، مثلاً مخاطبین کی عادت گندم کھانے کی تھی، مگر کسی نص عام نے اسے حرام قرار دے دیا یا اس سے متعلق کوئی حکم صادر کیا۔ تو ایسا عرف عملی، یعنی عام کے لیے تخصیص کا ذریعہ قرار پائے گا یا نہیں اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء عدم تخصیص کے قائل ہیں جب کہ احناف کے نزدیک ایسا عرف عملی نص عام کے لیے مخصص قرار پائے گا۔

۲- وہ عرف عملی جو عہد نبوی کے بعد وجود میں آیا ہو اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

(۱) اس عرف عملی پر لوگوں کا عمل جاری ہو اور اس پر لوگوں کا اجماع عملی ہو گیا ہو، ایسا عرف عملی بھی نص کی عمومیت کے لیے مخصص قرار پائے گا۔

(۲) اگر ایسا عرف عملی پر لوگوں کا اجماع عملی نہیں ہوا ہو تو ایسا عرف عملی مخصص ہوگا یا نہیں اس سلسلہ میں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ایسا عرف مخصص نہیں قرار پائے گا''۔

علامہ جمال الدین اسنوی نے ''منہاج الاصول شرح نہایۃ السول'' میں (منہاج الاصول شرح منھایۃ السول ۲/ ۱۱۵) اور علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول میں (ارشاد الفحول ۱۶۱) اس کی صراحت کی ہے۔

بعض حنفیہ اس کے ذریعہ بھی تخصیص کے قائل ہیں (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۵-۱۲۴)۔

۴- عرف عام شریعت کی نگاہ میں:

اگر کوئی عرف تمام قوموں، ملکوں، خطوں اور طبقوں میں پایا جائے تو اسے عرف عام کہتے ہیں۔ ایسا عرف شریعت کی نگاہ میں بلاشبہ اپنی شرائط کے ساتھ معتبر ہے، عرف عام کے ذریعہ نص عام کی تخصیص جائز ہے۔ اور اس کے ذریعہ قیاس ترک کر دیا جائے گا، البتہ اگر عرف عام ہر لحاظ سے مخالف نص ہو کہ اس پر عمل کرنے سے نص کا حکم چھوٹتا ہو تو ایسی صورت میں اسے ناقابل التفات سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے گا۔

امام ابوزہرہ نے عرف عام کی شرعی حیثیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"عرف عام نص کی عدم موجودگی میں دلیل و ماخذ کا کام دیتا ہے، بلکہ ان بعض ظنی آثار کے عموم کا مخصص بھی ہوتا ہے جن کی بعض صورتیں اس عرف عام کے منافی ہوتی ہیں جن پر تمام بلاد اسلامیہ کے مسلمان شامل ہیں (ابوحنیفہ ۲۷۴)۔

عرف عام کے معتبر ہونے پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری نے "الاشباہ والنظائر" میں عرف عام اور عرف خاص کی شرعی حیثیت کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"هل يعتبر في بناء الأحكام العرف العام أو مطلق عرف ولو كان خاصًا، المذهب الأول" (الاشباہ والنظائر ۲)۔

(یعنی احکام شریعت کے لیے عرف عام کو ماخذ قرار دیا جائے گا یا عرف مطلق کو چاہے عرف خاص ہی کیوں نہ ہو، تو اس سلسلہ میں راجح یہ ہے کہ عرف عام ہی کو دلیل قرار دیا جائے گا)۔

علامہ شامی نے بھی اس کو مذہب مختار قرار دیا ہے (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۰)۔

علامہ ابن حجر ہیثمی شافعی کا بھی اسی طرف رجحان ہے (الفتاوی الکبری ۴/ ۵۷)۔

بعض فقہاء شافعیہ، بعض فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عرف عام ہی کی طرح عرف خاص بھی معتبر ہے (العرف ۹۴)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف عام کے معتبر ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے اس کے ذریعہ عام حکم کی تخصیص اور مطلق کی تقیید درست ہوگی۔

۵- عرف خاص شریعت کی نگاہ میں:

عرف خاص کے سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی نے لکھا ہے کہ:

"وإن كان العرف خاصا، فإنه لا يعتبر وهو المذهب كما ذكره في الأشباه حيث قال: فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص. ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره" (نشر العرف رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۶)۔

(یعنی عرف خاص معتبر نہیں ہے اور یہی مذہب مختار ہے، جیسا کہ اشباہ میں ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ عرف خاص کا معتبر نہ ہونا ہی مذہب مختار ہے، لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے، مشائخ بلخ کے نزدیک عرف خاص معتبر ہے، اسی طرح مشائخ بلخ نے اپنے یہاں کے عرف و تعامل اور لوگوں کی حاجت کے پیش نظر بیع الوفاء کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح اجارہ کے باب میں مشائخ بلخ نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلم وغیرہما کا فتویٰ یہ ہے:

"اگر کسی شخص نے بنکر کو دھاگہ دیا کہ وہ تہائی پر کپڑا تیار کر دے تو یہ اجارہ اہل بخاری کے تعامل اور عرف کی وجہ سے درست ہوگا، حالانکہ یہ صورت قفیز طحان کی ہے جس سے حدیث میں نہی وارد ہوئی ہے، مگر تعامل و عرف کی وجہ سے نص میں تخصیص کی گئی (حوالہ بالا)۔

محور سوم:

عرف وعادت اور ادلۂ شرعیہ میں تعارض کی صورت میں طریق کار:

۱-عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

عرف کے شرعاً معتبر ہونے اور احکام شریعت کے مآخذ ہونے کے لیے حسب ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔اگر یہ شرطیں کسی عرف میں نہیں پائی جائیں تو شرعاً اس عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔اور نہ اس عرف کی بنیاد پر کوئی حکم شرعی ثابت ہو سکتا ہے۔

۱- عرف کے معتبر ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں صرف اس عرف و عادت کا اعتبار کیا جائے گا جو متطرد اور غالب ہو۔یعنی وہ عرف کلی یا اکثری ہو۔عرف کے کلی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ معاشرہ اور سماج میں لوگوں کا اس عرف کے مطابق سو فیصد عمل جاری ہو۔اس کے خلاف کرنے کی مثال نہ ملتی ہو۔

علامہ نجیم نے ''الاشباہ والنظائر'' میں اس شرط کی ترجمانی ان الفاظ میں کی ہے:

''إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت'' (الاشباہ والنظائر ۹۴)۔

عرف کا اعتبار اسی وقت کیا جائے گا، جبکہ وہ متطرد اور غالب ہو۔

مثالیں: مثلاً کسی نے دراہم ودنانیر کے ذریعہ کوئی معاملہ کیا اور اس شہر میں مختلف قسم کے دراہم ودنانیر رائج ہیں۔جن کی مالیت اور رواج میں فرق ہے تو اس میں حسب درہم ودینار کا استعمال اور رواج غالب ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور اُسی درہم ودینار کی ادائیگی ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے بازار میں کوئی چیز قیمت کے ذریعہ فروخت کی مگر اس نے نقد یا ادھار کی صراحت نہیں کی۔مگر اس شہر میں تاجروں کا رواج یہ ہو کہ ہر جمعہ قیمت کا ایک حصہ وصول کیا جاتا ہو۔تو یہ معاملہ بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، ''لأن المعروف كالمشروط'' (حوالہ بالا)۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اس شرط کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''واعلم أن كلامن العرف العام والخاص، إنما يعتبر إذا كان شائعًا بين أهله يعرفه جميعهم'' (رسائل ابن عابدین ۱۳۴)

یعنی عرف چاہے عام ہو یا خاص اس کے معتبر ہونے کے لیے اس کا عام ہونا اور لوگوں کے مابین متعارف ہونا ضروری ہے۔

اس شرط کے لگانے کا مقصد یہ ہے کہ ملک، مقام اور حالات وزمانے کے لحاظ سے رسم ورواج عادات واعراف اور لوگوں کے معاملات ومعاہدات کے طریقے بدلتے رہتے ہیں۔اس لیے اشخاص یا اسلامی قانون ساز ادارے یا اسلامی عدالتیں کسی عرف وعادت کے ذریعہ حکم شرعی کی تطبیق اور فیصلہ کرنے میں غلطی نہ کریں۔ملک وحالات کے لحاظ سے لوگوں کا عرف بدلتا رہتا ہے۔مثلاً مختلف ممالک میں عورتوں کے نان ونفقہ کا معیار مختلف ہے۔اسی طرح دیگر معاملات میں بھی عرف بدلتا رہتا ہے۔لہٰذا جس ملک میں یا جس طبقہ اور گروہ میں جو معیار زندگی غالب ہوگا اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

۲- دوسری شرط: عرف کے شرعاً معتبر ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ نزول نص، یا تصرف ومعاملہ کے وجود میں آنے کے وقت وہ عرف موجود ہو، فقہاء کی اصطلاح میں اُسے ''عرف مقارن'' کہا جاتا ہے۔اگر تصرف اور معاملہ سے پہلے کوئی عرف متروک ہو چکا ہو، یا بعد میں وجود میں آیا ہو تو ایسا لاحق یا سابق عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔عرف مقارن ہی لوگوں کے باہمی معاملات ومعاہدات، تصرفات اور نصوص شرعیہ مطلقہ کی تعیین وتحدید میں معتبر ہوگا۔تصرف یا معاملہ کے بعد وجود میں آنے والا عرف جسے فقہاء کی اصطلاح میں ''عرف طاری'' یا ''عرف حادث'' کہا جاتا ہے۔معتبر نہیں ہوگا۔مثلاً کسی شخص نے درہم ودینار کے ذریعہ معاملہ کیا اور اس شہر میں مختلف اقسام کے دراہم ودنانیر رائج ہوں، مگر معاملہ میں کسی کی تعیین نہیں کی گئی تو اس وقت شہر میں جس درہم یا دینار کا رواج غالب اور متعارف ہوگا وہی مراد ہوگا۔دراہم ودنانیر کے سلسلہ میں بعد کو وجود میں آنے والا عرف مؤثر نہیں ہوگا۔

اسی طرح نذر، وصیت اقرار وغیرہ میں بھی اُسی عرف کا اعتبار ہوگا جو مقارن ہو، عرف لاحق یا سابق کا اعتبار نہیں ہوگا۔علامہ قرافی نے لکھا ہے کہ:

''إنما يعتبر من العادات ما كان مقارنًا لها، فكذلك النصوص الشرعية لا يؤثر فيها إلا ما قارنها من العادات۔

وأما العادات الطائرة بعد النطق فلا يقف بها على النطق'' (تنقيح الفصول للقرافي بها مش الترشيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح ۲۴۸)۔

یعنی باہمی معاملات وتصرفات میں انہیں اعراف وعادات کا اعتبار ہوگا جو مقارن ہوں، اسی طرح نصوص شرعیہ میں بھی عادات مقارنہ ہی مؤثر ہوں گی۔ تصرف کے بعد وجود میں آنے والی عادتیں معتبر نہیں ہوں گی۔ اسی طرح نصوص شرعیہ کو بھی انہیں اعراف وعادات کی روشنی میں سمجھنا ہوگا۔ جو نزول احکام اور زمانہ نفاذ احکام میں موجود تھیں۔ ڈاکٹر مصطفی احمد زرقاء نے لکھا ہے:

''ضروری ہے کہ نصوص شرعیہ کو ان کے مدلولات اور مفہومات کے مطابق سمجھا جائے جو نزول نص کے وقت موجود تھے، اس لیے کہ شارع کی مرادان کے عین مطابق تھی۔ اگر بعد کے زمانہ میں ان الفاظ کے معنی میں کوئی تبدیلی ہوگئی تو اس کا لحاظ نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر اس کا اعتبار کرلیا جائے تو پھر نصوص شریعت کا کوئی مستقل مفہوم باقی نہیں رہ سکتا'' (المدخل الفقہی العام ۲/ ۸۶۷)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے اس شرط کی ترجمانی ان الفاظ میں کی ہے:

''العرف الذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن دون المتأخر، ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارى''

(الاشباه والنظائر/ ۱۰۱)۔

(وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں وہ عرف مقارن ہے، نہ کہ عرف متاخر، اور اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں ہے)۔

۳- تیسری شرط: عرف کے شرعاً معتبر ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں کی طرف سے عرف کے خلاف کوئی صراحت موجود نہ ہو۔ معاملہ یا معاہدہ کرتے وقت اگر فریقین نے عرف کے خلاف کوئی صراحت کردی اور جس چیز کی صراحت کی گئی وہ مقتضاء عقد کے خلاف نہ ہو تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار نہیں ہوگا اور شرط کے مطابق عمل ہوگا۔

مثلاً کسی جگہ یہ عرف رائج ہو کہ معاملہ کو لکھانے اور اس کو تحریری شکل میں کرنے کے اخراجات مشتری پر واجب ہوں گے۔ مگر معاملہ کرتے وقت مشتری نے بائع پر یہ شرط لگائی کہ یہ اخراجات اُسے ادا کرنے پڑیں گے۔ اگر بائع اس شرط پر رضامند ہو جائے تو اُسی شرط کا اعتبار ہوگا اور اس کے مقابلے میں عرف نظر انداز کردیا جائے گا۔ مگر واضح رہے کہ اسی شرط کا اعتبار ہوگا جس کے نتیجہ میں حرام حلال نہ ہوتا ہو اور حلال حرام نہ ہوتا ہو۔ اسی لیے فقہاء نے یہ اصول بنایا ہے:

لاعبرة للدلالة في مقابلة التصريح (مجلة)

امام عز بن عبدالسلام شافعی نے اپنی کتاب ''قواعد الاحکام'' میں اس شرط کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''كل ما يثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد ويمكن الوفاء به صح''

(مجلة الاحكام العدليه دفعه ۸۱۷)۔

(ہر وہ چیز جو عرف سے ثابت ہو، اگر معاملہ کرنے والے فریقین اس کے خلاف کوئی ایسی شرط طے کرلیں جو عقد کے خلاف ہو اور اس کا پورا کرنا بھی ممکن ہو تو وہ شرط صحیح ہوگی)۔

''یمکن الوفاء بہ'' سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر کوئی ایسی شرط لگائی جائے جس کا پورا کرنا معاملہ کے کسی فریق کے لیے ممکن نہ ہو، مثلاً اجیر کے لیے یہ شرط لگانا کہ وہ رات دن اجرت پر کام کرے گا۔ نہ تو رات کو سوئے گا اور نہ دن میں تو ایسی شرط لگانا درست نہیں ہوگا اور اجارہ کا معاملہ بالکل قرار پائے گا۔ مجلہ کے شارح علی حیدر نے اس شرط کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''عرف اس وقت حجت ہوگا جب وہ نص کے مخالف نہ ہو، اور نہ فریقین میں سے کسی کی شرط کے خلاف ہو۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے دوسرے کو صرف ظہر سے عصر تک کے لیے اجیر رکھا تو وہ اجیر کو اس بنیاد پر صبح سے شام تک کام کرنے کا پابند نہیں بنا سکتا کہ شہر کا عرف یہی ہے (مجلة الاحکام العدلیہ دفعہ ۸۱۷)۔

۴- چوتھی شرط: عرف کے معتبر ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اس عرف کو اختیار کرنے کی صورت میں شریعت کی کوئی نص یا شریعت کا کوئی قطعی اصول معطل نہ ہوتا ہو۔ اگر معطل ہونا لازم آتا ہو تو ایسی صورت میں نص شرعی پر عمل کیا جائے گا اور عرف مسترد کردیا جائے گا۔

اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ نص شریعت عرف کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عرف کبھی ناحق اور باطل پر بھی ہوتا ہے۔لہٰذا اگر ساری دنیا میں سودی کاروبار، جوا، اور شراب نوشی، قحبہ گری عام ہوجائے، عورتیں پردہ ترک کردیں، تعدد ازواج ممنوع قرار دے دیا جائے، یا تحدید نسل کا قانون نافذ کردیا جائے تو چونکہ ان چیزوں کے بارے میں شریعت اسلامی کی واضح ہدایات اور صریح احکام موجود ہیں لہٰذا ان کے مقابلے میں لوگوں میں مروجہ عرف وعادت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔اگر ایسے عرف کا بھی اعتبار کیا جانے لگے تو شریعت اسلامی کی اساس ہی منہدم ہوجائے گی۔علامہ ابن نجیم مصری نے اس شرط کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے:

''وإنما العرف غير معتبر في المنصوص عليه'' (الاشباه والنظائر ۹۴)۔

منصوص علیہ احکام میں عرف معتبر نہیں ہے۔

''شرح المجلۃ'' میں ہے:

''وإنما تجعل العادة حكمًا في الأمور التي لا نص فيها'' (شرح المجلة سليم رستم باز اللبناني ۳۴)۔

علامہ ابن عابدین شامی نے لکھا ہے:

''ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل'' (رسائل ابن عابدين ۲/ ۱۱۵)۔

اس عرف کا اعتبار نہیں ہوگا جو نص کے مخالف ہو۔اس لیے کہ کبھی عرف کسی باطل چیز پر بھی ہوجاتا ہے۔

پانچویں شرط: عرف کے معتبر ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ عرف ملزم ہو۔

عام طور پر علماء اصول نے اس شرط کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔البتہ ''العرف واثره في الشريعة والقانون'' کے مصنف نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے۔

۲-عرف کا نص عام سے تعارض:

عرف کے نص عام سے تعارض کی دو صورتیں ہوں گی۔

(۱) عرف نص عام کا مقارن ہو۔یعنی نزول نص کے وقت عرف موجود ہو۔

(۲) عرف نص عام سے متاخر ہو،یعنی نزول نص کے بعد وہ عرف وجود میں آیا ہو۔پھر عرف مقارن کی دو صورتیں ہیں:

(۱) عرف لفظی، (۲) عرف عملی

۱- اگر عرف نص عام سے مقارن ہو یا اس سے سابق ہو اور عرف لفظی ہو تو اس میں تمام ہی فقہاء اور ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس عرف کا اعتبار ہوگا اور اس کے ذریعہ شریعت کی نص عام میں تخصیص جائز ہوگی۔اور اسی عرف کی روشنی میں نص عام کا مفہوم ومعنی متعین کیا جائے گا۔مثلاً اگر نص عام ہو تو اس کی تخصیص کی جائے گی اور اگر مطلق ہو تو اُسے مقید کیا جائے گا۔

علامہ قرافی نے فروق میں ذکر کیا ہے:

''العرف القولي يقضي به على الألفاظ ويخصصها'' (الفروق للقرافي ۱/ ۲۱۷)۔

امام محمد امین بشیر الشہیر بامیر بادشاہ نے اپنی کتاب ''تیسیر التحریر شرح التحریر'' میں ایسے عرف لفظی کے ذریعہ نص عام کی تخصیص پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''أمّا تخصيص العام بالعرف القولي وهو أن يتعارف عند قوم في إطلاق لفظ إرادة بعض أفراده مثلًا بحيث لايتبادر عند سماعه إلا ذلك، فتخصيص العام عند ذلك متفق عليه'' (تيسير التحرير شرح التحرير ۲/ ۲۰)۔

یعنی نص عام کی تخصیص عرف قولی کے ذریعہ ہو، اور عرف قولی یہ ہے کہ کسی قوم کے عرف میں لفظ کے اطلاق کی صورت میں اس کے بعض افراد مراد ہوتے ہوں، بایں طور کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو ذہن اسی عرفی مفہوم کی طرف منتقل ہو، تو ایسے عرف قولی کے ذریعہ نص عام کی تخصیص متفق علیہ ہے۔

اور علامہ جمال الدین اسنوی نے لکھا:

''أقول: لا إشكال فی أن العادة القولية تخصص العموم'' (شرح المنهاج ۲/ ۱۱۵)۔

میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ عادت قولیہ کے ذریعہ عموم کی تخصیص ہوگی۔

اور علامہ ابن عابدین شامی نے لکھا ہے:

''والثانی مخصص للعام اتفاقًا'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۵)۔

اور دوسرا، یعنی عرف قولی بالاتفاق نص عام کے لیے مخصص ہوگا۔ مثلاً اگر دراہم مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے وہ درہم مراد ہوگا جو اس شہر میں لوگوں کے درمیان معروف ومتعارف ہو۔

عرف قولی کے مخصص ہونے پر ابن امیر حاج (التقریر والتحبیر ۲/ ۲۸۲) اور محب اللہ عبد الشکور (مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت والمستصفی ۱/ ۳۴۵) نے بھی اتفاق نقل کیا ہے۔

۲- عرف عملی: عرف قولی ہی کی طرح عرف عملی بھی اکثر فقہاء کے نزدیک عام کے لیے مخصص ہے، البتہ بعض فقہاء شافعیہ نے عرف عملی کو نص عام کے لیے مخصص نہیں مانا ہے، الا یہ کہ اس عرف مقارن کو سنت تقریری کی حیثیت حاصل ہو جائے (الوصول ۳/ ۹۹-۱۹۸)۔

عرف عملی کی دو صورتیں ہیں:

(۱) عرف عملی عام ہو۔ (۲) عرف عملی خاص ہو۔

پہلی صورت میں جب کہ عرف عملی عام ہو تو اس عرف کے ذریعہ کسی منصوص حکم کو نسخ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اس کے ذریعہ نص عام کے مفہوم میں تخصیص پیدا کی جا سکتی ہے۔ اسلامی قانون میں ایسے عرف کا اعتبار اس لحاظ سے کیا گیا ہے کہ جب منصوص حکم عام ہو تو اس صورت میں عرف عام پر عمل کرنے کی صورت میں منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا۔ بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد تک اس کا اثر محدود ہوگا تو اس طرح عرف عام اور نص دونوں پر عمل ہو جائے گا۔ چونکہ لوگوں کو ان کے عرف وتعامل سے ہٹانے میں بڑی مشکلات اور دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اس میں لوگوں کو حرج وتنگی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا، اس لیے جہاں تک ممکن ہو عرف کی رعایت کی جائے گی۔ مثلاً حدیث میں بیع معدوم سے منع کیا گیا ہے، مگر لوگوں کے تعامل وعرف کی وجہ سے بیع سلم اور بیع استصناع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ دونوں میں معدوم چیز کی بیع لازم آتی ہے۔

۲- اگر نص عام اور عرف عملی خاص میں تعارض وتصادم ہو تو اس صورت میں اکثر فقہاء کے نزدیک ایسے عرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عرف کو مسترد کر دیا جائے گا اور نص پر عمل کیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین نے عرف خاص کے بارے میں لکھا ہے:

''وإن كان العرف خاصًا لا يعتبر وهو المذهب'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۶)۔

اور اگر عرف خاص ہو تو معتبر نہیں ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے۔

علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے:

''هل يعتبر فی بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف ولو كان خاصًا المذهب الأول'' (الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۱۰۲)۔

کیا بناء احکام میں عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا یا مطلق عرف کا، اگرچہ عرف خاص ہو، تو اس سلسلہ میں مذہب مختار یہی ہے کہ عرف عام ہی کو بنیاد بنایا

جا سکتا ہے۔ لیکن یہ عام فقہاء حنفیہ کا نقطہ نظر ہے۔ بعض مشائخ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عرف عام ہی کی طرح عرف خاص بھی معتبر اور نص عام کے لیے مخصص ہے۔ فقہ حنفی میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں، مشائخ بلخ، مشائخ ماوراء النہر اور مشائخ قاہرہ نے اپنے اپنے شہروں کے عرف وتعامل کی وجہ سے بہت سارے مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کیا ہے۔ مثلاً ایک زمانہ میں بلخ میں بیع الوفاء کا رواج ہوا جس کی شکل یہ ہوتی تھی کہ ضرورت مند اپنی زمین کسی شخص کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا تھا کہ جب میں اس رقم کو لوٹا دوں گا تو مجھے زمین واپس کر دی جائے گی، لوگوں کی ضرورت وحاجت اور تعامل کی وجہ سے مشائخ بلخ نے اسے جائز قرار دیا، اسی طرح مشائخ بلخ میں سے علامہ نصیر بن یحی اور محمد بن سلمہ اجارہ بالثلث کے جواز کے قائل تھے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص بنکر کو اس شرط پر سوت دے کہ وہ اس میں سے ۱/۳ (ایک تہائی) اپنی اجرت میں لے لے اور بقیہ کپڑا واپس کر دے، تو یہ ان کے نزدیک جائز تھا، حالانکہ یہ صورت قفیز طحان والی حدیث کی وجہ سے ممنوع ہونی چاہیے۔ مگر ان حضرات نے صرف اپنے شہر کے عرف کی وجہ سے اس نص میں تخصیص کر کے جواز کا فتویٰ دیا (رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

علامہ ابن عابدین شامی نے ایسے عرف خاص کے بارے میں اکثر مشائخ کا فتوی اس کے معتبر ہونے کا نقل کیا ہے:

"ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره" (حوالہ بالا)۔

علامہ ابن نجیم نے بعض فقہاء حنفیہ کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے متعدد مسائل میں قاہرہ کے عرف کا اعتبار کیا ہے۔ اسی قبیل سے ایک مسئلہ "فتح القدیر" میں مذکور ہے کہ قاہرہ کے مکانات کی فروختگی میں یہ ضروری ہوگا کہ بائع سیڑھی بھی دے، کیونکہ وہاں کے مکانات کئی کئی منزل کے ہوتے ہیں حالانکہ یہ عرف صرف قاہرہ میں ہے، مگر پھر بھی اس کا اعتبار کیا گیا (الاشباہ والنظائر ۱۰۳)۔

نص عام اور عرف حادث میں تعارض:

اگر نص عام اور عرف حادث میں تعارض ہو جائے، یہ عرف حادث عملی جو دور نبوت کے بعد وجود میں آیا اس کی دو شکلیں ہوں گی۔

۱- اس عرف حادث عملی پر لوگوں کا اس طرح عمل ہو کہ اُسے اجماع عملی کی حیثیت حاصل ہو گئی ہو تو ایسے عرف حادث کے ذریعہ حکم عام کی تخصیص جائز ہوگی، لیکن اس صورت میں نص کے لیے مخصص حقیقۃً اجماع ہوگا۔

۲- عرف حادث کو اجماع عملی کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی ہو، ایسے عرف حادث کو جمہور علماء مخصص نہیں مانتے۔ علامہ جمال الدین اسنوی نے لکھا ہے کہ:

"فقہاء کے عادات کے ذریعہ حکم عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور اس سلسلہ میں حق یہ ہے کہ اگر عادت دور نبوی میں موجود رہی ہو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا اور آپ نے اسے برقرار رکھا...... تو ایسی عادت نص کے لیے مخصص قرار پائے گی، لیکن اس صورت میں حقیقۃً مخصص تقریر رسول قرار پائے گی، اور عرف وعادت کو یہ حیثیت حاصل نہ ہو تو وہ مخصص نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ لوگوں کے افعال واعمال کو شریعت پر حجت قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ ہاں اگر لوگ تخصیص پر کسی اور دلیل کی وجہ سے اتفاق کر لیں تو اس میں کلام نہیں ہے (منہاج الاصول شرح نہایۃ السول ۲/۱۱۵)۔

البتہ بعض مشائخ حنفیہ عرف حادث کو بھی معتبر اور حکم عام کے لیے مخصص مانتے ہیں، جیسا کہ مشائخ بلخ اور مشائخ قاہرہ کے بارے میں تفصیل گزری۔

۳- عرف نص خاص سے متعارض ہو:

نص خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ نص شارع کی طرف سے خاص طور پر اسی معاملہ کے بارے میں وارد ہوئی ہو جو عرف وعادت کا موضوع ہو۔ یعنی معاشرہ اور سوسائٹی میں رائج عرف وعادت اور شریعت کے حکم خاص دونوں کا موضوع ایک ہو تو ایسی صورت میں تمام ہی فقہاء اور ائمہ مجتہدین کا اس پر اتفاق ہے کہ عرف مسترد کر دیا جائے گا اور نص عام پر عمل کیا جائے گا۔ خواہ عرف عام ہو یا عرف خاص، ایسے اعراف وعادات کی شریعت اسلامی کی نظر میں کوئی قیمت واہمیت نہیں ہے۔ خواہ اس کا دائرہ اثر وسیع ہو یا محدود، کیونکہ ایسے اعراف وعادات پر عمل کرنے کی صورت میں احکام شرعیہ بالکلیہ معطل ہو جائیں گے۔

اسی بنیاد پر شریعت اسلامی نے معاہدات ومعاملات، تمدن ومعاشرت اور مروجہ معاشی امور میں بہت سے جاہلی اعراف وعادات کو ممنوع قرار دیا۔

علامہ ابن عابدین شامی نے عرف اور نص کے تصادم وتعارض پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

’’اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہوتو اگر ہر لحاظ سے عرف دلیل شرعی کے مخالف ہو کہ اس پر عمل کرنے سے نص کے حکم کا ترک کرنا لازم آئے تو اس عرف کے رد کردینے میں کوئی شبہ نہیں ہے، مثلاً لوگوں کا بہت سے محرمات یعنی سود، شراب نوشی، ریشم اور سونا پہننے کا عادی ہوجانا، ان کے علاوہ اور دیگر چیزیں جنکی حرمت نص سے ثابت ہے(رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶)۔

۴-عرف وعادت پر مبنی نصوص کا حکم:

وہ نصوص شرعیہ جو عرف وعادت پر مبنی ہوں یا نزول احکام کے وقت جو عرف تھا اسی کے مطابق ان نصوص میں احکام لگائے گئے، ایسی نصوص کو ’’نصوص عرفیہ‘‘ کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایسی نصوص کا مدار و مبنی زمانہ کا عرف وعادت ہے تو اگر کسی زمانہ میں عرف وعادت تبدیل ہوجائے تو نص کا حکم اپنی جگہ، یعنی سابق عرف کے مطابق باقی رہے گا، یا عرف حادث کے مطابق اس کا حکم تبدیل ہوجائے گا، اس سلسلہ میں عام فقہاء کی رائے تو یہی ہے کہ عرف حادث نصوص شرعیہ میں مؤثر نہیں ہوگا، البتہ امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نص شرعی کا مدار زمانہ کے عرف وعادت پر تھا اور اسی عرف کے مطابق حکم دیا گیا تھا، مگر زمانہ رسالت کے بعد وہ عرف بدل گیا اور دور نبوی کا عرف ختم ہوگیا جس کی بناء پر نص میں حکم لگایا گیا تھا، ایسی صورت میں حکم بھی تبدیل ہوجائے گا اور نئے عرف کے مطابق نیا حکم ثابت ہوگا، ایسا کرنا نص کا ترک وابطال نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس کی حیثیت ایسی ہوگی جیسے علت ختم ہونے کی بناء پر حکم ختم ہوجاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال ربویہ میں سے وہ اموال جن کے مکیلی یا موزونی ہونے کی صراحت حدیث میں نہیں آئی ہے، ان اموال میں مکیلی یا موزونی ہونا عرف وتعامل کے مطابق ہوگا اور اسی اعتبار سے خرید وفروخت میں مساوات اور برابری لازم ہوگی، البتہ چھ چیزوں کے بارے میں حدیث میں صراحت کردی گئی ہے، سونا، چاندی کو وزنی قرار دیا گیا ہے اور وزن کے لحاظ سے ان کی خرید وفروخت میں برابری ضروری قرار دی گئی۔ اور بقیہ چار چیزوں، گندم، نمک، جو، اور کھجور کو مکیلی قرار دیا گیا، اور کیلی کے لحاظ سے ان میں برابری کی شرط لگائی گئی، ان چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے کے بارے میں حضرت امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ جن چیزوں کو حدیث میں موزونی قرار دیا گیا ہے، وہ ہمیشہ ہی موزونی رہیں گی، اگر چہ وزن کا عرف ختم ہو جائے۔

اسی طرح جن چیزوں کو کیلی قرار دیا گیا ہے وہ قیامت تک ’’کیلی‘‘ رہیں گے، چاہے کیل کا رواج ختم ہوجائے، امام ابو یوسف کی رائے ان حضرات سے مختلف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان چیزوں میں سے سونے، اور چاندی کو اس لئے موزونی قرار دیا گیا کہ اس زمانہ میں ان کو تولنے کا عرف تھا اور بقیہ چار چیزوں کو مکیلی اس لئے قرار دیا گیا کہ ان کو ناپنے کا رواج تھا، لہٰذا عرف کی تبدیلی سے حکم میں بھی تبدیلی آجائے گی، صاحب ’’ہدایہ‘‘ نے لکھا ہے:

ہر وہ چیز جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیلی ہونے کی صورت میں تفاضل کو حرام قرار دیا ہے وہ چیز ہمیشہ مکیلی رہے گی، چاہے لوگ اسے ناپنا بند کردیں، جیسے گندم، نمک، جو، اور کھجور، اور ہر وہ چیز جس میں موزونی ہونے کے اعتبار سے تفاضل کو حرام قرار دیا گیا وہ ہمیشہ موزونی رہے گی، چاہے لوگ اُسے تولنا بند کردیں، اس لیے کہ نص عرف کے مقابلہ میں قوی ہے، اور اقوی کو ادنی کے ذریعہ نہیں چھوڑا جاسکتا ہے، اور جس میں صراحت نہیں کی گئی ہے وہ چیز لوگوں کی عادت وعرف پر محمول ہوگی۔ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ منصوص علیہ کے خلاف بھی عرف کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے کہ عادت وعرف ہی کی بنیاد پر نص کا حکم دیا گیا تھا، اور عادت بدل گئی، لہٰذا حکم بھی بدل جائے گا (ہدایہ فتح القدیر ۶/۱۵۷)۔

عرف کا قیاس سے تصادم:

اگر عرف نصوص شرعیہ سے تصادم نہ ہو، بلکہ فقہاء اور ائمہ مجتہدین نے قیاس واستنباط اور اجتہاد کے ذریعہ جو مسائل مستنبط کئے ہیں ان میں اور عرف میں تعارض ہوجائے اس کی دو صورتیں ہوں گی۔

(۱) وہ مسائل اجتہاد وقیاس کے ذریعہ مستنبط کئے گئے ہوں، قیاس کا مطلب یہ ہے کہ منصوص کا حکم غیر منصوص مسئلہ میں اشتراک علت کی بنیاد پر منتقل کیا جائے۔

(۲) وہ مسائل استحسان واستصلاح کے ذریعہ مستنبط کئے گئے ہوں۔ ان دونوں قسم کے مسائل اجتہادیہ اور عرف میں تعارض کی صورت میں عرف کو اجتہادی اور

قیاسی مسائل پر ترجیح حاصل ہوگی خواہ یہ عرف قدیم ہو یا حادث۔

شیخ مصطفی احمد زرقاء نے مسائل اجتہادیہ اور عرف میں تعارض کی صورت میں طریقہ کار کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ... اس بارے میں اسلام کے تمام اجتہادی مکاتب فکر کا اتفاق ہے کہ حکم قیاسی اپنے زمانہ کے عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا۔ اگر چہ وہ عرف حادث ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ یہ بات طے ہے کہ اس عرف کا نہ تو براہ راست نص سے تصادم ہے اور نہ نص عام سے۔ اور عرف اکثر حالات میں حاجت پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا وہ قیاس سے قوی تر ہوگا، اور تعارض کے وقت قیاس پر اُسے ترجیح حاصل ہوگی (المدخل الفقہی العام ۲/ ۹۱۳)۔

فقہاء کی کتابوں میں اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں کہ انھوں نے زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات اور عرف وعادت کے پیش نظر بہت سے قیاسی اور اجتہادی مسائل کے احکام میں تبدیلیاں کی ہیں، (تفصیل کے لئے دیکھئے: رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۶-۱۲۷)۔

محور چہارم:

عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد:

۱- عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد اور ان کی تشریح:

عرف وعادت سے متعلق فقہاء نے متعدد قواعد مقرر کئے ہیں۔ ان میں سے کچھ قواعد فقہیہ یہ ہیں:

-۱ العادة محكمة: عادت فیصلہ کن چیز ہے۔ اس قاعدہ کی اساس اور بنیاد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی یہ اثر ہے:

''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے عرف عام میں جس چیز کو امور حسنہ میں سے خیال کیا جاتا ہو۔ وہ بلاشبہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔ عرف عام کی مخالفت کرنے میں لوگوں کو حرج وتنگی میں مبتلا کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے فقہاء نے عرف کا چند شرائط کے ساتھ اعتبار کیا ہے۔ جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی نے اس قاعدہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے۔

''والعرف في الشرع له اعتبار، لذا عليه الحكم قد يدار'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴)۔

-۲ استعمال الناس حجة يجب العمل بها: (لوگوں کا استعمال بھی حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا ضروری ہے)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے اس قاعدہ کی ترجمانی اس طرح کی ہے۔

''تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة''

(استعمال وعادت کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے)۔

اس طرح کے اور دوسرے قواعد ہیں، جنہیں ''الاشباہ'' اور ''رسائل ابن عابدین'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

محور پنجم:

عرف اور اقوال فقہاء میں تعارض:

۱- عرف ظاہر الروایہ کے خلاف ہو:

ائمہ احناف کے وہ اقوال جو امام محمد کی چھ مشہور کتابوں (الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، السیر الصغیر، مبسوط، زیادات) میں پائے جاتے ہوں۔ ان کو ''ظاہر الروایہ'' کہا جاتا ہے۔ اگر ائمہ احناف سے کسی مسئلہ میں مختلف اقوال وروایات منقول ہوں تو عموماً ظاہر الروایہ'' کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ علامہ ابن عابدین نے ''رسم المفتی'' میں اس کی وضاحت کی ہے۔

اگر ظاہر الروایہ کے وہ مسائل واحکام جن کی بنیاد کوئی نص شرعی نہ ہو، بلکہ قیاس واجتہاد ہو۔ اگر ایسے مسائل سے عرف کا تعارض وتصادم ہو جائے، تو ظاہر الروایہ پر عرف کو فوقیت اور ترجیح حاصل ہوگی۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اپنے ''رسالہ نشر العرف'' میں اس کی صراحت کی ہے کہ ظاہر الروایہ کے مقابلہ میں عرف عام ہی کو صرف ترجیح حاصل نہ ہوگی بلکہ اس کے مقابلہ میں عرف خاص بھی راجح قرار پائے گا۔

''اگر آپ یہ سوال کریں کہ مفتی کے ذمہ عرف وعادات کی اتباع ضروری ہے، خواہ وہ عرف کتب ظاہر الروایہ میں صراحۃ مذکور حکم کے خلاف ہو تو کیا یہاں بھی عرف عام اور عرف خاص میں کوئی فرق ہے، جیسا کہ پہلی قسم میں فرق کیا گیا..... تو میں کہوں گا کہ یہاں عرف عام اور عرف خاص میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ عرف عام کے ذریعہ حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص کے ذریعہ حکم خاص'' (رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۱-۱۳۲)۔

۲- ایسی صورت میں، جبکہ عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایسی رائے موجود ہو جو موجودہ عرف وعادت کے مطابق ہو تو کیا ایسی رائے کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ شریعت نے ''عرف'' کو جو مقام اور حیثیت دی ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ دوسرے مذہب کا قول جو عرف وعادت کے مطابق ہو اس کو اختیار کرنا جائز و درست ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں، جبکہ دونوں اقوال کا مدار قیاس واستنباط پر ہے۔ کسی نص شرعی پر اس کی بنیاد نہیں ہے تو عرف پر عمل کرنا راجح منشائے شریعت کے مطابق ہوگا۔ اور اسے ''عدول عن المذہب'' میں نہیں کہا جا سکتا ہے۔

۳- وہ احکام ومسائل جن کی بنیاد عرف وعادت ہو ان احکام میں تغیر عرف کی وجہ سے احکام میں تبدیلی ناگزیر ہوگی۔ مفتی کے لیے عرف وعادت کی رعایت اور اس کے مطابق فتوی دینا واجب ہوگا۔ قدیم آراء پر قائم رہنا ''جہالت فی الدین'' کے مترادف ہوگا۔ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ:

''ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف'' (حوالہ بالا ۲/ ۱۱۵)۔

اور چند صفحات کے بعد لکھا ہے:

یہ سب مسائل اور اس طرح کے دوسرے مسائل اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ مفتی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کئے بغیر اس مسئلہ پر جمود اختیار کرلے جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں منقول ہیں۔ ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جائے گا (حوالہ بالا ۲/ ۱۳۱)۔



عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ

جدید فقہی مباحث

اسلام اور امن عالم

☆......اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت۔ ☆......حکومت کا ظالمانہ رویہ۔☆......ظلم پر احتجاج۔☆......بے قصور لوگوں سے بدلہ لینا۔ ☆......دہشت گردی کے اسباب ومحرکات اوران کا تدارک۔☆......دفاع کا شرعی حکم۔

تحقیقاتِ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیرسرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دارُالاشاعت

اُردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

افتتاحیہ

قرآن مجید نے ایسے خدا کا تصور پیش کیا ہے جو رحمن و رحیم اور رؤف و کریم ہے، اور اس نے پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفی ﷺ کا جن الفاظ میں خاص طور پر تعارف کرایا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ کو پوری کائنات کے لئے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"۔ اس لئے اسلام کی تمام تعلیمات شفقت و محبت اور حکمت و مصلحت پر مبنی ہیں، اسلام نے نہ صرف اپنوں سے محبت سکھائی ہے بلکہ دشمنوں سے بھی حسن سلوک کا سبق دیا ہے، کیونکہ دراصل یہ دین ہے ہی "دین محبت"، جس میں قدم قدم پر خدا سے محبت، رسول سے محبت، مسلمانوں سے محبت، پوری انسانیت سے محبت، یہاں تک کہ خدا کی تمام مخلوقات سے محبت کی تعلیم دی گئی ہے۔

ایمان کے بعد اس دین میں جو چیز سب سے زیادہ محبوب و مطلوب ہے وہ "عدل" ہے، اور کفر کے بعد جو چیز سب سے زیادہ مذموم اور ناپسندیدہ ہے وہ "ظلم" ہے، اسی لئے بڑی حد تک مسلمانوں نے اپنی قوت و شوکت کے عہد میں اس کا عملی ثبوت دیا ہے اور ظلم و جور سے اپنا دامن بچایا ہے، بلکہ بعض دفعہ سیاسی کشمکش میں ایسا تو ہوا ہے کہ خود مسلمانوں کے ایک گروہ نے دوسرے گروہ پر زیادتی کی ہے، لیکن اس کی مثال شاذ و نادر ہی ملے گی کہ انہوں نے غیر مسلم رعایا کے ساتھ بدسلوکی کو روا رکھا ہو، اسی لئے ایک زمانہ تک بہت سی غیر مسلم اقلیتیں مسلمان حکومتوں کے زیر سایہ زندگی گذارتی رہی ہیں، اور انہوں نے اس خطہ کو امن و آشتی اور عدل و انصاف کے اعتبار سے اپنے ہم مذہب حکمرانوں سے بھی زیادہ مامون و محفوظ جگہ تصور کیا ہے۔

صلیبی جنگوں کے خاتمہ کے بعد سے مغربی دنیا نے اسلام، امت مسلمہ اور عالم اسلام پر یلغار کی ایک مستقل مہم شروع کر رکھی ہے، یہ مہم بیک وقت سیاسی و استعماری پہلو سے بھی ہے اور فکری اور نظریاتی جہت سے بھی، خلافت عثمانیہ کا سقوط اور مسلم ممالک کی چھوٹی چھوٹی ٹکریوں میں تقسیم عالم اسلام پر سیاسی اعتبار سے ایک ایسی کاری ضرب تھی جس کے زخم سے آج تک امت مسلمہ لہولہان ہے، دوسری طرف مستشرقین اور مغربی مصنفین نے اسلام کے بنیادی افکار، شریعت اسلامیہ کے مآخذ، اسلامی تاریخ، شرعی قوانین اور اسلام سے متعلق ایک ایک چیز کو نشانہ بنایا اور غلط فہمیوں اور پروپگنڈوں کی ایک ایسی طویل و عریض عمارت کھڑی کردی کہ جن لوگوں نے ان کی کتابوں کے ذریعہ اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی، وہ ان کی مغالطہ انگیزیوں کے دام سے نکل نہیں سکے۔

اسرائیل کے قیام اور عالمی سطح پر یہودیوں کے ایک طاقت بن جانے اور عیسائی دنیا کے دل و دماغ پر عملاً ان کے حکمراں ہوجانے کے بعد اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ایک ایسی تحریک شروع ہوئی ہے، جو بیک وقت سیاسی بھی ہے اور فکری بھی، جس میں کشور کشائی اور قبضہ گیری بھی ہے اور مظلوم کو ظالم ثابت کرنے اور اخلاقی سطح پر انہیں ذلیل و رسوا کردینے کی سازش بھی، چنانچہ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ امریکہ اور اس کے اتحادی پہلے تو مسلمانوں اور بالواسطہ اسلام پر دہشت گردی کا الزام لگاتے ہیں، پھر باری باری مختلف مسلم ملکوں کو متعین طور پر نشانہ بنا کر حملہ کرتے ہیں، وہاں قتل و خون کا بازار بھی گرم ہوتا ہے، بڑے پیمانے پر انسانی حقوق بھی تلف کئے جاتے ہیں اور انہیں کو ظالم اور دہشت گرد بھی قرار دیا جاتا ہے، اسرائیل اب تک کئی بار قتل عام کا مرتکب ہو چکا ہے، لیکن اسے یہودی دہشت گرد نہیں کہا جاتا،

سربوں نے بوسنیا کے مسلمانوں پر ایسے مظالم روا رکھے ہیں کہ شاید درندے بھی انہیں دیکھ کر شرمسار ہوئے ہوں گے، لیکن انہیں عیسائی یا سرب دہشت گرد نہیں کہا جاتا، لیکن فلسطینی اگر ظلم کے خلاف آواز اٹھائیں توپ کے گولوں کے مقابلہ میں پتھر پھینکیں اور ہولناک میزائلوں کے جواب میں غلیل استعمال کریں تو وہ دہشت گرد کہے جاتے ہیں۔

انسانی فطرت یہی ہے کہ ردعمل میں بعض دفعہ قانون کے حدود ٹوٹ جاتے ہیں، اس لئے ایسے واقعات بھی سامنے آتے ہیں کہ بعض دفعہ اور بعض علاقوں میں انتقامی اور جوابی کارروائی میں شریعت کی مقرر کردہ حدوں سے تجاوز ہوجاتا ہے، مسلمان خواہ کتنے بھی دشوار حال میں ہوں وہ بہرحال خیر امت ہیں اور ان کی حیثیت انسانیت کے لئے داعی وہادی اور رہبر و رہنما کی ہے، اس لئے انہیں ایک طرف مغرب کے پروپگنڈہ کا جواب دینا ہے، اور اسلام کی حقیقی تعلیمات بھی لوگوں کے سامنے پیش کرنی ہیں اور دوسری طرف مشکل اور صبر آزما حالات میں بھی اپنے آپ کو اسلامی تعلیمات پر ثابت قدم رکھنا اور عملی طور پر اسلامی اخلاق کی تصویر دنیا کے سامنے پیش کرنا ہے۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے چودہویں فقہی سمینار کے موضوعات میں ایک اہم موضوع ''اسلام اور امن عالم'' رکھا گیا تھا، جس میں اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی حقیقت، ریاستی اور عوامی دہشت گردی، ردعمل اور احتجاج کے سلسلے میں شرعی حدود، مدافعت کا حکم اور اس سلسلے میں شرعی اصول، نیز دہشت گردی کے تدارک کے لئے اسلامی تعلیمات جیسے اہم مسائل پر اہل علم کو بحث کی دعوت دی گئی تھی، بحمد اللہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد میں منعقد ہونے والے اس سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے ۵۴ مقالات آئے، ہندو بیرون ہند سے ۲۴۰ فضلاء شریک ہوئے، اور کافی غور وفکر اور بحث ومناقشہ کے بعد باتفاق رائے تجاویز منظور کی گئیں۔

یہ مجموعہ انہیں علمی کاوشوں پر مشتمل ہے، جس میں سمینار کے لئے جاری ہونے والے سوالنامہ اور منظور ہونے والی تجاویز پہلے ذکر کی گئی ہیں۔ کیونکہ یہی اصل میں سمینار کا متفقہ فیصلہ اور غور وفکر کا خلاصہ ہے، سمینار میں جو مقالات آئے ہیں، جناب مولانا ہشام الحق ندوی (رفیق شعبہ علمی، اسلامک فقہ اکیڈمی) کے قلم سے ان کی جامع تلخیص ہے، اور سمینار میں عارضین کی جانب سے پیش کی جانے والی بحثیں بھی شامل رکھی گئی ہیں، کیونکہ یہ تمام مقالات کا خلاصہ اور عطر ہیں، اس کے بعد سمینار میں آنے والی تحریروں کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ پہلے تحریری آراء ہیں۔ دوسرے تفصیلی مقالات ہیں۔ تیسرے نسبتاً مختصر تحریریں ہیں، اخیر میں سمینار میں ہونے والے مناقشہ کی تفصیلات ہیں۔ محب عزیزی مولانا صفدر علی ندوی (رفیق شعبہ علمی) نے اس مجموعہ کو بڑی محنت کے ساتھ ایڈٹ کیا ہے، عربی عبارتوں کے ترجمے کئے گئے ہیں، بعض مقالات سے غیر متعلق بحثیں حذف کردی گئی ہیں اور اس طرح یہ مجموعہ قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔

امید ہے کہ فقہی سمیناروں کے مقالات کے دوسرے مجموعوں کی طرح اس کو بھی اہل علم اور اصحاب ذوق کی پذیرائی حاصل ہوگی، اور اس کے ذریعہ جہاں اس مسئلہ سے متعلق شرعی موقف کی مدلل اور متوازن وضاحت ہوگی، وہیں اسلام کے بارے میں مثبت طور پر بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ بھی ہوسکے گا، واللہ ھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، دہلی)

سوالنامہ:

اسلام اور امن عالم

اسلام امن و آشتی اور صلح و سلامتی کا مذہب ہے، اس نے انسانی زندگی کی حرمت کو اتنی اہمیت دی ہے کہ ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے، اور اگر کسی مسلمان ملک میں غیر مسلم اقلیت آباد ہو تو اس کی جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، نیز نجی زندگی سے متعلق معاملات میں انہیں اپنے مذہب پر چلنے کی آزادی دی گئی ہے، اس نے نہ صرف ظلم و تعدی سے روکا ہے بلکہ ظلم کے جواب میں بھی دوسرے فریق کے بارے میں حد انصاف سے متجاوز ہو جانے کو ناپسند کیا ہے اور انتقام کے لئے بھی مہذب اور عادلانہ اصول و قواعد مقرر کئے ہیں۔

لیکن بدقسمتی سے زیادہ تر اسلام کے خلاف پروپگنڈہ کی نیت سے اور کسی قدر غلط فہمیوں کی بنا پر اس وقت عالمی سطح پر اسلام اور مسلمانوں کو دہشت گردی سے جوڑ دیا گیا ہے اور اس جھوٹ کو اس قدر دہرایا گیا ہے کہ اب ایک طبقہ اسلام اور دہشت گردی کو مترادف سمجھنے لگا ہے، ان حالات میں علما، فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ دہشت گردی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کو واضح کریں اور اسلام نے امن، صلح، عدل، مذہبی رواداری اور غیر مسلم بھائیوں کے ساتھ حسن سلوک کی جو ہدایات دی ہیں، ان کو واضح کریں، تاکہ لوگوں کے سامنے اسلام کی حقیقی اور سچی تصویر آسکے۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت کیا ہے؟

۲۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے، اور کبھی تو ان کے جان و مال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دو چار ہو تو کیا حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا؟

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے یا واجب؟ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات کو بھی ملحوظ رکھا جائے کہ کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا بھی دہشت گردی کے دائرہ میں آتا ہے؟

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو کیا مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں؟

۵۔ جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب و محرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی، یا کسی گروہ کے اندر طاقت و قوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے؟

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، مباح ہے یا مستحب؟ نیز حق مدافعت کے حدود کیا ہیں؟

اکیڈمی کے فیصلے:

اسلام اور امن عالم

۱۔ تشدد کا ہر وہ عمل جس کے ذریعہ کسی فرد یا جماعت کو کسی شرعی جواز کے بغیر خوف و ہراس میں مبتلا کیا جائے یا اس کی جان و مال، عزت و آبرو، وطن و دین اور عقیدے کو خطرے سے دو چار کیا جائے دہشت گردی ہے، خواہ یہ عمل کسی فرد کی طرف سے ہو یا جماعت و حکومت کی طرف سے۔

۲۔ کسی بھی حکومت و ریاست کی طرف سے ایسی تدبیریں اختیار کرنا جن سے کسی فرد اور جماعت کو اس کے واجبی حقوق سے محروم کیا جائے، یا ان کو کسی طرح کا نقصان پہنچایا جائے دہشت گردی میں داخل ہے۔

۳۔ (الف) کسی بھی طرح کی ناانصافی کے خلاف مناسب اور مؤثر طریقہ پر آواز کا اٹھانا مظلوم کا ایک حق ہے۔

ب۔ مظلوم کی طرف سے ظلم کا دفاع دہشت گردی نہیں ہے۔

۴۔ ظلم کرنے والوں کا تعلق جس طبقہ اور گروہ سے ہو، اس کا بے قصور افراد سے ظلم کا بدلہ لینا جائز نہیں ہے۔

۵۔ دہشت گردی کے سد باب کی صورت یہ ہے کہ تمام لوگوں کو مساوی طریقہ پر عدل و انصاف فراہم کیا جائے، انسانی حقوق کا مکمل احترام، جان و مال اور آبرو کا مکمل تحفظ کیا جائے، نسلی، قبائلی، مذہبی اور لسانی امتیازات کا لحاظ کئے بغیر تمام انسانوں کو باعزت زندگی گذارنے کا موقع دیا جائے۔

۶۔ کسی کی جان و مال اور عزت و آبرو پر حملے کی صورت میں اس کو مدافعت کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔



تلخیص مقالات:

اسلام اور امن عالم

مولانا محمد ہشام الحق ندوی

سوال نمبر ۱: اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت کیا ہے

مقالہ نگار حضرات نے متعدد عربی، اردو لغات، فقہ اسلامی کے مستند مآخذ اور عصر حاضر کے بعض انگریزی اور اردو علمی مراجع سے استفادہ کرتے ہوئے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ بعض مقالہ نگار حضرات نے موضوع سے متعلق کچھ نئی بحثیں بھی چھیڑی ہیں، مثلاً یہ کہ دہشت گردی کے پیدا ہونے کے اسباب کیا ہیں؟ اسلامی نقطہ نظر سے انسداد دہشت گردی کی تدابیر کیا ہیں؟ کن امور پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا اور کن پر نہیں ہوگا؟ دہشت گردی اور جہاد، اور دہشت گردی اور آزادی کی لڑائی میں کیا فرق ہے؟

بعض حضرات نے دہشت گردی کی مغربی اور امریکی تعریفات بھی ذکر کی ہیں اور ان کا علمی جائزہ بھی لیا ہے۔ مقالہ نگار حضرات کا عام احساس یہ ہے کہ مسلمانوں کو مغربی میڈیا اور مغربی طاقتوں کی پیدا کردہ اس بدنام زمانہ اصطلاح سے مرعوب ہونے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں اور یہ کہ امریکہ، عالمی صہیونیت اور یوروپی ممالک کے تصورات کے برعکس ہمیں قرآن وسنت اور اسلامی مصادر کی روشنی میں اس کی تعریف اور اس کے صحیح تصور پر غور کرنا چاہئے۔ (ملاحظہ ہو: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی (دمشق)، شیخ محمد علی تسخیری (ایران)، سید خورشید حسن رضوی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان) مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی وغیرہ)۔

اس سلسلے میں شیخ محمد علی تسخیری نے مندرجہ ذیل چار نکات پر زور دیا ہے:

اول: سب سے پہلے اسلامی مصادر کی طرف رجوع کیا جائے تاکہ تبدیلیوں کا سبب بننے والے بلند مقاصد کو ذہن میں رکھا جا سکے اور ان اصولوں کا علم حاصل ہو سکے جنہیں اسلام ان اغراض و مقاصد کے انسانی پہلوؤں کی اساس قرار دیتا ہے اور بالفاظ دیگر ان کو مسائل کے حل میں معیار بنایا جا سکے۔

دوم: محدود مفادات کی آمیزش سے پاک اصل انسانی فطرت کا استقراء کیا جائے تاکہ ایسے انسانی اصولوں کی تلاش کی جا سکے جنہیں عمومی انسانی معیار کے طور پر بین الاقوامی سطح پر پیش کیا جا سکے اور ہمارے نتائج تحقیق بین الاقوامی سطح کے مختلف میدانوں پر حاوی ہوں اور عمومی عملی نقشہ کار کی تشکیل کے لئے موزوں ہوں۔

سوم: مذکورہ انسانی اور اسلامی مبادیات کی روشنی میں ایسی عمومی تعریف اخذ کی جائے جو جامع یعنی دہشت گردی کے حقیقی عناصر کو محیط ہو اور مانع یعنی دہشت گردی کے مزعومہ مصداقات کو اپنے دائرہ میں در آنے سے روکنے والی ہو تاکہ بلند اور پاکیزہ اصولوں کو اس نام سے موسوم نہ کیا جا سکے۔

چہارم: اس کے بعد ہمیں دہشت گردی کے ان ماڈل تصورات کا جائزہ لینا چاہئے جو قومی اور بین الاقوامی سطحوں پر رائج کئے جا رہے ہیں۔ ہمیں نتائج واثرات کی روشنی میں ان کی تحقیق کرنی چاہئے پھر پوری دقت نظر کے ساتھ ان پر مناسب حکم لگانا چاہئے تاکہ کسی قسم کا التباس یا ابہام نہ رہ جائے اور ہر عمل کی حقیقی حیثیت متعین ہو جائے۔

شیخ محمد علی تسخیری، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی، مولانا محمد شمس الدین، مفتی حبیب اللہ قاسمی اور مولانا ابراہیم گجیا فلاحی نے مغرب پر اس بات کے لئے سخت تنقید کی ہے کہ وہ اب تک اس اصطلاح کی کوئی جامع تعریف نہ کر سکا، نہ اقوام متحدہ کی زیر نگرانی دنیا کے بڑے بڑے ممالک دہشت گردی کی کسی جامع تعریف پر آج تک اتفاق کر سکے (الارہاب الدولي ڈاکٹر عزیز شکری، صفحہ ۱۱، مقالہ شیخ محمد علی تسخیری)۔

عمومی تعریف:

مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا محی الدین غازی فلاحی نے ''انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا'' کے حوالہ سے دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریف نقل کی ہے:

"A systematic use of terror or unpredictable violence against Governments, Publics or individuals to attain a political objective"

(دہشت گردی سیاسی مقاصد کے حصول کی خاطر دہشت یا غیر متوقع تشدد کا منظم استعمال ہے، خواہ وہ حکومتوں کے خلاف ہو، عوام کے خلاف ہو یا افراد کے خلاف ہو)۔

مولانا محی الدین غازی فلاحی نے اس تعریف کو ناقص قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے بقول اس تعریف کی رو سے اپنے غصب شدہ حقوق بشمول آزادی کے حصول کے لئے جدو جہد دہشت گردی قرار پاتی ہے اور اس کے برعکس حکومتوں کا اپنے ملک کے بعض طبقات پر ظلم کرنا اور طاقتور ملکوں کا کمزور ملکوں پر ظلم کرنا دہشت گردی نہیں قرار پاتا ہے۔

مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی اور مولانا مبارک حسین ندوی کے بقول انڈین نیشنل سیکورٹی ایکٹ ۱۹۸۶ء میں دہشت گردی میں ملوث شخص کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

''دہشت گرد ایسا شخص ہے جو کسی قانون کے ذریعہ قائم شدہ حکومت کو مرعوب ومعطل کرنے کی غرض سے یا عوام یا ان کے ایک طبقہ میں خوف و ہراس پیدا کرنے کے لئے بم، ڈائنامائٹ یا آتش گیر اشیاء یا پھٹ پڑنے والی اشیاء یا گولی چلانے والے ہتھیار یا دوسرے قاتلانہ ہتھیار، زہریلی گیس یا دیگر خطرناک وتباہ کن مادہ کا اس طرح استعمال کرتا ہے جو کسی کے زخمی ہونے یا مال واسباب کی تباہی یا قومی زندگی کی ضروریات کی ترسیل کے نظام کو درہم برہم کرنے کا ذریعہ ہے

(Countering Terrorism": Mr. D.P. Sharma)۔

مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی نے F.B.I اور امریکن کانگریس کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریفات بھی بالترتیب ذکر کی ہیں:

الف۔ ''إنه استعمال أو التهديد باستعمال غير مشروع للعنف ضد أشخاص أو ممتلكات لتخويف أو إجبار حكومة أو المدنيين كلهم أو بعضهم لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية'' (بعض سیاسی واجتماعی مقاصد کے حصول کے پیش نظر پورے سماج یا کچھ لوگوں پر یا کسی حکومت پر دباؤ ڈالنے یا دہشت پیدا کرنے کے لئے کچھ افراد یا اموال وجائداد کے خلاف غیر قانونی تشدد کا استعمال یا استعمال کی دھمکی کا نام دہشت گردی ہے)۔

ب۔ ''إنه عنف واقع عن قصد وترويع وبدوافع سياسية تستهدف به منظمات وطنية صغيرة أو عملاء سريون جماعة غير محاربة يقصد منه في الغالب التأثير على مستمعين أو مشاهدين'' (دہشت گردی ایک ایسا تشدد ہے جو بالارادہ اور سیاسی محرکات کی بنا پر دہشت پھیلانے کے لئے کیا جاتا ہے، اس کے ذریعہ ملکی سطح کے چھوٹے چھوٹے گروپس یا خفیہ ایجنٹس کسی غیر عسکری گروپ کو نشانہ بناتے ہیں۔ اس تشدد کا مقصد عموماً سننے والوں یا دیکھنے والوں پر اثر انداز ہونا ہوتا ہے) (لا رہاب تعریفہ ومسبباتہ ص ۶، ڈاکٹر جعفر ادریس)۔

مولانا ابرار خاں ندوی نے سابق اسرائیلی وزیر اعظم بنجامین نیتن یاہو کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریف نقل کی ہے:

''الإرهاب هو استخدام العنف الإرهابي ضد دولة معينة بواسطة دولة أخرى تستغل الإرهابيين لشن حرب من الأفراد، كبديل للحرب التقليدية، وأحياناً يأتي الإرهاب من حركة أجنبية تتمتع بتأييد دولة مستقلة تسمح وتشجع نمو هذه الحركات على أرضها'' (دہشت گردی وہ دہشت گردانہ تشدد ہے جسے کسی مخصوص حکومت کے خلاف کسی دوسری حکومت کے واسطے سے جو دہشت گردوں کو پناہ دیتی ہو، روایتی جنگ کے متبادل کے طور پر افراد کی طرف سے جنگ چھیڑنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کبھی

دہشت گردی کسی غیر ملکی تحریک کے ذریعہ ہوتی ہے جس کی پشت پناہی کوئی آزاد وخود مختار حکومت کرتی ہے جو اپنی سرزمین پر ان تحریکات کو پروان چڑھنے کی اجازت دیتی ہے اور اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہے)(استئصال الإرہاب رص ۵۵ بحوالہ رسالۃ الإخوان ۱۳/۹/ ۲۰۰۲ء)۔

اس تعریف کونقل کرنے کے بعد انہوں نے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اس تعریف کی رو سے وہ تمام عرب اور مسلم ممالک جو مظلوم فلسطینیوں کی مالی، سیاسی اور اخلاقی حمایت کرتے ہیں، اسی طرح آزادی فلسطین کے لئے جدوجہد کرنے والی تحریکات اسلامی جیسے حزب اللہ اور حماس یہ سب دہشت گرد ہیں۔ان کے بقول اسی کتاب میں پوری مسلم دنیا اور اس کی مسلم جماعتوں کو دہشت گردی کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔

مولانا ابرار خاں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی کا خیال یہ ہے کہ مغرب کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی اس قسم کی تعریفات دراصل مغربی ممالک کے تعصب، ان کے جغرافیائی ونسلی امتیازات اور ان کے سیاسی مفادات کی آئینہ دار ہیں۔

شیخ محمد علی تسخیری نے دہشت گردی کی تعریف پر گفتگو کرتے ہوئے شمید نامی محقق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس نے اس اصطلاح کی ایک سونو تعریفات درج کی ہیں اور انہوں نے بطور مثال ایک قدرے تفصیلی تعریف نقل کر کے اسے لغو قرار دیا ہے (دیکھئے: الإرہاب السیاسی ۱/۱۔ ۲)۔

شیخ موصوف نے جنکنیز نامی اسکالر کی طرف منسوب یہ تعریف بھی درج کی ہے کہ دہشت گردی وہ کارروائی ہے جسے برے لوگ انجام دیتے ہیں!!اس تعریف پر تنقید کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ آخر نیک وبد اور بہتر اور بدتر کی تعیین کیسے ہوگی؟ کیا موجودہ دور کے وہ جابر وطاقتور حکمراں اس کا مصداق نہیں ہیں جو زبردستی انسانوں کی تقدیر کے مالک بن بیٹھے ہیں اور جن میں سرفہرست آج امریکہ ہے؟

اس کے بعد شیخ نے استاذ بسیونی کی مندرجہ ذیل تعریف بھی نقل کی ہے:

''إنه استراتيجية عنف محرم دوليا تحفزها بواعث عقائدية، وتتوخى إحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصة من مجتمع معين لتحقيق الوصول إلى السلطة أو للقيام بدعاية لمطلب أو لمظلمة بغض النظر عما إذا كان مقترفو العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابةً عنها أم نيابةً عن دولة من الدول'' (دہشت گردی بین الاقوامی قانون کے مطابق ناجائز تشدد کی ایسی حکمت عملی کا نام ہے جس کے پس پردہ اعتقادی اسباب کارفرما ہوتے ہیں۔اس میں ایک متعین سماج کے ایک خاص طبقہ میں خوفناک تشدد پیدا کرنا پیش نظر ہوتا ہے تاکہ اقتدار تک پہنچا جاسکے یا کسی مقصد کی خاطر یا کسی حق تلفی کے خلاف پروپگنڈہ کیا جاسکے، اس سے قطع نظر کہ تشدد کا ارتکاب کرنے والے یہ تشدد اپنے لئے اور اپنی ذات کی طرف سے کر رہے ہوں یا کسی ملک کی طرف سے)(حول الإرہاب الدولی رص ۱۶)۔

شیخ کا خیال ہے کہ استاذ بسیونی اگرچہ ایک ماہر قانون ہیں اور ۱۹۸۸ء میں ویانا میں منعقد ہونے والی ماہرین قانون کی کانفرنس میں اگر چہ اس تعریف کو تسلیم کرلیا گیا تھا مگر پھر بھی ان کی تعریف میں بعض نقائص رہ گئے ہیں جن میں قابل ذکر نقص یہ ہے کہ انہوں نے اپنی اس تعریف میں ساری توجہ انفرادی دہشت گردی پر مرکوز کردی ہے۔اس تعریف کا دوسرا نقص یہ ہے کہ یہ جامع نہیں ہے۔شیخ موصوف کے بقول استاذ شکری نے ملکی قوانین جیسے فرانس اور شام کے قوانین میں نیز بین الاقوامی قانون میں اس اصطلاح کی تطبیقات کا جائزہ لیا تو انہوں نے اسے نامکمل پایا (دیکھئے: الإرہاب الدولی: باب اول)۔

ارہاب کا معنی ومفہوم:

مقالہ نگار حضرات نے دہشت گردی کی اسلامی نقطہ نظر سے تعریف کے ضمن میں لفظ "إرہاب" کے مفہوم اور معنی میں اس سے قریب تر الفاظ پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے لفظ "إرہاب" کے لغوی معنی خوف ودہشت پیدا کرنا اور رعب پھیلانا ذکر کئے ہیں۔مولانا مبارک حسین ندوی کے بقول علامہ راغب اصفہانی نے إرہاب کے معنی "مخافة مع تحرز واضطراب" یعنی احتیاط اور بے چینی کے ساتھ خوف وہراس، بیان کئے ہیں (مفردات القرآن رص ۳۶۶)۔مجد الدین فیروز آبادی نے اس کے معنی "أخافه وتوعده" یعنی ڈرانا اور دھمکانا ذکر کئے ہیں (القاموس المحیط رص ۸۱۷)۔

اور صاحب تاج العروس نے اس کے معنی "الإزعاج والإخافة" یعنی پریشان کرنا اور ڈرانا لکھے ہیں۔ ان کے بقول عیسائی مستشرق الیاس انطوان نے " القاموس العصری " میں اسے "Terrorism" سے تعبیر کیا ہے۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے " إرهاب " بمعنی دہشت گردی کے لئے جبران مسعود کی کتاب " الرائد ۱۸۸ " کا حوالہ دیا ہے۔ ارہاب کے ایک معنی "Terrorism" کا ذکر مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی نے بھی کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی کے نزدیک لفظ ''ارہاب'' دہشت گردی کا متبادل نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس لفظ کا ترجمہ ''دہشت آفرینی'' کیا ہے اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی نے دہشت گردی کا متبادل ''عدوان'' کو قرار دیا ہے، انہوں نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ موجودہ دور میں مغربی میڈیا کی رائج کردہ اصطلاح دہشت گردی اپنی فطرت اور حقیقت کے لحاظ سے قریب قریب وہی چیز ہے جسے قدیم علماء سیاسیات نے ''استبداد''، ''استعباد''، ''اعتساف''، ''تسلط'' اور ''تحکم'' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے جن کی ضد ''شرع مصون''، ''حقوق محترمة'' اور حياة طيبة'' کے الفاظ ہیں (ملاحظہ ہو: طبائع الاستبداد: ۱۰)

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا سید امیر حسین گیلانی (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)، قاضی محمد ہارون مینگل (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مفتی انور علی اعظمی، مولانا سعید الرحمن فاروقی اور مولانا ابو العاص وحیدی وغیرہ کے نزدیک دہشت گردی فساد فی الأرض ہی کی ایک صورت ہے اور اسلام اس پر اسی کے ضمن میں بحث کرتا ہے۔ مولانا ابو القاسم عبد العظیم لکھتے ہیں کہ دہشت گردی کے مفہوم کی تعیین میں قرآن میں مذکور فساد کے علاوہ ''بغیاً وعدواً'' کی تعبیر بھی معاون ہوگی۔ شیخ محمد علی تسخیری نے دہشت گردی کے مفہوم کی تعیین میں اسلام کے احکام جنگ، احکام سرقہ، قتل، حرابہ، ''فتک''، ''غیلہ''، ''اغتیار'' سے بھی مدد لی ہے۔ مولانا محی الدین غازی فلاحی نے اس ضمن میں لفظ ارہاب کے قرآنی استعمالات پر غور کرنے کی ضرورت کا اظہار کیا ہے۔ مولانا مبارک حسین ندوی نے لفظ ارہاب کی لغوی تشریح کے ضمن میں لکھا ہے کہ قرآن کریم میں لفظ ''رہب'' سے مشتق تقریباً چھ الفاظ مختلف مقامات پر آئے ہیں:

سورۂ حشر میں ہے: "لأنتم أشد رهبة"، سورۂ قصص میں ہے: "جناحك من الرهب"، سورۂ نساء میں ہے: "يدعوننا رغباً ورهباً"، سورۂ انفال میں ہے: "ترهبون به عدو الله" (اس آیت کا ذکر تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے کیا ہے)۔ سورۂ اعراف میں ہے: "واسترهبوهم"، سورۂ توبہ میں ہے: "وإياي فارهبون"۔ مولانا موصوف کے بقول مجموعی طور پر ہر جگہ اس کا مفہوم ڈرنا اور ڈرانا ہی ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مفتی عبد الرحیم قاسمی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی نے سورۂ انفال میں مذکور ''ترہبون بہ عدو اللہ'' کو ایک عسکری حکمت عملی، دفاعی پوزیشن اور دشمن کو جارحیت سے باز رکھنے کی کوشش سے تعبیر کیا ہے اور اسے ایک معقول اور فطری انسانی تدبیر قرار دیا ہے۔ سید خورشید حسن رضوی نے "إرهاب" کو اسلام کی خارجی حکمت عملی کا ایک لازمی جز قرار دیا ہے۔

اسلامی تعریف:

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک دہشت گردی سے مراد فتنہ وفساد کی وہ تمام شکلیں ہیں جن کے ذریعہ کسی ایک فرد یا ایک طبقہ میں خوف وہراس پیدا کر کے اس کی جان ومال، عزت وآبرو، وطن، دین اور عقیدہ کو خطرہ سے دوچار کیا جائے، خواہ یہ عمل کوئی ایک شخص کرے یا ایک جماعت یا ایک حکومت کرے (دیکھئے: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا سعید الرحمن فاروقی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی وغیرہ)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے دہشت گردی کی مذکورہ نوعیت کو الہی شرائع، عقل ومنطق اور بین الاقوامی انسانی قانون سے متصادم عمل قرار دیا ہے۔ وہ یہ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ دہشت گردی اپنے محرکات، مناہج اور مقاصد میں ایک ناجائز عمل ہے اور جہاد ومقاومت کا ضابطہ قرآن وسنت نے اسی کے سد باب کے لئے وضع کیا ہے۔ اس رائے کی تائید میں انہوں نے مندرجہ ذیل دلائل دیئے ہیں:

۱۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم'' (سورۂ انفال / ۶۰) (فساد اور فتنہ کی بیخ کنی کے لئے جہاد وقتال کی مشروعیت پر بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس آیت سے استدلال کیا ہے)۔

۲۔ قرآن میں ہے: ''وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين'' (سورۂ

بقرہ/۱۹۰)(اس آیت سے مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا سعید الرحمن فاروقی اور مولانا تنظیم عالم قاسمی نے بھی استدلال کیا ہے)۔

۳۔ حدیث نبوی ہے: ''لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً'' (مسند احمد، سنن ابی داؤد، طبرانی) (کسی مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کو خوف زدہ کرنا جائز نہیں ہے) یعنی اگر چہ وہ مذاق ہی کیوں نہ کر رہا ہو، مثال کے طور پر اس کا تلوار، لوہے یا اژدہے سے اس کی طرف اشارہ کرنا یا اس کا سامان لے لینا جس کو وہ اپنے پاس موجود نہ پا کر گھبرا جائے۔

۴۔ ''المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده'' (فیض القدیر ۶،۴۴۷) (مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور جس کے ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں)۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ دو حدیثیں مسلمان اور غیر مسلم سب کے لئے عام ہیں۔ کیونکہ مسلم و کافر میں سے ہر ایک انسان ہے جس کو اللہ نے مکرم بنایا ہے اور اس کی جان، دین، عقل، آبرو اور مال کو محفوظ قرار دیا ہے، نیز اس لئے کہ اسلام نے دین و مذہب کی تفریق کے بغیر ہر انسان کے حقوق کو تحفظ عطا فرمایا ہے اور کسی بھی انسان پر کسی قسم کی زیادتی کو علی الاطلاق حرام قرار دیا ہے۔ کیونکہ ظلم بذات خود ایک جرم ہے جس کی تائید کوئی مذہب یا کوئی آسمانی ملت نہیں کرتی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے بین الاقوامی انسانی قانون کے ماہرین کی طرف سے کی گئی دہشت گردی کی مندرجہ ذیل تعریف نقل کر کے جان، مال، وطن اور آبرو کے دفاع کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے: ''هو عمل عنيف وراءه دافع سياسي. أيا كانت وسيلته. يؤدي إلى نشر الرعب والهلع في قطاع معين من الناس، شريطة أن يتعدى العمل الموصوف حدود دولة واحدة أو دول أخرى. سواء ارتكب العمل الموصوف في زمن السلم أو في زمن النزاع المسلح'' (الإرهاب الدولي۔ دراسة قانونية ناقدة: ڈاکٹر محمد عزیز شکری، سابق ڈین کلیۃ الحقوق دمشق یونیورسٹی رص ۲۰۴ طبع دار العلم للملایین ۱۹۹۱ء) (دہشت گردی ایک ایسا پر تشدد عمل ہے جس کے پس پردہ کوئی سیاسی محرک ہو، خواہ اس کا ذریعہ کچھ بھی ہو اور اس کے نتیجہ میں لوگوں کے ایک خاص طبقہ میں خوف و دہشت پھیل جائے بشرطیکہ مذکورہ عمل کسی ایک ملک یا دوسرے ممالک کی حدود سے آگے بڑھ جائے، ایسا عمل دہشت گردی ہے، خواہ زمانہ صلح میں کیا جائے یا مسلح جنگ کے زمانہ میں)۔

شیخ محمد علی تسخیری کے نزدیک دہشت گردی ہر وہ عمل ہے جو وسیلہ اور مقصد ہر حیثیت سے دینی اور اخلاقی اقدار سے متصادم ہو۔ شیخ نے مندرجہ ذیل سات نکات پر اس تعریف کا انطباق کیا ہے:

الف۔ فضائی، بحری اور بری ڈاکہ زنی کی کارروائیاں۔

ب۔ ہر قسم کی استعماری کارروائیاں بشمول جنگ اور عسکری حملے۔

ج۔ اقوام کے خلاف اختیار کئے جانے والے عام آمرانہ طریقے اور آمریتوں کو تحفظ دینے والے تمام نظامات۔

د۔ ایسے تمام عسکری طور طریقے جو انسانی اقدار و اعراف کے خلاف ہوں جیسے کیمیاوی، نیوکلیائی اور حیاتیاتی اسلحے، آبادیوں کو نشانہ بنانا، گھروں کو بارود سے اڑا دینا، شہریوں کو ترک وطن پر مجبور کرنا وغیرہ۔

ھ۔ جغرافیائی، ثقافتی اور میڈیائی ماحول کو آلودہ کرنے کی تمام کوششیں۔ بسا اوقات دہشت گردی کی تمام اقسام میں فکری دہشت گردی سب سے زیادہ خطرناک ہوتی ہے۔

و۔ ہر ایسا اقدام جو قومی یا بین الاقوامی اقتصادیات کو تباہ کرنے، محتاجوں اور وسائل سے محروم لوگوں کو ضرر پہنچانے، سماجی اور اقتصادی امتیازات کو بڑھانے اور اقوام کو بھاری قرضوں کے جال میں پھنسانے کا ذریعہ ہو۔

ز۔ ہر ایسا سازشی قدم جو اقوام کی آزادی و خود مختاری حاصل کرنے کی مرضی کو کچلنے اور ان پر ذلت آمیز معاہدے تھوپنے کے لئے اٹھایا جائے۔

شیخ موصوف نے مندرجہ ذیل امور کو دہشت گردی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے:

الف۔ اقوام کا ان طبقات سے مقابلہ کرنا جو ہتھیار کے بل پر ان پر مسلط ہوں۔

ب۔ آمریتوں اور استبدادی طریقوں کو مسترد کرنا اور ان کے اداروں کو زک پہنچانا۔

ج۔ نسلی امتیاز کے خلاف جدوجہد کرنا اور اس کے مراکز کو نشانہ بنانا۔

د۔ کسی بھی قسم کی جارحیت کا اسی جیسی جارحیت سے جواب دینا اگر اس کے سوا دفاع کی کوئی صورت نہ ہو۔ اسی طرح ان کے نزدیک ہر ایسی جمہوری جدوجہد بھی اس سے مستثنیٰ ہے جس میں دہشت گردی کی آمیزش نہ ہو، اگر چہ وہ کسی انسانی مقصد کی حامل نہ ہو۔

مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے رابطہ عالم اسلامی کے وفد کی طرف سے جنوبی افریقہ کے شہر جوہانسبرگ میں ۲۶/۶/ ۱۴۲۳ھ کو منعقد عالمی چوٹی کانفرس میں پیش کی گئی دہشت گردی کی یہ تعریف ذکر کی ہے:

''الإرهاب هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغياً على الإنسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه. ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر. فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها: ''ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (القصص:۷۷)(العالم الاسلامی: شمارہ/۱۷۶۱، جمعہ ۶/رجب ۱۴۲۳ھ)۔

(دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کسی انسان، اس کے دین، اس کے خون، اس کی عقل، اور اس کے مال اور اس کی عزت پر زیادتی کے طور پر کرتی ہیں، اس میں خوف زدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی دینے، ناحق قتل کرنے، خونریزی کی مختلف صورتیں، راستے کو پرخطر بنانے اور ڈاکہ زنی کی تمام اقسام داخل ہیں، نیز اس میں تشدد یا دھمکی کی ہر وہ کارروائی شامل ہے جو کسی فرد یا گروہ کے مجرمانہ منصوبہ کو بروئے کار لاتے ہوئے کی جائے اور جس کا مقصد لوگوں میں رعب پیدا کرنا یا ان کو تکلیف پہنچا کر خوف زدہ کرنا یا ان کی زندگی، ان کی آزادی، ان کی سلامتی اور ان کے حالات کو خطرہ سے دوچار کرنا ہو، اس کی اقسام میں ماحولیات کو بگاڑنا، انتفاع کی چیزوں یا عمومی یا پرائیوٹ املاک کو تباہ کرنا یا ملکی اور قدرتی ذرائع پیداوار کو خطرہ سے دوچار کرنا شامل ہے۔ یہ تمام کارروائیاں فساد فی الارض کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو منع کیا ہے: ''اور زمین میں فساد نہ مچاؤ، بے شک اللہ تعالیٰ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'')، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا ابرار خاں ندوی اور مفتی انور علی اعظمی نے ذکر کیا ہے کہ دہشت گردی کی تعریف انہی الفاظ میں رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم فقہی ادارہ ''المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ'' نے بھی کی ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کے نزدیک دہشت گردی وہ نظریہ اور مسلک ہے جو لوگوں میں خوف وہراس پیدا کرے اور اس کا ذریعہ قتل و غارت گری ہو۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے عدل وانصاف پر مبنی حکومت سے جنگ اور حکومت کی طرف سے رعایا کی حق تلفی کو دہشت گردی میں شمار کیا ہے۔

مولانا اسعد قاسم سنبھلی نے مولانا محمد رابع حسنی ندوی کی وہ تعریف نقل کی ہے جو انہوں نے سعودی روز نامہ ''الندوہ'' کو انٹرویو دیتے ہوئے فرمائی ہے: ''وإنما يكون الإرهاب عند ما يقوم رجل بالشدة والظلم بدون حق له في اختيار الشدة والاعتداء'' (دہشت گردی تو اس وقت ہوتی ہے جب کوئی شخص سختی اور دوسرے پر حملہ کا حق نہ رکھنے کے باوجود اس پر ظلم وزیادتی کرے)۔ قاضی محمد ہارون مینگل اور سید خورشید حسن رضوی کی رائے ہے کہ دہشت گردی کی انسانی اور اسلامی تعریف یکساں ہے۔ مولانا قمر الزماں ندوی اور مولانا ابراہیم گجیا فلاحی کے نزدیک موجودہ دور میں مختلف حکومتوں کے سیاسی مخالفین کی طرف سے اپنی حکومتوں کے خلاف تشدد اور غم وغصہ کا اظہار دہشت گردی کہلاتا ہے، جبکہ

سیاسی مخالفین اپنے خلاف حکومتوں کی سخت یا فوجی کارروائیوں کو دہشت گردی قرار دیتے ہیں۔

مولانا حفیظ الرحمن عمری کے نزدیک دہشت گردی ایسی فضا پیدا کردینے کا نام ہے کہ مظلوم یہ جاننے کے باوجود کہ اس پر ظلم ہورہا ہے، اپنے حقوق نہ مانگ سکے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، سید خورشید حسن رضوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا مصطفی قاسمی نے دہشت گردی کی تعریف کے ذیل میں مختلف شواہد اور مثالوں سے واضح کیا ہے کہ اس وقت ساری دنیا میں دہشت گرد غیر مسلم ہیں، کہیں عیسائی، کہیں یہودی اور کہیں ہندو، پھر بھی دہشت گردی کا الزام مسلمانوں پر ہی عائد کیا جارہا ہے۔ یہ بجائے خود ایک دہشت گردی ہے۔

مختلف اقسام:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، شیخ محمد علی تسخیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مفتی انور علی اعظمی اور مولانا ظفر الاسلام نے دہشت گردی کی مختلف قسمیں بھی ذکر کی ہیں، مثلاً انفرادی دہشت گردی، بین الاقوامی دہشت گردی، سیاسی دہشت گردی، مفادات پر مبنی دہشت گردی، اقتصادی دہشت گردی، اعتقادی دہشت گردی، مسلکی دہشت گردی، علمی دہشت گردی، سفارتی دہشت گردی، عسکری دہشت گردی۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے دہشت گردی کی ان قسموں کو غیر جانبدارانہ بین الاقوامی قانون دہشت گردی کے مطابق قرار دیا ہے۔ اس کی مختلف اقسام پر بحث کرتے ہوئے شیخ محمد علی تسخیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، سید خورشید حسن رضوی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے ''ریاست کی حمایت یافتہ دہشت گردی'' (State Sponsered Terrorism) پر بطور خاص روشنی ڈالی ہے۔ ان حضرات نے اس ضمن میں اسرائیل کی دہشت گردی کو نمایاں طور پر ذکر کیا ہے اور فلسطینی قوم کی جدوجہد کو جائز، معقول اور منصفانہ قرار دیا ہے۔ شیخ محمد علی تسخیری نے تحریر فرمایا ہے کہ دہشت گردی کی یہ قسم سب سے پیچیدہ اور نازک ہے اور اس کی تعریف کرتے ہوئے وضاحت فرمائی ہے کہ اس سے مراد ہر وہ دہشت گردانہ عمل ہے جس کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم شدہ کوئی ادارہ یا حکومت انجام دے، خواہ اس کو بروئے کار لانے والی اس ملک کی فوج ہو یا انفرادی عناصر۔

مفتی حمید اللہ جان (جامعہ اشرفیہ لاہور) فرماتے ہیں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے اور کمزور و مظلوم مسلمانوں کی آزادی کے لئے لڑنا عین جہاد ہے۔ اسی طرح جان و مال اور عزت و آبرو کے لئے جنگ کرنا بھی جہاد کے زمرہ میں آتا ہے۔ انہوں نے سورۂ نساء کی آیت: ''وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها'' کے ذیل میں قرطبی کی تفسیر کا حوالہ دیا ہے (۲۷۹/۳)۔

مولانا موصوف نے حدیث: ''من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد، ومن قاتل دون دمه فهو شهيد، ومن قاتل دون أهله فهو شهيد'' (سنن نسائی ۱۷۲/۲) سے بھی استدلال کیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ظفر الاسلام، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے اسی سے ملتی جلتی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس کی تائید کی ہے۔ ان حضرات کی نقل کردہ حدیث حضرت سعید بن زید سے مروی ہے، اور اس میں مزید یہ الفاظ ہیں: ''من قتل دون دينه فهو شهيد'' (ترمذی ۲۶۱/۱، نیز ابوداؤد اور دیگر کتب حدیث، فقہ السنۃ ۵۵۳/۲)۔

اسی طرح مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی نے فدائیانہ کارروائیوں کو درست قرار دیا ہے۔ مولانا مبارک حسین ندوی کے نزدیک ان کارروائیوں کے درست ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ تحریکات آزادی کی طرف سے یہ کارروائیاں کی جائیں یا حکومتیں جنگی حکمت عملی کے طور پر اس کا سہارا لیں لیکن اگر دہشت گرد تنظیمیں یہ کارروائیاں انجام دیتی ہیں تو یہ شرعاً صحیح نہیں ہیں۔ مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی نے اس کے جواز کو مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ مشروط کیا ہے:

۱۔ حملہ کرنے والے کا مقصد خودکشی نہ ہو۔

۲۔ اسے گمان ہو کہ حملہ کے ذریعہ یا تو کامیاب ہو جائے گا یا کم از کم دشمن کا نقصان ہوگا یا مسلمانوں میں ہمت پیدا ہوگی۔

۳۔ حملہ کے نتائج کا اندازہ یا تو خود حملہ کرنے والا لگائے گا یا امیر لشکر اس کا اندازہ کرے گا۔

۴۔ حملہ کا مقصد دین کی سربلندی ہو، نہ کہ فخر اور قومی جذبہ۔

۵۔ کسی پر ظلم و زیادتی مقصود نہ ہو۔

انہوں نے صلح حدیبیہ کے موقع پر آپ ﷺ کے صحابہ کرام سے موت پر بیعت لینے (بیعت رضوان) سے استدلال کیا ہے جب حضرت عثمان کی شہادت کی افواہ پھیل گئی تھی۔ اسی طرح جنگ یمامہ میں حضرت براء بن مالک کے طرز عمل سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے۔ انہوں نے امام محمد کی کتاب ''السیر الکبیر'' ۴/ ۱۹۲، نیز رد المحتار ۱۳/ ۲۴۳ کا حوالہ بھی دیا ہے۔

سید خورشید حسن رضوی نے ارہاب کی اسلامی تعریف اور اس کی تائید کرتے ہوئے دور رسالت کی چند ارہابی کارروائیوں کی مثالیں بھی ذکر کی ہیں اور ان کو قابل فخر بتایا ہے، مثلاً مسلمانوں کی طرف سے قریش کے نام نہاد پر امن تجارتی قافلہ کو لوٹنے کی کوششیں جن میں سے آخری کوشش غزوۂ بدر کا سبب بنی، مدینہ کی اسلامی حکومت کی طرف سے اطراف کے قبائل کے خلاف سرایا اور فوجی دستوں کا بھیجا جانا، اور صلح حدیبیہ کے موقع پر جب قریش کے مسلمان ہو جانے والے نوجوانوں کو قریش نے مدینہ میں داخل ہونے سے روکا تو ان نوجوانوں کا سمندر کے کنارے مقام عیس میں جمع ہو جانا اور قریش کے قافلوں کو ڈرانا دھمکانا وغیرہ۔ ان کے دلائل مندرجہ ذیل آیات قرآنی ہیں:

''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم'' (سورۂ بقرہ/ ۱۹۴)۔

''والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون'' (سورۂ شوری/ ۳۹)۔

''ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل'' (سورۂ شوری/ ۴۱)۔

تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے دہشت گردی کے اسلامی اسپرٹ کے خلاف ہونے اور اسلام کی طرف سے اس کی سخت سزا تجویز کئے جانے پر مندرجہ ذیل آیات سے استدلال کیا ہے:

۱۔ ''أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً'' (سورۂ مائدہ/ ۳۲) (مقالہ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا سید امیر حسین گیلانی)۔ مؤخر الذکر مقالہ نگار نے حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی تفسیر کے حوالہ سے یہ بھی لکھا ہے کہ تورات میں بھی اس مفہوم کی آیت موجود ہے)۔

۲۔ ''والفتنة أشد من القتل'' (سورۂ بقرہ/ ۱۹۱) (مقالہ مولانا سید امیر حسین گیلانی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا ظفر عالم ندوی)۔

۳۔ ''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً'' (سورۂ مائدہ/ ۳۳) (مقالہ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا ظفر الاسلام)۔

۴۔ ''ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها'' (سورۂ اعراف/ ۵۶) (مقالہ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی)۔

۵۔ ''ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (سورۂ قصص/ ۷۷) (مقالہ مفتی انور علی اعظمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا ظفر الاسلام وغیرہ)۔

۶۔ ''ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد'' (سورۂ بقرہ/ ۲۰۴-۲۰۶) (مقالہ ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

سوال نمبر ۲: حکومت کا ظالمانہ رویہ......

یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے اور کبھی تو ان کی جان و مال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی و مالی نقصان سے دوچار ہو، تو کیا حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان اختلاف رائے واقع ہوا ہے۔ بعض نے حکومتوں کی طرف سے فرائض کی ادائیگی میں کی جانے والی کوتاہی اور ناانصافی کو دہشت گردی قرار دیا ہے اور بعض نے اسے محض کوتاہی اور ناانصافی قرار دیا ہے۔ پہلی رائے کے قائلین کے اسماء یہ ہیں:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی حمید اللہ جان، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا سعید الرحمن فاروقی۔

دوسری رائے اختیار کرنے والوں کے نام یہ ہیں:

قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید احمد اعظمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا ارشاد قاسمی۔

اول الذکر رائے کے قائلین میں سے بیشتر نے اسے ریاستی دہشت گردی قرار دیا ہے، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے اسے بدترین اور انفرادی اور پبلک دہشت گردی سے زیادہ سنگین نوعیت کی دہشت گردی قرار دیا ہے۔

اس ضمن میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور جناب سید شکیل احمد انور لکھتے ہیں کہ یہی ناانصافی ریاست کے سیاسی یا معاشی ظلم میں ملوث ہونے کا سبب بنتی ہے اور عوام کی طرف سے اس پر ردعمل کی صورت میں انتقام در انتقام کا ایک لامتناہی سلسلہ چل پڑتا ہے۔ مولانا عبدالرشید قاسمی کے بقول حکومتیں عوام کو ان کے شرعی حقوق نہ دینے اور مطالبہ حقوق شرعیہ کی تحریک کو بزور طاقت کچلنے کی وجہ سے دہشت گردی کی مرتکب ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس ظالمانہ کارروائی کے جواب میں اسی جیسا طریقہ اختیار کرنے کو مصلحت اور اسلامی منطق کے خلاف بتایا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک جوابی کارروائی فتنہ کا باعث ہوگی اور معصوم عوام اس کا نشانہ بنیں گے جسے کسی بھی صورت میں درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا محمد شمس الدین اور مولانا ابرار خاں ندوی نے ریاستی دہشت گردی کی مثال میں حال ہی میں گجرات میں ہونے والی ناانصافی کو دہشت گردی قرار دینے کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ حکومتیں بلاتفریق مذہب و نسل و رنگ سماجی، سیاسی اور معاشی حقوق ادا کرنے کی پابند ہیں اور جب اس فرض میں انہوں نے نہ صرف غفلت برتی بلکہ قصداً انہوں نے ظلم کا ارتکاب کیا تو وہ ظالم اور دہشت گرد قرار پائیں گے۔ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی کے خیال میں ایسی حکومتیں خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم بہرصورت وہ دہشت گرد ہیں، مولانا ابرار خاں ندوی نے ''نئے عالمی نظام'' اور ''گلوبلائزیشن'' کو اور مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے اقوام متحدہ میں طاقتور ممالک کو ویٹو پاور دیئے جانے کی تحریک کو ریاستی دہشت گردی کی واضح مثال قرار دیا ہے۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے انفرادی دہشت گردی کی طرح ریاستی دہشت گردی کو بھی ایک حقیقت قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ظلم پسندوں کی کثرت تعداد کی وجہ سے ظلم کو انصاف نہیں قرار دیا جاسکتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح دیگر جرائم کو جرائم قرار دیئے جانے میں مرتکبین کی تعداد ہرگز مؤثر نہیں۔ قرآن میں ہے: ''قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث'' (سورۂ مائدہ/۱۰۰)۔ ریاستی ناانصافی کے جواب میں ظاہر کئے جانے والے ردعمل پر بحث کرتے ہوئے مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی لکھتے ہیں کہ اگر عوام کے پاس طاقت ہو تو اسلام نے ان کو ایسی حکومت کے احکام ماننے سے روک دیا ہے، انہوں نے بخاری (۲/۱۰۵۷) کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

''ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة'' (جب تک اسے گناہ کا حکم نہ دیا جائے، جب حکومت گناہ کا حکم دے تو پھر نہ اس کی بات سنی جائے گی اور نہ اس کی اطاعت کی جائے گی)، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا ظفر عالم

ندوی نے ریاستی دہشت گردی پر مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے: ''إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة'' (سورۂ نمل ر ۳۴)، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے علامہ ابن قدامہ کی یہ عبارت نقل کی ہے: ''إن الجماعة إذا قتلوا واحداً، فعلى كل واحد منهم القصاص... روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلا وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً، وعن علي رضي الله عنه أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلا، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قتل جماعة لواحد، ولم يعرف في عصرهم مخالف فكان إجماعاً. ولأنها عقوبة للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة كحد القذف'' (المغنی ۴۹۱، ۴۹۰، ۱ طبع دار عالم الکتب سعودیہ) (اگر ایک جماعت ایک شخص کو قتل کرے تو ان میں سے ہر ایک سے قصاص لیا جائے گا...... حضرت سعید بن المسیبؒ سے منقول ہے کہ سیدنا عمر بن الخطابؓ نے صنعاء کے سات آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک آدمی کو قتل کیا تھا، اور انہوں نے فرمایا: اگر صنعاء کے تمام لوگ اس میں شریک ہوتے تو میں تمام کو قتل کروا دیتا۔ سیدنا علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایسے تین آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک شخص کو قتل کیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کے بدلہ میں ایک جماعت کو قتل کروایا۔ ان لوگوں کے زمانہ میں کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، گویا اس پر اجماع ہو گیا، نیز یہ کہ ایک شخص کی خاطر ایک شخص کو سزا دی جاتی ہے۔ لہذا ایک شخص کی خاطر ایک جماعت کو سزا دی جائے گی جیسا کہ حد قذف میں ہوتا ہے)۔

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید احمد اعظمی اور ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی نے ریاستی ناانصافی کو دہشت گردی کا عمل قرار دینے کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ وہ حکومت کی طرف سے ظالمانہ اقدام پر مبنی ہو، اور مولانا خورشید احمد اعظمی اور ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کے بقول اس میں تشدد اور جان و مال کو خطرہ لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی اور مولانا مبارک حسین ندوی نے لکھا ہے کہ اگر حکومتی ناانصافی کے جواب میں کوئی عملی اقدام کیا جائے گا تو اسے دہشت گردی نہیں قرار دیا جائے گا۔ مولانا ابو العاص وحیدی کے بقول موجودہ سیکولر اور جمہوری دور میں تو یہ عین انصاف ہے۔ مولانا مبارک حسین ندوی نے اسے بھارتی دستور کی دفعہ ر ۲۹ کے تحت جس میں ہر مذہب کے ماننے والوں کو یکساں انسانی حقوق دیئے گئے ہیں، قانون عدل کی روح سے ہم آہنگ عمل قرار دیا ہے۔ مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی کی رائے یہ ہے کہ اگر فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہو تو صبر کرنا چاہئے اور اپنا حق اللہ سے مانگنا چاہئے اور حاکم کا حق ادا کرتے رہنا چاہئے۔ کیونکہ ان کے بقول مسلمان کی جان بہت قیمتی ہے یہاں تک کہ اس کی حفاظت کے لئے حرام چیزیں بھی حلال ہو جاتی ہیں۔ انہوں نے صحیح مسلم کی ایک روایت کا حوالہ دیا ہے۔

مولانا ظفر الاسلام نے دہشت گردی کے ازالہ اور عدل وانصاف کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیف ''حجۃ اللہ البالغۃ'' سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے:

''والرابعة: العدالة وهي ملكة في النفس تصدر عنها الأفعال التي يقام بها نظام المدينة والحي بسهولة'' (چوتھی صفت عدالت ہے اور یہ نفس کی ایک راسخ کیفیت ہے۔ اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن سے قبیلہ اور مملکت کا نظام بسہولت قائم کیا جاتا ہے)۔

سوال نمبر ۳: ظلم پر احتجاج......

اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور رد عمل کا اظہار جائز ہے یا واجب؟ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات کو بھی ملحوظ رکھا جائے کہ کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا بھی دہشت گردی کے دائرہ میں آتا ہے؟

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک ناانصافی پر احتجاج کا جواز یا وجوب حالات پر موقوف ہے۔ اگر ظلم کے ازالہ پر قدرت ہو اور کامیابی کا غالب گمان ہو تو احتجاج واجب ہے، اور اگر احتجاج اور رد عمل سے مزید نقصان لاحق ہونے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں احتجاج محض جائز ہے، واجب نہیں (دیکھئے: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا حفیظ الرحمن عمری، سید خورشید حسن رضوی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا عبید اللہ اسعدی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا سعید الرحمن فاروقی،

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم (مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے موسیٰ علیہ السلام، جادوگروں اور فرعون کے واقعات نیز نبی ﷺ کے غزوات دسرایا اور کعب بن اشرف وغیرہ کے حوالہ سے صورت حال کے اختلاف اور ان کے نتیجہ میں موقف کے اختلاف پر استدلال کیا ہے، اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی کے بقول ظلم پر احتجاج فرض کفایہ کے درجہ میں ہے)۔

مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، قاضی محمد ہارون مینگل، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی اور مولانا مصطفی قاسمی کے نزدیک ناانصافی پر احتجاج محض جائز ہے جبکہ مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اور مفتی حبیب اللہ قاسمی کی رائے یہ ہے کہ ظلم پر احتجاج کرنا شریعت میں مطلوب ہے۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا حفیظ الرحمن عمری اور مولانا ظفر الاسلام نے احتجاج کو واجب قرار دیا ہے۔

مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مفتی انور علی اعظمی نے ناانصافی کی مختلف صورتیں ذکر کر کے ان کے احکام درج کئے ہیں۔ چنانچہ ان کا خیال ہے کہ اگر حکومتوں کی طرف سے جائز حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو مثلاً بجلی پانی وغیرہ کی سہولیات سے محروم کرنا اور ملازمتوں میں تعصب برتنا تو اس پر احتجاج مباح ہے، اور ایسی صورت حال میں ان دونوں حضرات کے نزدیک سیاسی حکمت عملی اپناتے ہوئے جائز حقوق کی حصولیابی کے لئے کوشاں رہنا چاہئے۔ مولانا عقیل الرحمن قاسمی اور مولانا محمد شمس الدین کا خیال ہے کہ اگر ناانصافی کا تعلق انسان کی ذات سے ہو تو احتجاج شرعاً جائز ہے، واجب نہیں، اور اگر ناانصافی کا تعلق دین و مذہب سے ہو تو احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب ہے۔ مولانا عقیل الرحمن قاسمی ناانصافی کی اس دوسری قسم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مثلاً اگر حکومت ہمارے ملک میں مندر تعمیر کرنے کی اجازت تو دے لیکن مساجد کی تعمیر پر پابندی لگائے تو ایسی صورت میں احتجاج واجب ہوگا اور اس میں ادنی سی کوتاہی پر بھی شدید گرفت ہوگی۔

مفتی حمید اللہ جان فرماتے ہیں کہ اگر ناجائز امور پر کسی کو مجبور کیا جائے تو احتجاج واجب ہے۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی اور سید شکیل احمد انور صاحب کے نزدیک امن وقانون کے دائرہ میں رہ کر ظلم پر احتجاج کا مظلوم کو پورا پورا حق حاصل ہے۔ مولانا قمرالزماں ندوی کے نزدیک انسانی اور جمہوری دائرہ میں رہ کر احتجاج واجب ہے۔ مولانا محی الدین غازی فلاحی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر ناانصافی کے نتیجہ میں لاحق ہونے والے نقصانات محدود ہوں اور ان کی تلافی ممکن ہو تو احتجاج جائز ہے، اور اگر یہ نقصانات ناقابل تلافی ہوں اور آئندہ کی پوری نسلیں ان نقصانات کی زد میں آتی ہوں تو ان پر احتجاج اور دفاع کی ٹھوس حکمت عملی اور طویل مدتی منصوبہ بندی واجب ہے۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے ظلم کے خلاف احتجاج کے جواز پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں:

۱- ''لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (سورۂ نساء/ ۱۴۸) (مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مفتی حمید اللہ جان، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی)۔

۲- ''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم'' (سورۂ بقرہ/ ۱۹۴) (مقالہ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔

۳- ''وجزاء سیئة سیئة مثلها'' (سورۂ شوریٰ/ ۴۰) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۴- ''أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا وإن اللہ علی نصرهم لقدیر'' (سورۂ حج/ ۳۹، ۴۰) (مقالہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی)۔ مولانا محمد ارشد مدنی نے اس کی شان نزول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق جب رسول اللہ ﷺ مکہ سے نکل جانے پر مجبور کردیے گئے تو یہ آیت نازل ہوئی اور حضرت ابوبکرؓ نے جب یہ آیت سنی تو فرمایا کہ اب جنگ ہوگی۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے آیت: ''وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به'' سے استدلال کیا ہے، نیز انہوں نے فقہی قاعدہ: الضرر یزال- سے بھی استدلال کیا ہے۔

تمام ہی مقالہ نگاروں کے نزدیک مظلوم کا ظلم کے خلاف احتجاج کرنا ایک فطری انسانی حق ہے نہ کہ دہشت گردی۔ بیشتر کے نزدیک ظلم پر احتجاج اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ ظالم شخص یا ظالم طبقہ کمزوروں پر مزید مظالم ڈھانے کی جسارت نہ کرے۔ اس پر استدلال کرتے ہوئے بیشتر

مقالہ نگاروں نے یہ حدیث نقل کی ہے:

۱۔ ''انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: یا رسول اللّٰہ، ھذا ننصرہ مظلوماً، فکیف ننصرہ ظالماً؟ قال: تأخذ فوق یدیہ'' (صحیح بخاری مع فتح الباری ۵/۱۲۴) (مقالہ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی)۔ بیشتر مقالہ نگاروں نے ظلم کے خلاف احتجاج میں حتی المقدور اٹھ کھڑے ہونے کو درست قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل حدیث نقل کی ہے:

''من رأی منکم منکراً فلیغیرہ بیدہ، فإن لم یستطع فبلسانہ فإن لم یستطع فبقلبہ، وذلك أضعف الإیمان'' (مسلم، ترمذی ۲۱۸) (مقالہ مولانا حفیظ الرحمن عمری، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی)۔ مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے صیغہ ''فلیغیرہ'' سے وجوب مراد لیا ہے، مفتی محبوب علی وجیہی نے اس ضمن میں اصول فقہ کا یہ قاعدہ ذکر کیا ہے کہ جب وجوب سے پھیرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو تو امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی نے مندرجہ ذیل آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہوئے ظلم پر خاموشی کو ایک ناجائز امر قرار دیا ہے:

۱۔ ''لا تظلمون ولا تظلمون'' (سورۂ بقرہ/۲۷۹)۔

۲۔ ''والذین إذا أصابھم البغي ھم ینتصرون'' (سورۂ شوری/۳۹) (مولانا موصوف کے بقول اس سورہ کے مکی ہونے کی وجہ سے اس کے مضمرات میں مزید وسعت پیدا ہو جاتی ہے)۔

۳۔ ''من مشی مع ظالم وھو یعلم أنہ ظالم لیقویہ فقد خرج من الإسلام'' (جو شخص کسی ظالم کو جانتے ہوئے اس کا ساتھ دیتا ہے وہ اسلام سے اپنے رشتہ کو منقطع کر لیتا ہے) (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکاۃ ۲/ کتاب الآداب، باب الظلم فصل ثالث)۔

۴۔ ''إذا رأیت أمتي تھاب الظالم أن تقول لہ: إنك ظالم فقد تُوُدِّعَ منھم'' (جب تم دیکھو کہ میری امت ظالم کو ظالم کہنے سے ڈرے تو وہ اللہ تعالیٰ کی نصرت وحمایت سے محروم ہو جاتی ہے) (التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/۹۸ بحوالہ مسند احمد، بیہقی فی شعیب الایمان بروایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص، طبرانی فی الکبیر، طبرانی فی الأوسط بروایت جابر بن عبد اللہ) (موخر الذکر راوی کی روایت کو محدثین نے درست قرار دیا ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے)۔ مولانا حفیظ الرحمن عمری نے مندرجہ ذیل آیت سے دفاع کے صحیح ہونے پر استدلال کیا ہے: ''ولمن انتصر من بعد ظلمہ فأولئك ما علیھم من سبیل، إنما السبیل علی الذین یظلمون الناس ویبغون في الأرض بغیر الحق أولئك لھم عذاب ألیم'' (سورۂ شوری/۴۱)۔

مفتی جمیل احمد نذیری نے حق کے حصول کے لئے کی جانے والی جدوجہد کو درست قرار دیتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''إن اللہ لا یمنع ذا حق حقہ'' (اللہ تعالیٰ کسی حق دار کو حق لینے سے نہیں روکتا ہے) (بیہقی فی شعب الایمان، مشکاۃ المصابیح ۲/۳۶۲ بروایت حضرت علی)۔ اس ضمن میں مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''إن الناس إذا رأوا الظالم فلم یأخذوا علی یدیہ أوشك أن یعمھم اللہ بعقاب منہ'' (جب لوگ کسی ظالم کو ظلم کرتے دیکھیں اور اس کا ہاتھ نہ روکیں تو اللہ تعالیٰ تمام لوگوں کو سزا میں گرفتار کر سکتا ہے) (ابوداؤد: ۴۳۳۸)۔ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا ابرار خاں ندوی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی کے نزدیک ظالم حکام کی ظالمانہ پالیسیوں پر تنقید جہاد کی افضل ترین صورت ہے۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''أفضل الجھاد کلمۃ عدل عند سلطان جائر'' (افضل درجہ کا جہاد ظالم حکمراں کے سامنے انصاف کی بات کہنا ہے) (ابوداؤد: ۴۳۴۴)، مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا ابرار خاں ندوی نے ظلم پر خاموشی اختیار کرنے کو سنگین نتائج کا حامل قرار دیتے ہوئے فقہی قاعدہ: ''کل ما یؤدی إلی المحظور یکون محظوراً'' (اصول الفقہ الإسلامی لبدران أبي العینین بدران) اور ''ما یفضي إلی الحرام حرام'' سے استدلال کیا ہے۔ مولانا ابرار خاں ندوی نے ظلم پر خاموشی کو ممنوع قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے: ''لعن الذین کفروا من بني إسرائیل علی لسان داؤد وعیسی بن مریم ذلك بما عصوا وکانوا یعتدون۔ کانوا لا یتناھون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون۔ تری کثیراً منھم یتولون الذین کفروا لبئس ما قدمت لھم أنفسھم أن سخط اللہ علیھم

وفي العذاب هم خالدون'' (سورۂ مائدہ/ ۷۸-۸۰)۔

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا ظفر الاسلام، مفتی حمید اللہ جان، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا اسعد قاسم سنبھلی نے حدیث رسول: ''من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کردیا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان بچانے میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کے تحفظ میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے گھر والوں کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے) (ترمذی ۱/ ۲۶۱، ابواب الدیات، نسائی ۲/ ۱۵۵ کتاب المحاربۃ) سے استدلال کرتے ہوئے جان و مال، عزت و آبرو اور دین کی خاطر لڑنے کو جہاد قرار دیا ہے (اس کی تفصیل سوال نمبر ا کی تلخیص کے ضمن میں گزر چکی ہے)۔ مولانا ظفر الاسلام نے ان امور کو بنیادی ضروریات قرار دیتے ہوئے امام شاطبی کی ''الموافقات'' سے مندرجہ ذیل عبارت بھی ان کی وضاحت میں نقل کی ہے: ''اتفقت الأمة على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضرورات الخمسة وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل'' (امت کا اس پر اتفاق ہے کہ شریعت پانچ قسم کی ضروریات یعنی دین، جان، نسل، مال اور عقل کی حفاظت کے لئے وضع کی گئی ہے) (۴/ ۲۷، ۲۸)، مولانا عبد الرشید قاسمی اور مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے ظلم کے خلاف احتجاج کی دلیل میں یہ حدیث بھی نقل کی ہے: ''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكو جاره قال: اطرح متاعك على الطريق، فطرحه، فجعل الناس يمرون عليه ويلعنونه، فجاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! ما لقيت من الناس، قال: وما لقيت منهم؟ قال: يلعنوني، قال: لعنك الله قبل الناس فقال: إني لا أعود، فجاء الذي شكاه إلى النبي ﷺ فقال: ارفع متاعك فقد كفيت'' (مجمع الزوائد ۸/ ۱۷۰ باب ماجاء في أذى الجار)، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے ایک اور حدیث نقل کی ہے: ''عن أبي الوليد عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم'' (بخاری ۱۳/ ۵، ۶، مسلم: ۱۷۰۹)۔

مولانا خورشید احمد اعظمی نے ظلم پر احتجاج اور ردعمل کے طریقہ پر گفتگو کرتے ہوئے کتب سیرت میں موجود حضرت ابوبصیر اور حضرت ابوجندل کے واقعات بطور مثال پیش کئے ہیں۔ مولانا ابرار خاں ندوی ظلم کے خلاف احتجاج کی تائید میں سیرت رسول سے حلف الفضول کی مثال پیش کرتے ہیں جس کی تائید وتحسین آپ ﷺ نے نبوت کے بعد بھی فرمائی۔

بیشتر مقالہ نگاروں نے ظلم کے خلاف ردعمل کے اظہار میں حتی الامکان عدم تشدد اور حد سے تجاوز نہ کرنے پر زور دیا ہے۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا عقیل الرحمن قاسمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مصطفی قاسمی وغیرہ)۔ مولانا ارشاد قاسمی نے اس سلسلے میں فقہی قاعدہ: ''درء المفاسد أولى من جلب المصالح'' (القواعد الفقهيه المحمود ص ۵) اور قاعدہ: ''الضرر لا يزال بالضرر'' سے استدلال کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، اور مولانا عقیل الرحمن قاسمی کے نزدیک جمہوری ممالک میں احتجاج کے طریقے یعنی اسٹرائک، میمورنڈم وغیرہ پیش کرنا درست اور مفید ہے، جبکہ مولانا ابرار خاں ندوی اس طریقہ کو بے سود بتاتے ہیں۔ مفتی عبد الرحیم قاسمی نے کفایت المفتی (۹/ ۳۴۵، ۳۴۶) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ پرامن احتجاج کے خلاف حکومت کی طرف سے کی جانے والی ظالمانہ کارروائیوں کی وجہ سے مظلوم کے فعل کو ناجائز کہنا اور اسے خودکشی کا مرتکب قرار دینا غلط ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک مثال کے طور پر دفعہ ۱۴۴ کی خلاف ورزی کرنے پر پولیس کی گولیوں سے مرنے والے مسلمان شہید قرار دیئے جائیں گے۔

سوال نمبر ۴: بے قصور لوگوں سے بدلہ لینا:

اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو کیا مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں؟

تمام مقالہ نگار حضرات کے نزدیک مظلوموں کا ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے انتقام لینا ناجائز اور غلط ہوگا، البتہ اگر وہ ظالم طبقہ کے کسی بھی

طور پر معاون ہوں تو ان سے انتقام لینا جائز ہوگا، اور ظلم میں ان کے ملوث ہونے کے بقدر ہی ان سے انتقام لینا جائز ہوگا۔ (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حمید اللہ جان، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا سعید الرحمن فاروقی وغیرہ)۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس رائے پر مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کیا ہے: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (مقالہ ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا ظفر الاسلام وغیرہ)۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مفتی انور علی اعظمی نے ان آیات سے استدلال کیا ہے:

۱۔ "ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ: ۸)۔

۲۔ "ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل" (سورۂ اسراء: ۳۳)۔

مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مصطفی قاسمی اور مولانا خورشید احمد اعظمی نے آیت: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ/ ۱۹۰) سے استدلال کیا ہے۔ قاضی محمد ہارون مینگل نے آیت: "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" (سورۂ نحل/ ۱۲۶) سے اس پر استدلال کیا ہے، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے بے قصور افراد سے انتقام لینے کو ظالمانہ کارروائی قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

۱۔ حضرت یوسفؑ کے سگے بھائی بنیامین پر جرم ثابت ہونے کے بعد جس کی سزا قید تھی، جب بنیامین کے دوسرے بھائیوں نے حضرت یوسفؑ سے بنیامین کو چھوڑنے اور ان کی جگہ کسی دوسرے بھائی کو گرفتار کرنے کی درخواست کی تو سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: "معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده، إنا إذا لظالمون" (سورۂ یوسف/ ۷۹) (ہم نے جس کے پاس اپنی چیز پائی ہے اس کے سوا دوسرے کو گرفتار کرنے سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں، ایسا کرنے سے ہم یقیناً ناانصافی کرنے والے ہو جائیں گے)۔

۲۔ "وجزاء سيئة سيئة مثلها" (سورۂ شوری/ ۴۰) (اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے)۔

۳۔ "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" (سورۂ بقرہ/ ۱۹۴) (جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی کے مثل زیادتی کرو جو اس نے تم پر کی ہے)۔

۴۔ "لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه" (مستدرک حاکم ۲/ ۵۷) (نہ ابتداءً نقصان پہنچایا جائے اور نہ جواباً نقصان پہنچانے میں حد سے تجاوز کیا جائے، جو شخص کسی کو نقصان پہنچائے اللہ تعالی اسے نقصان پہنچائے گا، اور جو شخص کسی کو تنگی میں ڈالے اللہ تعالی اسے تنگی میں ڈالے گا)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا ابرار خان ندوی اور مولانا مصطفی قاسمی نے بے قصوروں سے انتقام کو جاہلی عمل قرار دیا ہے، جسے ان کے بقول ختم کرنے ہی کے لئے اسلام آیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی کے بقول معصوم افراد کو ظلم کا نشانہ بننے سے بچانے ہی کے لئے قصاص کا قانون وضع کیا گیا ہے اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے بقول اسے مزید مؤثر بنانے کے لئے عدالت کے سپرد کیا گیا ہے اور حکومتوں کو اس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ وہ مظلوم کی حمایت کریں اور اسے شرپسندوں کے تسلط سے بچائیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی اور مولانا تنظیم عالم قاسمی نے اس ضمن میں اسلام کے اصول جنگ کی بھی وضاحت کی ہے۔ مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا سعید الرحمن فاروقی اور مولانا عبد الرشید قاسمی نے اسلامی دور اقتدار میں فوج کی روانگی سے قبل خلفاء کی طرف سے کی جانے والی نصیحتوں کا بطور خاص ذکر کیا ہے جن میں اس سلسلے میں خاص ہدایات موجود ہیں کہ حالت جنگ میں نشانہ بنانے کی حدود کیا ہیں؟ مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا محمد ارشد مدنی نے ابوداؤد کتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کی وہ نصیحت نقل کی ہے جس میں آپ ﷺ نے لشکر اسلام کو مندرجہ ذیل ہدایات فرمائی ہیں: "انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة

رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين'' (جاؤ اللہ کا نام لے کر، اللہ کی مدد چاہتے ہوئے اور اللہ کے رسول کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے، قتل نہ کرو کسی بوڑھے کو، کسی بچہ کو، کسی کم سن کو اور کسی عورت کو، خیانت نہ کرو، اپنی غنیمتیں جمع کرو، اپنے معاملات ٹھیک رکھو اور حسن سلوک کرو، اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)۔ مولانا خورشید احمد اعظمی نے حضرت ابوبکرؓ کی وہ نصیحت نقل کی ہے جو انہوں نے لشکر اسامہ یا یزید بن ابی سفیان کو روانہ کرتے وقت فرمائی تھی: ''لا تخونوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا للأكل، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له'' (خیانت نہ کرنا، عہد شکنی نہ کرنا اور مثلہ (مقتولین کی ناک کان وغیرہ کاٹنا) نہ کرنا، نہ ہی کسی بچے، بوڑھے یا عورت کو قتل کرنا اور نہ باغات کو تباہ کرنا یا آگ لگانا، نہ کسی پھل دار درخت کو کاٹنا اور بکری، گائے یا اونٹ کو بلا مقصد نہ ذبح کرنا مگر کھانے کے لئے، اور تمہارا گزر کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے ہوگا جنہوں نے اپنے آپ کو عبادت گاہوں تک محدود کرلیا ہے، ان سے چھیڑ چھاڑ مت کرنا)۔ مولانا محمد ارشد مدنی نے بھی یہ ہدایت تیسیر الرحمن لبیان القرآن (۱۰۶/۱) کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کا نام نہیں ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالرشید قاسمی نے بھی ہدایہ (۵۶۲/۲) کے حوالہ سے یہ ہدایت نقل کی ہے۔ مولانا ابرار خاں ندوی نے اس سلسلے میں علامہ داماد آفندی کی کتاب ''مجمع الأنہر'' ۶۳۶/۱، ۷، ۶۳ ''کتاب السیر'' کا حوالہ دیا ہے۔ مولانا ظفر الاسلام اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے بے قصوروں سے انتقام کو اسلامی تعلیمات کے خلاف قرار دیتے ہوئے ''کفایت المفتی'' ۲۳۹/۹ کا حوالہ دیا ہے۔ مولانا قمر الزماں ندوی نے بدایۃ المجتہد، نیل الاوطار، زاد المعاد، فتح القدیر اور فتح الباری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ میدان جنگ سے بھاگتے ہوئے آدمی کا تعاقب کرنا اسلامی شریعت کی رو سے غلط ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے حضرت عمر کے حوالہ سے اسی طرح کی ایک ہدایت اختصار کے ساتھ نقل کی ہے۔ مولانا محمد ارشد مدنی اور مولانا سعید الرحمن فاروقی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے: ''نهى عن قتل النساء والصبيان'' (بخاری: کتاب الجہاد) (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا)۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا محمد ارشد مدنی نے سیرت سے یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک غزوہ میں دشمن کیمپ کی ایک عورت مقتول پائی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حرکت کو ناپسند کرتے ہوئے فرمایا: ''ما كانت هذه لتقاتل'' (یہ تو شریک جنگ نہ تھی، یعنی پھر اسے کیوں قتل کیا گیا)، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوج کے سپہ سالار حضرت خالد بن ولیدؓ کو کہلا بھیجا کہ عورتوں اور بچوں کو نہ قتل کریں (مسلم: کتاب الجہاد والسیر، مشکاۃ المصابیح ۳۴۳/۲، بخاری، ابوداؤد)۔ مولانا ارشاد قاسمی نے بے قصوروں سے انتقام لینے کو غیر انسانی فعل قرار دیتے ہوئے بخاری، مسلم اور ابن ماجہ میں مذکور حضرت ابوہریرہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حضرات انبیاء میں سے کسی نبی کا پڑاؤ ایک درخت کے نیچے ہوا، ایک چیونٹی نے انہیں کاٹ لیا، اس پر انہوں نے تمام چیونٹیوں کو جلانے کا حکم دیا تو اللہ تعالی نے وحی بھیجی کہ ایک چیونٹی کی وجہ سے تم نے تمام چیونٹیوں کو کیوں سزا دی؟

مولانا ظفر الاسلام نے اس سوال کے جواب میں یہ بھی تحریر کیا ہے کہ اگر کبھی کبھار کسی مسلم حکومت کی طرف سے اقلیتوں پر ظلم ہوا بھی تو علماء اسلام نے اس کا سخت نوٹس لیا، انہوں نے اس سلسلے میں بلاذری کی ''فتوح البلدان'' کے حوالہ سے امام اوزاعی کے ایک مراسلہ کا ذکر کیا ہے، امام اوزاعی کو یہ مراسلہ اس لئے لکھنا پڑا کہ حکومت نے کچھ ایسے لوگوں کو جلاوطنی کا حکم دے دیا تھا جو مجرم نہ تھے، چنانچہ امام اوزاعی نے دنیائے اسلام کے عالم کی حیثیت سے اس پر حکومت کے محاسبہ کو اپنا فرض سمجھا۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی نے عملاً جنگ میں حصہ نہ لینے والوں سے حسن سلوک کو اسلامی اخلاق سے ہم آہنگ بتاتے ہوئے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ''لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم'' (سورۂ ممتحنہ / ۷)۔

شہادت پسندانہ حملوں کے نتیجہ میں مارے جانے والے بچوں، عورتوں اور بے قصور افراد کا ذکر کرتے ہوئے مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے کہ اس وقت ضرورت اس بات کی ہے کہ فلسطینی نوجوان مردوں اور عورتوں کے درد کو پوری طرح محسوس کیا جائے اور یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ وہ کیوں اپنی یقینی موت کے ساتھ دشمن کو زیادہ سے زیادہ نقصان پہنچانے کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ ان کے بقول آج کا عالمی ضمیر اتنا مردہ ہوگیا ہے کہ جب عراق اور افغانستان پر امریکی و برطانوی حملوں میں بلا امتیاز مرد، عورت، بوڑھے بچے نشانہ بنائے جاتے ہیں تو اس پر کوئی احتجاج نہیں ہوتا،

اور اگر فلسطینی ناگزیر صورت میں اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر اس صورت جنگ کا اعادہ کردیتے ہیں تو پوری دنیا معصوم فلسطینیوں کے خلاف سراپا مذمت و احتجاج بن جاتی ہے۔ انہوں نے اس کارروائی کو عذاب الٰہی کے مماثل قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا عذاب کسی قوم پر آتا ہے تو اس کی زد میں ظالم مظلوم سب آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (سورۂ انفال ۲۵)، اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ بے قصوروں پر ہونے والے مظالم کے خلاف احتجاج کو یک طرفہ نہیں ہونا چاہئے۔

سوال نمبر ۵: دہشت گردی کے اسباب ومحرکات اور ان کا تدارک:

جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرلینے کی خواہش، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے؟

بیشتر مقالہ نگار حضرات کے نزدیک دہشت گردی کے ازالہ کی واحد صورت یہ ہے کہ عدل وانصاف کا قیام ہو، انسانی حقوق اور انسان کی جان و مال کا احترام کیا جائے، حکومتیں نسلی، قبائلی اور مذہبی امتیازات کا لحاظ کئے بغیر تمام باشندوں کو باعزت زندگی گذارنے کا موقع دیں (دیکھئے: مقالہ مولانا عبید اللہ اسعدی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ظفر الاسلام، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا تنظیم عالم قاسمی، سید خورشید حسن رضوی، مولانا سعید الرحمن فاروقی وغیرہ)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مولانا عبد الرشید قاسمی نے مختلف سماجی، سیاسی اور ملکی مسائل کے حل میں سنجیدہ مذاکرات، تعمیری گفت وشنید اور باہمی مفاہمت ورواداری کو اہم اور مؤثر قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا محمد ارشد مدنی، مفتی حمید اللہ جان، مولانا ابو القاسم عبد العظیم اور مولانا عبد الرشید قاسمی نے ضرورت پڑنے پر طاقت کے استعمال کو بھی مؤثر اور مناسب اقدام قرار دیا ہے۔

مولانا سید امیر حسین گیلانی کے نزدیک چونکہ دہشت گردی کے پیدا ہونے کا سبب حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہے، اس لئے اس کا انسداد حقوق کی ادائیگی سے ہوگا جو ایک معاشرتی اور اخلاقی ذمہ داری ہے۔ قاضی محمد ہارون مینگل کے بقول دہشت گردی کبھی معاشی ناہمواری سے ہوتی ہے، کبھی خود ساختہ تفوق وبرتری سے اور کبھی عقائد وافکار کو بزور قوت مسلط کرنے سے، ان کے بقول اسی لئے اسلام نے حقوق وفرائض کا ایک جامع نظام عطا کیا ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی اور مولانا ابراہیم گجیا فلاحی کے نزدیک اسلام کے عطا کردہ عادلانہ نظام پر عمل ہی دہشت گردی کا واحد حل ہے۔ مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی کے نزدیک اسلام کا سیاسی نظام یعنی ان کے بقول شورائی خلافت ہی امن و سلامتی کے قیام اور دہشت گردی کے سدباب کی واحد ضمانت ہے، مولانا محی الدین غازی فلاحی نے لکھا ہے کہ اسلام کے عنایت کردہ حقوق وفرائض کا جامع نظام ہی دہشت گردی کے خاتمہ کا بہتر حل ہے۔

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی کے نزدیک دہشت گردی کے خاتمہ کا واحد طریقہ عدل وانصاف کا قیام ہے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل دو آیتوں سے استدلال کیا ہے: "اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ: ۸)۔

"وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (سورۂ نساء/ ۹۸)۔

اور عدل کا قیام ان کے بقول اقامت شہادت پر موقوف ہے۔ دلیل یہ دو آیتیں ہیں:

"وأقيموا الشهادة لله" (سورۂ طلاق/ ۲)۔

"ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه" (سورۂ بقرہ/ ۲۸۳)۔

مولانا ابو العاص وحیدی اور مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی کے بقول اسلام نے دہشت گردی کے سدباب کے لئے مندرجہ ذیل ہدایات دی ہیں:

۱۔ انسانی بھائی چارہ کی بنیاد پر باہمی محبت۔ ۲۔ زندگی گذارنے کے انفرادی آداب کی رعایت۔

۳۔ ایسا حکومتی نظام جو تمام لوگوں کے لئے عدل، امن اور بہتر اقتصادی زندگی کا ضامن ہو۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی نے اس سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ اگر حاکم مسلمان ہو تو جب تک نماز پڑھے اس کے خلاف بغاوت جائز نہیں ہے، اس صورت میں مظلوم کو صبر کرنا چاہئے، اور اگر حکمراں غیر مسلم ہو تو احتجاج کے لئے پرامن اور جمہوری طریقہ اختیار کیا جانا چاہئے۔ مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی لکھتے ہیں کہ اگر معاشی ناانصافی کی وجہ سے دہشت گردی ہو رہی ہو تو بہتر ملازمتوں کے انتظام سے اسے دور کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کے نزدیک دہشت گردی کے اسباب سے بچنے کے لئے معاشی ترقی، سیاسی قوت میں اضافہ، سائنس وٹکنالوجی، میڈیکل، انجینیرنگ اور کامرس وتجارت سمیت تعلیم کے تمام شعبوں میں سبقت، منتظمہ، مقننہ، عدلیہ اور تمام اعلی سرکاری ملازمتوں اور مناصب پر فائز ہونا انتہائی ضروری ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ ان مقاصد کے حصول کے لئے مدارس عربیہ کو بھی اپنے نصاب ونظام تعلیم میں مناسب اور قابل قبول اصلاح وترمیم کرنی چاہئے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی کے نزدیک دہشت گردی کے اسباب کے تدارک کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ تجربہ سے مفید اور مؤثر ثابت ہونے والی تدابیر اختیار کی جائیں اور غیر جذباتی اور شرعی اصولوں سے واقف رہنماؤں سے رہنمائی حاصل کی جائے۔

بعض مقالہ نگار حضرات کے بقول مندرجہ ذیل نصوص سے دہشت گردی کے اسباب کے تدارک میں خاص رہنمائی حاصل ہوتی ہے:

۱۔ ''يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين. إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما'' (سورۂ نساء/۱۳۵) (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۲۔ ''ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر'' (سورۂ بنی اسرائیل/۶۹) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۳۔ ''من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً'' (سورۂ مائدہ/۳۲) (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۴۔ ''يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلنكم شعوباً وقبائل لتعارفوا'' (حجرات ۱۳) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی)

۵۔ ''لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع عليم'' (سورۂ بقرہ/۲۵۶) (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۶۔ ''من مشى مع ظالم ليقويه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام'' (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکاۃ ۲/۴۳۶) (جو کسی ظالم کے ساتھ اسے قوت پہنچانے کے لئے چلا جبکہ جانتا تھا کہ وہ ظالم ہے، وہ اسلام سے نکل گیا) (مقالہ مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۷۔ ''الظلم ظلمات يوم القيامة'' (متفق علیہ) (ظلم قیامت کی سخت تاریکی ہے) (مقالہ مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۸۔ ''ادفع بالتي هي أحسن'' (سورۂ مومنون/۲۶) (مقالہ مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

سوال نمبر ۶: دفاع کا حکم:

اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، مباح ہے یا مستحب، نیز حق مدافعت کے حدود کیا ہیں؟

اس سوال کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ کی صورت میں حتی المقدور مدافعت واجب ہے (دیکھئے: مقالہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی انور علی اعظمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ارشاد قاسمی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا سعید الرحمن فاروقی) جبکہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی اور مفتی محبوب علی وجیہی کے نزدیک جان ومال اور آبرو کا دفاع مطلقاً واجب ہے۔

مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور مفتی انور علی اعظمی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات کا نشانہ بننے والوں پر اپنا دفاع واجب ہے اور دوسروں کے لئے ان کا دفاع جائز ہے۔

مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابرار خاں ندوی اور سید شکیل احمد انور نے دفاع کو مظلوم کا ایک فطری اور مشروع حق قرار دیا ہے۔ مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مبارک حسین ندوی اور مولانا مصطفی قاسمی کے نزدیک ظلم کی مدافعت شریعت میں مطلوب اور مستحسن ہے۔ مولانا محمد ارشد مدنی مظلومین کی طرف سے دفاع کو مطلوب امر قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں: ''وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها'' (سورۂ نساء/۷۵)۔ ان کے بقول یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب مدینہ میں مسلمانوں کا دارالاسلام قائم ہو گیا اور وہ طاقت وقوت کے اعتبار سے مستحکم ہو گئے۔ اس سے پہلے شدید مشکلات کے باوجود ان کو صبر کی تلقین کی جاتی رہی یہاں تک کہ بیعت عقبہ کی رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کرنے والوں نے جن کی تعداد اسی سے زائد تھی، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ منیٰ میں موجود مشرکوں کو قتل کر دیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی۔

ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی حمید اللہ جان اور مولانا تنظیم عالم قاسمی کے بقول جان اور عزت وآبرو کا دفاع واجب اور مال کا دفاع جائز اور مباح ہے۔ مولانا ظفر عالم ندوی کی رائے ہے کہ اگر مال کے دفاع میں بڑے نقصان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں دفاع سے بچا جائے گا۔ ڈاکٹر یوسف قاسم کے نزدیک اگر مال کے ترک سے ہلاکت یا شدید نقصان کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں مال کا بھی دفاع واجب ہے۔

اول الذکر رائے کے قائلین نے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

۱۔ ''من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (ترمذی ۱/۲۶۱، نیز ابوداؤد، نسائی وغیرہ کتب حدیث) (دیکھئے مقالہ: ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا ابو القاسم عبد العظیم، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی)۔ اس حدیث کا ذکر پہلے بھی متعدد بار موقع کی مناسبت سے آچکا ہے۔

۲۔ ''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني ؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني ، قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (مسلم کتاب الایمان) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا ابو القاسم عبد العظیم، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی)۔

۳۔ ''لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه'' (مقالہ مفتی حبیب اللہ قاسمی)۔

۴۔ ''عن أبي المخارق عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي، قال: ذكره بالله قال: فإن لم يذكر؟ قال: فاستعن عليه بمن حولك من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين؟ قال: فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نأى السلطان عني ؟ قال: قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالك'' (فتح الملهم ۱/۲۸۴) (مقالہ مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی)۔

اسی سے ملتی جلتی متعدد روایتیں مولانا ابو القاسم عبد العظیم نے بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا ابو القاسم عبد العظیم نے قرآن کریم میں وارد ''وقاتلوا''، ''ولا تبغ''، ''ولا تعتدوا'' کی تعبیرات سے استدلال کرتے ہوئے اصول فقہ کا یہ نکتہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل نہ ہو تو امر ونہی کے صیغے وجوب پر محمول کئے جائیں گے۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سعید الرحمن فاروقی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی نے لکھا ہے کہ جان کا دفاع جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک واجب اور آبرو کا دفاع بالاجماع

واجب ہے۔ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے بقول جمہور نے مندرجہ ذیل دو آیتوں سے استدلال کیا ہے:

۱۔ ''ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة''(سورۂ بقرہ:۱۹۵)۔ ۲۔''فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله''(سورۂ حجرات:۹)۔

ان حضرات کے بقول امام احمد کے نزدیک جان کا دفاع جائز اور مباح ہے، واجب نہیں۔ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے دلیل یہ ذکر کی ہے کہ آپ ﷺ نے فتنہ کے سلسلے میں فرمایا: ''اجلس في بيتك فإن خفت أن يبهرك شعاع النفس، فغط وجهك''، اور ایک روایت میں ہے: ''تكون فتن فكن فيها عبد الله المقتول، ولا تكن القاتل''(ابن خیثمہ اور دار قطنی نے حضرت عبد اللہ بن خباب بن الارت سے اس کی روایت کی ہے)

قاضی محمد ہارون مینگل نے لکھا ہے کہ اس صورت میں صبر عزیمت ہے اور دفاع رخصت ہے، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے بھی ان دونوں پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔ان دونوں حضرات نے حضرت آدمؑ کے بیٹے ہابیل کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے(ملاحظہ ہو: سورۂ مائدہ ر ۲۸ ۔ ۳۰)، مولانا سید اسرار الحق سبیلی نے علامہ صنعانی کی سبل السلام کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام صنعانی نے حدیث کے الفاظ: ''فكن عبد الله المقتول''(تم اللہ کے مقتول بندے بن جاؤ) سے جان کے سلسلے میں عدم مزاحمت پر استدلال کیا ہے(سبل السلام ۳ر ۴۹۳)۔ قاضی محمد ہارون مینگل نے عدم مدافعت کے سلسلے میں حضرت عثمانؓ کے اسوہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

بیشتر مقالہ نگار حضرات نے حدود دفاع کا تذکرہ کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ مظلوم فرد یا مظلوم طبقہ کو دفاع میں جارحیت اور زیادتی سے پرہیز کرنا چاہئے، نیز یہ کہ جوابی کارروائی میں حتی الوسع الأخف فالأخف کے اصول پر عمل کیا جائے، مثلاً اگر بات چیت سے اور دوسروں کی مدد سے ظلم کا دفاع کیا جاسکتا ہو تو مارنا حرام ہوگا۔اگر ہاتھ کی ضرب سے کام چل جائے تو کوڑے کا استعمال حرام ہوگا اور اگر کوڑے سے دفاع ممکن ہو تو لاٹھی کا استعمال ممنوع ہوگا۔اگر دشمن کے کسی عضو کو کاٹ کر دفاع کیا جاسکتا ہو تو اس کا قتل حرام ہوگا۔الغرض قتل کو صرف آخری تدبیر کے طور پر ہی اختیار کیا جائے گا(ملاحظہ ہو: مقالہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی وغیرہ)۔اس پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے مندرجہ ذیل فقہی قواعد سے استدلال کیا ہے: ''الضرر لا يزال بالضرر''، ''الضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها''(مفتی مجاہد الاسلام قاسمی اور مولانا محمد شمس الدین نے بھی اس قاعدہ کا ذکر کیا ہے)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے حدود دفاع کے ضمن میں یہ بھی لکھا ہے کہ مظلوم کی طرف سے جوابی کارروائی کے لئے ظلم کا عملاً واقع ہونا ضروری ہے، کسی ایسے ظلم کے خلاف جوابی کارروائی نہیں کی جائے گی جو بعد میں پیش آنے والا ہو یا محض اس کی دھمکی دی گئی ہو، جبکہ ڈاکٹر یوسف قاسم لکھتے ہیں کہ ظلم کے وقوع سے قبل ہی خطرہ کو روکنے نیز اس کے واقع ہوجانے کے بعد اس کے تسلسل کو روکنے کے لئے دفاعی کارروائی اسلام میں مشروع ہے۔مظلوم کے حق مدافعت کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مولانا ابرار خاں ندوی نے ظلم کے آگے سپر انداز ہونے کو تقویٰ وتدین کے منافی عمل قرار دیا ہے، اور فتنہ وفساد سے نبرد آزما ہونے کو شریعت کا مقصود بتایا ہے۔سید خورشید حسن رضوی مدافعانہ قوت کے بالکلیہ مفقود ہونے کی صورت میں سپر اندازی کو جائز قرار دیتے ہیں۔حدود دفاع پر گفتگو کرتے ہوئے ڈاکٹر یوسف قاسم، مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا قمر الزماں ندوی اور مولانا محمد ارشد مدنی نے لکھا ہے کہ مدافعت میں ملکی دفاعی حکام اور عدالت سے مدد لینا ضروری ہے تاکہ ملک میں نظم ونسق اور امن وقانون کی صورت حال خراب نہ ہو۔

مولانا قمر الزماں ندوی نے مندرجہ ذیل حالات میں جنگ کو درست قرار دیا ہے:

۱۔ مسلمانوں پر ظلم کی صورت میں یعنی جب ان کو ان کے گھروں اور ان کی زمینوں سے نکالا جائے اور ان کے انسانی حقوق پامال کیے جائیں۔

۲۔ اگر صرف مسلمان ہونے کی بنا پر ان سے جنگ کی جائے تو ایسی صورت میں مذہبی آزادی کی خاطر ان کے لئے جنگ کرنا جائز ہے۔

(الجہاد فی الاسلام از مولانا مودودی ر ص ۶۳)۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

اسلام اور امن عالم

سوال نمبر ۱ تا ۴:

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

۱۔ دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت:

تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ دہشت گردی کے خمیر میں ظلم شامل ہے، لیکن کیا ظلم ہی کا دوسرا نام دہشت گردی بھی ہے؟ بعض مقالہ نگاروں کا خیال ہے کہ دونوں مترادف ہیں (مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کہتے ہیں کہ کسی وجہ اور سبب کے بغیر کسی فرد یا جماعت کے خون کو مباح کر لینا دہشت گردی ہے، جبکہ مولانا ابرار خاں ندوی کی رائے ہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں جسے جنایت کہا جاتا ہے اسی کا دوسرا نام دہشت گردی ہے، اور مولانا ابوالعاص وحیدی صاحب لکھتے ہیں کہ دہشت گردی ہر وہ عمل ہے جو دولت و ملک گیری کی ہوس اور مذہبی جبر سے کیا جائے، اور مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم کی رائے ہے کہ کسی بھی جمہوری طرز عمل میں افراط اور غلو غیر مقبول سے پیدا شدہ حالات کو دہشت گردی کہتے ہیں، اور مولانا عبید اللہ اسعدی کا خیال ہے کہ حق و انصاف کو بالائے طاق رکھ کر، ظالم و مظلوم کے فرق سے آنکھ بند کر کے ذاتی و متعینہ مفادات کے لئے کی جانے والی ہر کوشش دہشت گردی ہے۔

دیگر مقالہ نگاروں نے اپنی تعریف میں خوف و ہراس اور دہشت کو بنیادی حیثیت دی ہے، الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ دہشت کے لفظ کو سامنے رکھ کر تعریف کرنے کی کوشش کی ہے، اس طرح کی تمام تعریفوں کا حاصل یہ ہے:

''کسی حق و اختیار کے بغیر طاقت و قوت کا بیجا مظاہرہ، ظلم و ستم اور جارحانہ سرگرمیاں مجرمانہ تشدد، اور خوف و دہشت پھیلا کر تخریبی کارروائیوں کو انجام دینا، خواہ اس کے لئے زبان و قلم کا سہارا لیا جائے یا دھماکہ خیز اشیاء کا استعمال کیا جائے، بالفاظ دیگر فساد فی الارض کا دوسرا نام دہشت گردی ہے''۔

(ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا ارشد مدنی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا ابوسفیان مفتاحی، سید امیر حسن گیلانی، مولانا شمس الدین، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا قاری ظفر الاسلام، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی)۔

جناب حمید اللہ کہتے ہیں کہ ذاتی مفاد کے لئے دوسرے کا حق چھیننا دہشت گردی ہے۔ مفتی محبوب علی وجیہی کے نزدیک بھی حق تلفی اور قتل و غارت گری کا نام دہشت گردی ہے۔

شیخ محمد علی التسخیری نے دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''وهو كل عمل يتنافى من حيث الوسيلة والهدف مع القيم الدينية والإنسانية ويتضمن تهديداً للأمن بأي نوع من أنواعه''۔

اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی کہتے ہیں: ''هو كل عنف أو اعتداء ليس له مسوغ شرعي''۔

مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نیاز احمد عبدالحمید مدنی، مولانا ابوالعاص وحیدی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے رابطہ عالم اسلامی کی طرف سے جاری کردہ تعریف بھی نقل کی ہے۔

۲۔ حکومتوں کے ظالمانہ رویہ اور جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی پر دہشت گردی کا اطلاق:

بیشتر مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ حکومتوں کے ظالمانہ رویہ اور ناانصافی پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، چنانچہ مولانا عبدالرشید قاسمی لکھتے ہیں: ''الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً'' (سورۂ مائدہ: ۳۳) کا صحیح مصداق اسی طرح کی حکومتیں ہیں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے

کہ بلا تفریق مذہب وملت عدل وانصاف کرنا اور ہر طبقہ کے حقوق کی نگہداشت حکومت کا فریضہ ہے۔ دلیل کے طور پر درج ذیل آیتیں نقل کی گئی ہیں:

ا۔ ''لا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا اعدلوا ھو أقرب للتقوی'' (سورۂ مائدہ: ۸) (مولانا ابرار خاں ندوی)۔

۲۔ ''إن اللہ یأمرکم أن تؤدوا الأمانات إلی أھلھا وإذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل'' (سورۂ نساء) (مولانا افتخار عالم قاسمی)۔

۳۔ ''إن اللہ یأمر بالعدل والإحسان'' (مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۴۔ ''إن الملوك إذا دخلوا قریة أفسدوھا وجعلوا أعزة أھلھا أذلة'' (سورۂ نمل: ۳۴) (مولانا سید اسرار الحق، مولانا محی الدین غازی فلاحی)

بعض مقالہ نگاروں کا خیال ہے کہ اسے ظلم و جور، ناانصافی، حکومتی فرائض میں کوتاہی اور حق تلفی کہا جائے گا، اسے دہشت گردی میں شمار نہیں کیا جاسکتا ہے (ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، قاضی محمد ہارون، مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

البتہ بعض صورتوں میں اسے بھی دہشت گردی کہا جاسکتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی کہتے ہیں کہ جب کوئی حکومت اس طرح کے کام اقدامی طور پر کرے اور نسل انسانی کی زندگی اور جائداد کی بقا خطرے میں پڑ جائے اور ان میں خوف وہراس پیدا ہوجائے تو یہ حکومتی دہشت گردی ہے، اور مولانا خورشید احمد اعظمی کا خیال ہے کہ اگر ان ساری حرکتوں میں تشدد، جانی ومالی ضیاع کی دھمکی اور خوف وہراس شامل ہو تو اسے دہشت گردی کہا جائے گا۔

واضح رہے کہ زیادہ تر مقالہ نگاروں نے حکومتی ظلم اور جان ومال میں دانستہ کوتاہی کو دہشت گردی کی تعریف میں شامل مانا ہے، اس لئے انہوں نے الگ سے کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے۔

۳۔ ناانصافی پر احتجاج اور رد عمل کا اظہار جائز ہے یا واجب؟ کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی ہے؟ سوال کے دوسرے حصے کے سلسلے میں تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے۔ دلائل یہ ہیں:

ا۔ ''ومالکم لاتقاتلون في سبیل اللہ والمستضعفین من الرجال والنساء'' (سورۂ نساء: ۷۵) (مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۲۔ ''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۴) (مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مفتی افتخار عالم قاسمی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۳۔ ''من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل'' (مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۴۔ ''ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لفسدت الأرض'' (مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔

۵۔ ''والذین إذا أصابھم البغي ھم ینتصرون''۔

۶۔ ''لاتظلمون ولا تظلمون'' (ظلم کرنا بھی ناجائز اور ظلم سہنا بھی ناجائز) (مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

۷۔ ''لایحب اللہ الجھر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (مولانا محمد ارشاد قاسمی، جناب حمید اللہ، مولانا فتح رعالم قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا مبارک حسین ندوی)۔

۸۔ ''من قتل دون ماله فھو شھید'' (مولانا عتیق الرحمن قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا مبارک حسین ندوی، قاری ظفر الاسلام، مولانا اسعد قاسم سنبھلی)۔

۹۔ ''انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قالوا: یا رسول اللہ ھذا ننصرہ مظلوماً فکیف ننصرہ ظالماً. قال: تأخذ فوق یدیه'' (مفتی انور علی اعظمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔

۱۰۔ ''إن اللہ لا یمنع ذا حق حقه'' (رواہ البیھقی فی شعب الایمان) (مفتی جمیل احمد نذیری)۔

۱۱۔ ''إذا رأیت أمتي تھاب الظالم أن تقول له إنك ظالم فقد تودع منھم'' (مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

۱۲۔ ''أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر'' (ترمذی ۲؍۴۰۹)(مولانا ابرار خاں ندوی)۔

۱۳۔ حضرت ابوبصیر اور حضرت ابوجندل کا واقعہ۔ ''قال الحافظ: وفي قصة أبي بصير من الفوائد جواز قتل المشرك المعتدي غيلة ولا يعد ما وقع من أبي بصير غدراً'' (فتح الباری ۵؍۳۵۱)(مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

مذکورہ سوال کے جواب میں سید خورشید حسن رضوی کا خیال ہے کہ اگر مظلوم دہشت گردی کو وسیلہ بنانا چاہے تو بالکل جائز ہے، اور جناب شکیل احمد انور نے لکھا ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بشرطیکہ جمہوری طریقہ اختیار کیا جائے، مظلوم کو کسی حال میں ظالم کے کردار پر عامل ہونے سے بچنا چاہئے، مکی زندگی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضوان اللہ علیہم کا اسوہ ہمارے لئے مثالی ہے۔

سوال کے پہلے حصے کے متعلق بعض مقالہ نگاروں نے احتجاج کو جائز اور درست قرار دیا ہے (ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مفتی عبد الرشید جونپوری، مولانا ابراہیم گجیانلاحی، مولانا محمد مصطفی قاسمی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مفتی محبوب علی وجیہی، سید محمد ذاکر حسین شاہ)۔ مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی نے اسے ایمانی تقاضہ اور سید خورشید حسن رضوی نے انسانی فطرت اور مفتی حبیب اللہ قاسمی نے اسے مطلوبات شرعیہ میں سے قرار دیا ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک احتجاج واجب اور ضروری ہے (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ظفر عالم ندوی، قاری ظفر الاسلام اعظمی)۔

اور بعض مقالہ نگاروں نے اس سلسلے میں کچھ تفصیلات لکھی ہیں، جو حسب ذیل ہے:

حسب استطاعت جائز بھی ہے اور واجب بھی (ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)۔ حسب موقع وحالات جائز بھی ہے اور واجب بھی (مولانا عبید اللہ اسعدی)۔ جائز حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جائز ہے، واجب نہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے: ''إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض'' (صحیح مسلم)۔

اور اگر جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ ہو تو دفاع واجب ہے، حدیث میں ہے: ''انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً الخ'' (مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔ اگر ناانصافی کا تعلق دین ومذہب سے نہ ہو تو احتجاج جائز ہے: ''لا يحب الله الجهر بالسوء الخ''۔ اور اگر اس کا تعلق دین سے ہو تو صدائے احتجاج بلند کرنا واجب ہے: ''من رأى منكم منكراً الخ'' (مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا محمد شمس الدین)۔ احتجاج جائز ہے لیکن ناجائز امور پر مجبور کیا جائے تو واجب ہے: ''لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق'' (جناب حمید اللہ صاحب)۔ احتجاج اور رد عمل جائز ہے اور اگر اچھی خاصی قوت ہو تو واجب ہے (مولانا محمد ارشد مدنی)، ہڑتال اور دھرنا غیر اسلامی طریقہ ہے، شرعی طریقہ یہ ہے کہ عزیمت کو اختیار کرتے ہوئے ظالم کا ہاتھ پکڑ لیا جائے جو مطلوب ہے اور واجب ہے، اور طاقت وہمت کی عدم موجودگی میں صبر کرے (مولانا اسعد قاسم سنبھلی)۔ اگر ظلم کا ازالہ یقینی ہو تو واجب ہوگا ورنہ نہیں (مولانا برہان الدین سنبھلی)۔ امر ونہی سے معتد بہ ضرر لاحق نہ ہو تو احتجاج واجب ہے، ورنہ جائز (مولانا افتخار عالم قاسمی)۔ احتجاج مظلوم کا قانونی، جمہوری انسانی حق ہے جو جائز ہے اور بعض موقعوں پر واجب (مولانا محمد ارشاد قاسمی)، اگر ناانصافی وقتی ہو اور اس کے نقصانات محدود اور قابل تلافی ہوں تو احتجاج جائز ہے اور بصورت دیگر واجب (مولانا محی الدین غازی فلاحی)۔ رد عمل کسی خطرے اور بڑے مفاسد کا ذریعہ نہ بنے تو جائز ہے، اور اگر ناانصافی سے ملی اجتماعیت کو نقصان پہنچے تو واجب ہے (مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی)، رد عمل کے لئے مناسب قوت ہو تو دفاع واجب ہے ورنہ ناجائز ہے (ڈاکٹر وہبہ زحیلی) احتجاج جائز اور کبھی واجب مگر رد عمل جائز نہیں الا یہ کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو (ڈاکٹر یوسف قاسم)۔

مجوزین اور موجبین وغیرہ کے دلائل مشترکہ طور پر یہ ہیں:

۱۔ ''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (سورۂ نساء؍۱۴۸)(مفتی عبد الرشید جونپوری، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، جناب حمید اللہ، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی)۔

۲۔ ''أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير'' (سورۂ حج: ۳۹)(مولانا محمد ارشد مدنی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۳۔ ''وتواصو بالحق وتواصو بالصبر'' (مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی)۔

۴۔ ''ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل'' (سورۂ شوری: ۴۱)(مولانا حفیظ الرحمن عمری، جناب خورشید حسن رضوی)۔

۵- ''والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون'' (سورۂ شوری ر ۳۹) (مولانا سلطان احمد اصلاحی، جناب خورشید حسن رضوی)۔

۶- ''وجزاء سيئة سيئة مثلها'' (مولانا خورشید احمد اعظمی)۔

۷- ''وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين''۔

۸- ''أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر'' (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی)۔

۹- ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده'' (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مفتی محبوب علی وجیہی، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی)۔

۱۰- ''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكوه جاره، قال: اطرح متاعك على الطريق. فطرحه. فجعل الناس يمرون ويلعنونه. فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله مالقيت من الناس. قال: وما لقيت منهم؟ قال: يلعنوني. قال: لعنك الله قبل الناس، فقال: إني لا أعود، فجاء الذي شكاه إلى النبي ﷺ، فقال: ارفع متاعك فقد كفيت'' (مجمع الزوائد ۸/۱۷۰) (مولانا عبد الرشید جونپوری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۱۱- ''عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم'' (بخاری: ۱۳۰۵۶، مسلم: ۱۷۰۹)۔

اس حدیث میں کفر کا ذکر ہے مگر اس سے پہلی والی حدیث میں ''کلمہ عدل'' کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر طرح کی ناانصافی اور ظلم پر ارباب اقتدار سے احتجاج کرنا اور ان کی غلط پالیسیوں پر تنقید کرنا افضل ترین عبادت ہے (مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۱۲- ''انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً الخ'' (مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا مبارک حسین ندوی)۔

۱۳- ''إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه'' (مولانا مبارک حسین ندوی)۔

۴- ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے بدلہ لینا:

تمام مقالہ نگار اس پر متفق ہیں کہ ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے بدلہ اور انتقام لینا جائز نہیں ہے، دلائل یہ ہیں:

۱- ''وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۰)۔

''ولا تعتدوا'' کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ نہ جنگ کی ابتدا تمہاری طرف سے ہونی چاہئے اور نہ جن سے جنگ کرنے سے منع کیا گیا ہے ان سے جنگ کرو، مثال کے طور پر عورتیں، بچے، پاگل، گرجوں میں رہنے والے (تیسیر الرحمن ۱/۱۰۶) (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا محمد مصطفی قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

۲- ''ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى'' (سورۂ مائدہ ر ۸) (مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

۳- ''ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل'' (سورۂ اسراء: ۳۳) (مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی)۔

۴- ''ولا تزر وازرة وزر أخرى'' (مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محی الدین غازی، جناب خورشید حسن رضوی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، ڈاکٹر یوسف قاسم، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا محمد شمس الدین)۔

۵- ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم'' (مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا حفیظ الرحمن، مولانا محمد مصطفی قاسمی)۔

۶- ''قالوا يأيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين قال معاذ الله أن نأخذ إلا

من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون'' (سورۂ یوسف ۷۸-۷۹) (مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۷۔ ''لاتقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة'' (ابوداؤد: کتاب الجہاد)۔

''نهى رسول الله ﷺ عن قتل الصبيان والنساء'' (بخاری: کتاب الجہاد)۔ (مولانا عبد الرشید جونپوری، مولانا عقیل الرحمن قاسمی، مولانا محمد ارشد مدنی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا ابرار خاں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا تنظیم عالم قاسمی)۔

۸۔ ''لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه'' (مستدرک حاکم ۲/۵۷) (مولانا سید اسرار الحق سبیلی)۔

۹۔ ''قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة فلدغته نملة فأمر بجهازه فأخرج من تحتها وأمر بها فأحرقت بالنار، قال: فأوحى الله إليه فهلا نملة واحدة'' (مسلم: ۲۳۶) (مولانا محمد ارشاد قاسمی)۔

۱۰۔ زمانہ جاہلیت میں مقتول کے ورثاء قاتل سے متعلق کسی بھی فرد کو قتل کر کے قتل کا بدلہ لیا کرتے تھے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمایا (مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا حفیظ الرحمن عمری)۔

۱۱۔ مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا صحیح ہے مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہو سکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملہ کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں ہے (کفایت المفتی ۹/۳۳۹) (مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد مصطفی قاسمی، قاری ظفر الاسلام)۔

۱۲۔ اگر کافر بالمقابل ہو یا مسلمان کو قتل کر چکا ہو یا اس سے خطرہ ہو یا قاتلین کی مدد کرتا ہو تو اسے مارا جا سکتا ہے اور اگر بے قصور ہو تو مارنا جائز نہیں ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۰/۱۷۴) (مولانا جمیل احمد نذیری)۔

۱۳۔ ایک موقع پر حکومت کی طرف سے ایسے لوگوں کو بھی جلاوطن کر دیا گیا جو مجرم نہ تھے تو امام اوزاعی نے علاقہ کے صوبیدار کے نام ایک مراسلہ لکھا کہ: چند خاص لوگوں کے جرم میں تمہیں کیا حق تھا کہ جرم میں جو شریک نہ تھے ان کو بھی سزا میں تم شریک کرو، قرآن کا حکم یہ ہے: ''ولا تزر وازرة الخ'' (مولانا قاری ظفر الاسلام بحوالہ بلاذری)، البتہ بے قصور کسے کہا جائے گا؟ اور کسے ظالم کا معاون اور مددگار سمجھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں بعض مقالہ نگاروں نے کچھ شرائط، قیودات، وضاحت اور تحفظات کا اظہار کیا ہے، جو کچھ اس طرح سے ہیں: بے قصور افراد ظلم وزیادتی سے راضی ہوں تو ان کا شمار بھی ظالموں میں ہوگا (مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید)، اور ایسے ہی جو لوگ اپنی قوم کو ظلم سے نہ روکیں وہ خود ظالم ہیں۔ ابوبصیر اور ابوجندل کے کردار ہمیں یہی اصول عطا کرتے ہیں (مولانا اسعد قاسم سنبھلی)، ظلم میں کسی درجے میں تعاون کا غالب گمان ہو تو بدلہ لیا جا سکتا ہے (مولانا برہان الدین سنبھلی، جناب حمید اللہ جان) ظلم انفرادی ہو تو انتقام ظالموں سے ہی لیا جائے گا، لیکن اگر قومی یا طبقاتی سطح پر ہو تو قوم حربی ہوتی ہے (ابوالقاسم عبد العظیم)۔ جو افراد عملاً اور فکراً اس سے دور ہوں اور اسے ناپسند کرتے ہوں ان کو انتقام کا نشانہ بنانا درست نہیں ہے جبکہ امتیاز ممکن ہو۔ اگر امتیاز ممکن نہ ہو تو گنجائش ہے۔ جنگوں میں شب خون اس کی نظیر ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، قاضی محمد ہارون مینگل)۔

جو لوگ کسی ایسی سیاسی پارٹی کو ووٹ دیں جو کسی خاص قوم کی دشمن ہو یا خاموش تماشائی کا کردار ادا کریں اور سیاسی وسماجی طاقت سے ظلم کو روک سکتے ہوں لیکن نہ روکیں تو وہ بھی ظلم میں شریک سمجھے جائیں گے (مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محی الدین غازی فلاحی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا سلطان احمد اصلاحی)۔

انفرادی ظلم ہو تو متعین ظالم کے علاوہ بے قصور سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، اور اگر پارٹی کی طرف سے ظلم ہو تو اس کے ہر فرد کو شریک جرم سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ اس حرکت میں معین ومددگار ہیں، کیونکہ پارٹی کے ایک فرد کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے۔ درمختار کی عبارت: ''وتجرى الأحكام المذكورة على الكل بمباشرة بعضهم الأخذ والقتل والإخافة'' کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں: ''لأنه جزاء المحاربة وهي متحقق بأن يكون البعض ردءاً للبعض'' (۴/۱۱۵)۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جس فرقے نے قتل وغارت گری کا معاملہ کیا ہے اس فرقے کے دوسرے لوگوں نے ساتھ نہیں دیا بلکہ خدمت کی تو ان سے بدلہ نہیں لیا جائے گا (مولانا محمد ارشاد قاسمی)۔

پابند قانون سماج میں رہ رہے ہوں اور جرم کی نوعیت انفرادی ہو اور انصاف کا حصول گروہی دباؤ سے آزاد ہو تو ''لاتزر وازرة'' پر عمل ضروری ہے، بصورت دیگر ظالم گروہ کے سارے افراد مجرم شمار ہوں گے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے بنو قریظہ کے سارے مردوں کو تہہ تیغ کروا دیا تھا (جناب خورشید حسن رضوی)۔

بے قصوروں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے بلکہ قاتلوں سے بھی، بجائے اس کے عدالت سے فریاد کرنا چاہئے (ڈاکٹر وہبہ مصطفی زحیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی)۔ ☆☆☆

عرض مسئلہ:

اسلام اور امن عالم (سوال نمبر ۵، ۶)

مولانا راشد حسین ندوی رائے بریلی

''اسلام اور امن عالم'' کے سوال ۵ اور ۶ پر عرض مسئلہ کا مجھے حکم دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر ہندو بیرون ہند کے مختلف علاقوں سے اکیڈمی کو ۴۸ مقالات موصول ہوئے۔ ہم پہلے سوال ۵ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جس میں یہ دریافت کیا گیا تھا کہ جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی، یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے؟

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے اکثر مقالہ نگاروں نے تسلیم کیا ہے کہ دہشت گردی کے کچھ اسباب ومحرکات ہوتے ہیں۔ مولانا اسعد قاسم سنبھلی نے سوال ہی کو محل نظر قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر مسلم حکومتیں اسلامی ہدایات کی پابند نہیں ہیں۔ مسلم حکومتیں پابند تو ہیں لیکن ان موضوعات کا بہانہ بنا کر ہم اسلامی حکومت کے خلاف انہیں بغاوت کی اجازت نہیں دیں گے۔

بقیہ حضرات نے تدارک کے لئے مختلف تدابیر کا ذکر کیا ہے، ان میں سے بعض تدابیر کی ہمنوائی علماء کی بڑی جماعت نے کی ہے، جبکہ بعض تدابیر بعض علماء کی انفرادی رائے کی صورت میں سامنے آئی ہیں۔ ہم ترتیب کے پیش نظر پہلے ان تدابیر کا ذکر کر رہے ہیں جن کو جماعت علماء کی تائید وحمایت حاصل ہے، پھر ان تدابیر کا ذکر کریں گے جو الگ الگ افراد نے اپنے علم وتجربہ کی روشنی میں انفرادی رائے کے طور پر تحریر فرمائی ہیں:

پہلی رائے:

مولانا محمد ارشاد قاسمی بھاگل پوری، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی (گجرات)، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی (آسام)، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی (ندوۃ العلماء لکھنؤ)، مولانا قمر الزماں ندوی، سید خورشید حسن رضوی (حیدرآباد)، قاری ظفر الاسلام، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی (مئو)، ڈاکٹر یوسف قاسم (کلیۃ الحقوق جامعہ قاہرہ) کی ہے، ان حضرات کے نزدیک دہشت گردی کے مکمل خاتمہ کا ذریعہ اور حل وعلاج صرف یہ ہے کہ عدل وانصاف، مساوات، احترام انسانیت اور عدم اعتداء علی الغیر کا بنیادی اصول بروئے کار لایا جائے اور اس میں ہر طرح کی طبقاتی تقسیم کو ترک کر دیا جائے۔

مفتی انور علی اعظمی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے اس کی تائید میں مندرجہ ذیل آیات پیش کی ہیں:

۱۔ ''اعدلوا هو أقرب للتقوى''۔

۲۔ ''وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل'' (سورۂ بقرہ: ۲۰۶)۔

۳۔ ''وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين''۔

۴۔ ''ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين''۔

مفتی جمیل احمد نذیری صاحب نے یہ احادیث نقل کی ہیں:

۱۔ ''الظلم ظلمات يوم القيامة'' (مشکاۃ ۲/۴۳۴)۔

۲۔ ''من مشى مع ظالم ليقويه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام'' (ایضاً ۲/۴۳۶)۔

جبکہ قاری ظفر الاسلام صاحب نے ''الأحكام السلطانية'' للماوردی: ۶ کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

''وأما أہل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة، أحدها: العدالة على شروطها الجامعة... الخ''۔

مفتی سید اسرار الحق سبیلی نے پہلے قدرے تفصیل سے دہشت گردی کے اسباب پر بحث کی ہے۔ موصوف کا کہنا ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ملک میں دہشت گردی کے اسباب میں یکسانیت ہو، البتہ کچھ اسباب مشترک بھی ہو سکتے ہیں، پھر ۱۳ اسباب گنانے کے بعد اس کے تدارک کے لئے مذکورہ بالا ذرائع اور دلائل ذکر کرنے کے علاوہ مندرجہ ذیل ذرائع بھی تجویز فرمائے ہیں:

۱۔ دعوت اسلام عام کی جائے: ''وأنزلنا إليك الكتاب بالحق'' (سورۂ مائدہ: ۴۸)۔

۲۔ صبر اور اللہ سے دعا: ''استعينوا بالله واصبروا'' (سورۂ اعراف: ۱۲۸)۔

۳۔ احساس محرومی کا خاتمہ: ''لا تأيسوا من روح الله'' (سورۂ یوسف: ۸)۔

۴۔ دنیا کی ہوسنا کی کا خاتمہ: ''وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور'' (سورۂ آل عمران: ۱۸۵)۔

۵۔ ایک دوسرے پر مذہب اور تہذیب مسلط نہ کرنا: ''لا إكراه في الدين'' (سورۂ بقرہ: ۲۵۶)۔

۶۔ غاصبانہ ذہنیت کا خاتمہ: ''من غصب قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين'' (بخاری ۵/۷۶، مسلم ۱۶۱۲)۔

دوسری رائے:

مولانا ارشد مدنی اور مولانا حمید اللہ صاحب (جامعہ اشرفیہ لاہور) کی ہے۔ ان دونوں حضرات نے مسئلہ کی دو شقیں کی ہیں:

الف: سماجی یا معاشی ناانصافی کی وجہ سے پیدا ہونے والی دہشت گردی۔

ب: حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر دہشت گردی۔

شق (الف) کی دہشت گردی کے تدارک کے لئے ان حضرات کی بھی رائے پہلی رائے جیسی ہے، لیکن شق (ب) کے سلسلہ میں ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ ایک بغاوت ہے۔ اسلام ان کو پہلے راہ راست پر لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اگر اس سے فائدہ نہ ہو تو تدبیر کے ذریعہ ان کے پروگرام کو ختم کیا جائے۔ آخری چارہ یہ ہے کہ بزور ان کو اس سے روکا جائے۔

مولانا ارشد مدنی صاحب نے اس پر استدلال آیت کریمہ ''واعدوا لهم ما استطعتم'' (سورۂ انفال: ۶۰) سے کیا ہے۔

تیسری رائے:

یہ ہے کہ اس کا تدارک صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ پورے کے پورے اسلام کو زندگی میں داخل کر دیا جائے۔ یہ رائے مولانا مبارک حسین ندوی نیپالی، مولانا محی الدین غازی فلاحی اور مولانا عقیل الرحمن قاسمی کی ہے۔ مولانا قاسمی صاحب نے اس کے لئے اس آیت سے استدلال کیا ہے:

''تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم'' (سورۂ آل عمران)۔

چوتھی رائے:

یہ ہے کہ دہشت گردوں سے سختی کے ساتھ نمٹنے کی ذمہ داری حکومت کی ہے۔ یہ رائے مولانا شمس الدین صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب قاسمی کی ہے۔

ان آراء کے بعد ہم ان آراء کا ذکر کرتے ہیں جو اگرچہ بہت وقیع اور اہم ہیں لیکن انفرادی نوعیت کی ہیں:

۱۔ حضرت مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی کے نزدیک ان کے تدارک کا ذریعہ یہ ہے کہ اس کے لئے سنجیدہ، موثر اور مفید کوششیں کی جائیں اور ایسے مسلمان رہنماؤں سے مشورہ لیا جائے جو غیر جذباتی، شرعی اصولوں سے واقف اور تجربہ کار ہوں۔

۲۔ مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی کے نزدیک خلافت کا شورائی نظام دنیا کے سامنے رکھا جائے اور دنیا اسے قبول کرلے۔

۳۔ مولانا ابوسفیان صاحب مفتاحی کے نزدیک مسلمان حاکم کے خلاف بغاوت جائز نہیں ہے، البتہ حاکم غیر مسلم ہو تو مروج طریقے دھرنے وغیرہ سے ان

اسباب کے تدارک پر حکومت کو آمادہ کیا جائے۔ اس سے کام نہ چلے تو حاکم یا حکومت سے نبرد آزما ہونا جائز ہوگا۔

۴۔ مولانا عبدالرشید صاحب قاسمی کے نزدیک اس کا تدارک کرنا واجب ہے۔ اسباب تدارک میں دعا، استغفار، افہام وتفہیم، سربراہوں سے تعاون اور جنگ بھی شامل ہے۔ موصوف کی دلیل یہ احادیث ہیں:

۱۔ ''إن العباد إذا أطاعوني حولت قلوب ملوكهم عليهم (الى) ولكن اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع أكفكم'' (مجمع الزوائد ۵٫۲۴۹)۔

۲۔ ''من رأى منكم منكراً'' (الحدیث) (مشکاۃ ۲٫۴۳۶)۔

۵۔ مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم کے نزدیک اسلامی قانون عدل اور قانون جہاد اور قتال کو مکمل طور پر اپنایا جائے۔

۶۔ مولانا حفظ الرحمن صاحب عمری کے نزدیک اسلام کی ایک اہم ہدایت یہ ہے کہ مناسب وقت کا انتظار کیا جائے جیسے معرکہ بدر تک مسلمانوں کو ظلم کا بدلہ لینے کی اجازت نہیں دی گئی۔

۷۔ مولانا افتخار عالم قاسمی صاحب کے نزدیک اسلام اس کے لئے دو طرح کی ہدایات دیتا ہے:

الف۔ ہمت وطاقت ہے تو ان سے بڑھ کر ان سب چیزوں کو ختم کیا جائے: ''ولولا دفع الله الناس'' (سورۂ حج: ۴۰)۔ ''يجب على كل من أطاق الدفع أن يقاتل مع الإمام'' (شامی ۶؍۴۱۶ طبع بیروت)۔

ب۔ طاقت نہ ہو تو صبر اور دعا کرنا چاہئے، مسلم کی حدیث ہے: ''تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك'' (امداد الفتاوی ۵؍۲۱)۔

۸۔ مولانا خورشید احمد صاحب اعظمی کے نزدیک اس کا مثبت طریقہ بھی ہے اور منفی بھی۔ مثبت طریقہ ان کی رائے میں رائے اول کے مطابق ہے، دلائل بھی تقریباً وہی ہیں، اور منفی طریقہ میں موصوف نے حدود وتعزیرات کا ذکر کر کے متعلقہ آیات ذکر کی ہیں۔

۹۔ ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی صاحب آیت کریمہ ''وما يتبع أكثرهم إلا ظناً'' کی روشنی میں تحریر فرماتے ہیں: اٹکل پر چلنے سے کام نہیں چلتا، اللہ ان کی دہشت گردی کے اسباب کی گرہ کھول دیتا ہے۔

۱۰۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب کے نزدیک مسلمان اپنی معاشی اور سیاسی حالت مستحکم کریں، دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ عصری علوم کی طرف توجہ کریں، اعلیٰ ملازمتوں کے حصول کے لئے منصوبہ بند کوشش کریں، مدارس دینیہ اپنا کردار نبھائیں۔

۱۱۔ سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی (پاکستان) کے نزدیک اسلام دہشت گردی کے اسباب مثلاً غربت وغیرہ کو دور کرنے پر زور دیتا ہے، اور دہشت گردی شروع ہو جائے تو سارے حکومتی ذرائع سے اسے کچلنے کے بعد ان بنیادی اسباب کی طرف توجہ دینے کی ہدایت دیتا ہے۔ ان کی دلیل ''الفقه على المذاهب الأربعة'' کی ایک عبارت سے ہے۔

۱۲۔ مولانا تنظیم عالم قاسمی صاحب نے رائے اول کے مشابہ رائے ظاہر کر کے تقریباً وہی دلائل دیئے ہیں، ساتھ ہی آپ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

۱۔ دنیا کی بے حقیقتی ظاہر کی جائے: ''وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور''۔

۲۔ ایک کے بدلہ دوسرے کو نہ پکڑا جائے: ''ولا تزر وازرة''۔

۳۔ احتجاج کا راستہ کھلا رکھا جائے، یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔

۱۳۔ مولانا مصطفی قاسمی نے اس کی دو شقیں کی ہیں:

الف۔ پہلی شق میں موصوف نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ تحفظ دین، جان، عقل وشعور، نسب اور مال کے لئے قتال کی اجازت ہے، دلائل:

۱۔ ''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله''۔

۲۔ ''جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي (ثم جاء فيه) قال: قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالك'' (المجتبى ۱۷۲،۱۷۱،۲)۔

ب۔ دوسری شق میں موصوف نے حکومت کے خلاف بغاوت کو شرعاً ناجائز قرار دیا ہے، اور حدیث: ''لا تسبوا الملوك'' (مشکاۃ ۳۱۹/۲) سے استدلال کیا ہے۔

۱۴۔ شیخ محمد علی تسخیری (ایران) نے ان اسباب کے تدارک کے لئے حکام اور عوام کے لئے علاحدہ علاحدہ تجاویز رکھی ہیں:

موصوف لکھتے ہیں کہ حکومتی سطح پر اس کے لئے ضروری ہے کہ:

الف۔ اقوام متحدہ کے رکن ممالک کو مساوی درجہ دیا جائے، امتیازی سلوک ہی اکثر جگہ دہشت گردی کی بنیاد ہے۔

ب۔ فلسطینیوں پر ہو رہے ظلم کا خاتمہ کیا جائے۔

ج۔ ایک عالمی معاہدہ کیا جائے جو حکومتوں کو اس بات کا پابند بنا دے کہ دہشت گردوں کی مالی امداد نہ ہو سکے۔

د۔ جہل، فقر، اندھے تعصب نیز پستی کے تمام مظاہر کا مقابلہ کیا جائے۔

عوام کے لئے موصوف نے بارہ تجاویز پیش کی ہیں جن میں اہم تجاویز رائے اول کے مطابق ہیں، بقیہ میں امت کی وحدت، تعلیم، باہمی تنازعوں کے حل اور اسی طرح کی چند چیزوں پر زور دیا گیا ہے۔

۱۵۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کے نزدیک مشکلات کا حل افہام وتفہیم میں ہے، لیکن اس سے مسئلہ حل نہ ہو تو ضرورتاً ظلم کو ظلم سے دور کیا جا سکتا ہے۔

۱۶۔ جناب سید شکیل انور صاحب کے نزدیک دہشت گردی کو معاشی یا سیاسی ناانصافی سے مربوط کرنا درست نہیں ہے۔

۱۷۔ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب کے نزدیک بھی اسلام طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت یا معاشیات و دیگر مسائل پر تسلط کی اجازت نہیں دیتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اکثر حضرات نے یہ تسلیم کیا ہے کہ دہشت گردی کے کچھ بنیادی اسباب ہوتے ہیں، پھر بعض نے اس کے تدارک کی ذمہ داری حکومتوں پر ڈالی ہے، بعض نے عوام پر اور بعض نے دونوں پر، اور انہوں نے اس کے تدارک کے متعلق اسلام کی مختلف ہدایات کا ذکر کیا ہے۔

ان ہدایات کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ دہشت گردی کا جڑ سے خاتمہ تبھی ممکن ہوگا جب ہر سطح سے ان ہدایات پر عمل کیا جائے۔

سوال (۶) سے متعلق آراء:

سوال (۶) یہ ہے کہ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، مباح ہے یا مستحب؟ نیز مدافعت کے حدود کیا ہیں؟

اس میں پہلی شق (دفاع کی شرعی حیثیت) کے بارے میں مقالہ نگاروں کی ۶ آراء ہیں:

پہلی رائے:

یہ ہے کہ دفاع کرنا مطلقاً یا بشرط استطاعت واجب ہے، یہ رائے مندرجہ ذیل حضرات کی ہے: مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا ابراہیم گجیا فلاحی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا اسعد قاسم سنبھلی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی جبیب اللہ قاسمی، مولانا حمید اللہ (پاکستان)، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا نیاز احمد عبد الحمید مدنی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد شمس الدین، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، سید خورشید حسن رضوی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا مصطفی قاسمی اور مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی۔

ان حضرات نے عام طور سے یہ دلائل دیئے ہیں:

۱۔ حدیث: ''من قتل دون ماله فهو شهيد'' (نسائی، ترمذی)۔

۲۔ حدیث: ''... أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالي'' (مسلم)۔

اور مولانا افتخار عالم قاسمی صاحب نے بطور استدلال اس آیت کریمہ کا بھی ذکر کیا ہے: ''وقاتلوا في سبیل اللہ الذین یقاتلونکم'' (سورۂ بقرہ)۔ مولانا قمر الزماں ندوی کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور مفتی حبیب اللہ قاسمی کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: ''ولا تلقوا بأیدیکم إلی التہلکۃ''۔ ثانی الذکر نے مزید آیت: ''ولا تقتلوا أنفسکم إن اللہ کان بکم رحیماً''، اور حدیث: ''لا ینبغي لمؤمن أن یذل نفسہ'' کو بطور استدلال نقل کیا ہے۔

دوسری رائے:

یہ ہے کہ دفاع کرنا مباح ہے، یہ رائے مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا ارشد مدنی، قاضی محمد ہارون مینگل اور جناب سید شکیل احمد انور کی ہے۔

ان میں سے اکثر کا استدلال رائے اول میں مذکور حدیث نمبر ا سے ہے، قاضی محمد ہارون مینگل صاحب نے حدیث نمبر ۲ کو بھی ذکر کیا ہے۔

تیسری رائے:

یہ ہے کہ دفاع کرنا مستحب ہے۔ یہ رائے مفتی سید اسرار الحق سبیلی اور مولانا خورشید احمد اعظمی کی ہے۔ ان حضرات نے بھی دونوں احادیث سے استدلال کیا ہے، نیز مولانا اسرار الحق صاحب نے (سورہ مائدہ: ۲۸۔۳۰ میں مذکور) ہابیل اور قابیل کے قصہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

چوتھی رائے:

مسئلہ میں تفصیل کی ہے، یعنی جان و آبرو کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہے، اور مال سے دفاع کرنا جائز ہے۔

یہ رائے ڈاکٹر یوسف قاسم (قاہرہ)، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا اشتیاق احمد قاسمی، مولانا مجیب الرحمن عتیق سنبھلی، مولانا تنظیم عالم قاسمی، مولانا ظفر عالم ندوی اور قاری ظفر الاسلام صاحب کی ہے۔

ان حضرات نے مال کی طرف سے مدافعت کے جواز پر مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ بعض فقہی عبارات اور شراح حدیث کے اقوال نقل کئے ہیں، مثلاً شیخ عبد القادر عودہ کی یہ عبارت:

''أما الدفاع عن المال فأغلب الفقہاء یرونہ جائزاً لا واجباً'' (التشریع الجنائی ۱/۴۷۴) نیز (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۶۳، شرح مسلم للنووی ۱/۱۳۵)۔

اور جان و آبرو کی حفاظت کے وجوب پر ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ ''ولا تلقوا بأیدیکم إلی التہلکۃ'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۵)۔

۲۔ ''فقاتلوا التي تبغي حتی تفيء إلی أمر اللہ''۔

۳۔ ''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم''۔

۴۔ ''التشریع الجنائي الإسلامي'' (۱/۴۷۴) کی یہ عبارت ''قد اتفق الفقہاء علی أن دفع الصائل واجب''۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۵۹)

پانچویں رائے:

مولانا ابو القاسم عبد العظیم کی ہے کہ مقتضائے حال کے مطابق دفاع کبھی واجب ہوگا، اور کبھی مباح یا مستحب، ان کا استدلال رائے اول میں ذکر کردہ احادیث کے علاوہ اس بات سے بھی ہے کہ قرینہ صارفہ مقتضائے حال کا بھی ہوتا ہے۔

چھٹی رائے:

مولانا محی الدین غازی صاحب کی ہے کہ دفاع کرنے پر مفسدہ کم ہونے کا امکان ہو تو دفاع مستحب ہوگا اور اگر مفسدہ اکبر کا اندیشہ ہو تو جائز ہوگا۔

جہاں تک دوسری شق یعنی حق مدافعت کے حدود کا تعلق ہے تو اکثر مقالہ نگاروں نے مختلف تعبیرات نیز اجمال اور تفصیل کے فرق کے ساتھ حدود مدافعت کا ذکر کرتے ہوئے دفاع کو اس بات سے مشروط کیا ہے کہ اس پر حقیقتاً ظلم وزیادتی کی جائے اور دفع ظلم میں الاخف فالاخف کا خیال رکھتے ہوئے آسان ترین طریقہ اختیار کیا جائے، اور دفع ظلم میں طاقت کا استعمال بقدر ضرورت کیا جائے۔

یہ رائے مندرجہ ذیل حضرات کی ہے:

ڈاکٹر وہبہ زحیلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا حفیظ الرحمن عمری، مولانا افتخار عالم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا مبارک حسین ندوی، مفتی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا مجیب الرحمن عتیق ندوی، مولانا محمد شمس الدین، سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی، مولانا ابرار خاں ندوی اور مولانا ابراہیم گجیغلاحی۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی، قاضی محمد ہارون مینگل، مولانا حفیظ الرحمن عمری اور مولانا افتخار عالم قاسمی نے کم وبیش مندرجہ ذیل آیات سے استدلال کیا ہے:

''لا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا'' (سورۂ مائدہ)۔

''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم'' (سورۂ بقرہ: ۹۴)۔

''ولا تعتدوا'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۰)۔ ''فإن اعتزلوکم فلم یقاتلوکم'' (سورۂ نساء: ۹۰)۔

جبکہ سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی اور مولانا مبارک حسین ندوی نے پیچھے ذکر کردہ حدیث: ''جاء رجل فقال یا رسول اللہ! جاء رجل یرید أخذ مالي...... الحدیث'' سے استدلال کیا ہے۔

اور مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب نے فتح الملہم ۱/ ۲۸۴ کے حوالہ سے تفصیل پر دلالت کرنے والی ایک حدیث کا ترجمہ ذکر کیا ہے۔

جبکہ مولانا محمد شمس الدین اور مفتی مجاہد الاسلام صاحب کا استدلال قاعدہ فقہیہ: ''الضرورات تتقدر بقدرہا'' سے ہے۔

اور مولانا ابرار خاں ندوی اور مولانا مجیب الرحمن عتیق ندوی کا استدلال بعض فقہی عبارات سے ہے، مثلاً: ''ویبتدأ المدافع بالأخف فالأخف إن أمکن'' (الموسوعہ الفقہیہ ۲۸،۱۰۶)۔ ''والأصل في هذا أن من قصد قتل إنسان أثم'' (البدائع ۹۳،۹۲،۸)۔

بعض دوسری آراء:

جبکہ مولانا ارشد مدنی صاحب اس پر مزید ایک شرط کا اضافہ کرتے ہیں کہ پہلے حکومت کو خبر کردے۔

اور مولانا ابوالعاص وحیدی صاحب اور مولانا نیاز احمد مدنی صاحب فرماتے ہیں: جب کسی بڑے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، دفاع میں ظلم وزیادتی نہ ہو، جائز حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

اور مولانا قمر الزماں ندوی کہتے ہیں: جب کامیابی کے امکانات روشن نہ ہوں۔ مفتی فضیل الرحمن عثمانی کی رائے ہے کہ قانون کی حکمرانی باقی رکھتے ہوئے مدافعت کا حق استعمال کیا جائے۔ جبکہ ڈاکٹر یوسف قاسم صاحب حدود بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظلم کے وقوع سے پہلے یا اس کے تسلسل کو روکنے کے لئے دفاع کی اجازت ہوگی اور جب ظلم کا وقوع ہو جائے تو پھر عدالت ہی کا دروازہ کھٹکھٹائے۔

اور مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم نے وضاحت کے بغیر حدود پر دلالت کرنے والی ان آیات اور فقہی قول کا ذکر کیا ہے:

۱۔ ''إلا الذین تابوا من قبل أن تقدر علیهم''۔ ۲۔ ''وقاتلوهم حیث ثقفتموهم''۔

۳۔ امام احمد کا قول: ''قاتلهم حتی تمنع نفسك ومالك'' (السنة للخلال ص ۱۶۲،۱۶۱)۔

☆☆☆

اسلام اور امن عالم

مولانا برہان الدین سنبھلی (لکھنؤ)

۱۔ ظلم کرنا خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اور خواہ فرد پر ہو یا جماعت پر، بہر حال ممنوع اور شرعاً حرام ہے۔

۲۔ ظلم کا مصداق ہوگا تو وہ دہشت گردی کہلایا جائے گا۔

۳۔ احتجاج یعنی مظلومیت کا اظہار، بعض موقعوں پر جائز بعض میں واجب ہوگا، مثلاً اگر ظلم کا ازالہ احتجاج سے یقینی ہو تو واجب ہوگا، ورنہ نہیں، اور مظلوم کا مظلومیت کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا اگر جائز طریقہ پر ہے تو وہ دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آسکتا، وہ تو مظلوم کا حق ہے۔ آیت: ''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' سے اس کا ثبوت ملتا ہے، بشرطیکہ یہ احتجاج اور مظلومیت کا اظہار شرعی حدود کے اندر ہو۔

۴۔ ہرگز نہیں، الا یہ کہ ظلم میں تعاون کسی درجہ میں کرنے کا غالب گمان ہو، اس صورت میں تعاون کے جرم کے بقدر سزا کی گنجائش ہوگی اس سے زیادہ کی نہیں۔

۵۔ منصفانہ سنجیدہ مؤثر کوششیں کرنا کہ جن کا تجربہ سے مفید ہونا ثابت ہو چکا ہے، ان میں تجربہ کار، غیر جذباتی اور شرعی اصول سے واقف مسلمان راہنماؤں سے مشورہ لینا ضروری ہے۔

۶۔ واجب ہے، ازروئے حدیث نبوی شریف: ''من قتل دون ماله... دون عرضه... دون نفسه... فهو شهيد''۔

☆☆☆

دہشت گردی اسلامی نقطہ نظر سے

مفتی عبید اللہ اسعدی، باندہ

۱۔ حق وانصاف کو بالائے طاق رکھ کر، اور ظالم ومظلوم کے فرق سے آنکھ بند کر کے ذاتی ومتعینہ مفادات ومقاصد کے لئے کی جانے والی ہر کوشش دہشت گردی ہے۔

۲۔ اس قسم کی حرکتیں عوام کریں یا جماعتیں، فرد کرے یا حکومت، سب دہشت گردی کے تحت آتا ہے۔

۳۔ ناانصافی کے خلاف احتجاج حسب موقع وحالات جائز بھی ہے اور واجب بھی، اور مظلوم کا اپنے حق کے لئے اٹھنا لڑنا بہر حال دہشت گردی نہیں ہے۔

۴۔ ظالم طبقہ سے تعلق رکھنے والے وہ افراد جو عملاً وفکراً اس ظلم وستم سے دور اور اس کو ناپسند کرنے والے ہوں، ان کو ظالموں سے ظلم کے بدلہ وانتقام کے لئے شکار بنانا کسی طرح درست نہیں ہے، جبکہ انتقامی کارروائی کے حملوں میں امتیاز ممکن ہو۔ اگر امتیاز ممکن نہ ہو تو گنجائش ہے، جنگوں میں شب خون اس کی نظیر ہے۔

۵۔ دہشت گردی کے مکمل خاتمہ کا ذریعہ اور حل وعلاج صرف یہ ہے کہ عدل وانصاف کو بروئے کار لایا جائے اور کسی طرح کی طبقاتی تقسیم وغیرہ کے بغیر اور اس سے قطع نظر انسانوں اور انسانیت کی بھلائی کو سوچا جائے۔

۶۔ اپنی جان وآبرو، اور مال کی حفاظت کے لئے دفاع جائز ہی نہیں بلکہ واجب بھی ہے، اور مدافعت میں اگر دوسرے کو نقصان پہنچایا تو ظلم وجرم نہیں، اور خود کا نقصان کیا تو مجاہد وشہید کا اجر وثواب ملے گا، صحیح احادیث میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ ☆☆☆

امن عالم اور اسلام

مفتی جمیل احمد نذیری

جامعہ عربیہ عین الاسلام، نوداہ، مبارکپور

۱، ۲۔ دہشت کے معنی ہیں: ڈر، خوف، خطرہ۔

دہشت پسند: خوف وہراس پھیلا کر حکومت تبدیل کرنے والا۔

دہشت گردی: خوف وہراس پھیلانا (جامع فیروز اللغات رص ۶۵۸)۔

اس لغت میں ''دہشت گرد'' کا لفظ نہیں ملا، ویسے ''دہشت گردی'' کا معنی سامنے رکھتے ہوئے ''دہشت گرد'' پر وہی معنی صادق آتا ہے جو ''دہشت پسند'' کا گزرا۔ یعنی ''خوف وہراس پھیلانے والا''۔ اس کے نتیجہ میں حکومت تبدیل ہو یا نہ ہو ''دہشت گردی'' سے خوف وہراس تو پھیلتا ہی ہے۔

راقم السطور کا خیال یہ ہے کہ ''دہشت گردی'' میں ''حکومت تبدیل کرنے کی کوشش'' داخل نہیں، البتہ خوف وہراس پھیلا کر لوگوں کی سوچ تبدیل کرانا ضرور مقصود ہوتا ہے، یا پھر کسی ایسے مسئلہ کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرانا ہوتا ہے جسے لوگ بالکل بھلائے رکھتے ہیں، یا جس کی طرف زیادہ متوجہ نہیں رہتے۔

اب یہ لوگ خواہ ارباب اقتدار ہوں یا عوام الناس دہشت گرد انہیں لوگوں کو اپنے مسئلہ کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

اگر بغور دیکھا جائے تو ''دہشت گردی'' کا بنیادی عنصر خوف وہراس پھیلانا ہے، اور خوف وہراس پھیلانے کا مقصد ہوتا ہے، اپنے مخالفین کو دبانا اور کچلنا، یعنی مرعوب کرنا، انہیں سر نہ اٹھانے دینا۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ''دہشت گردی'' کی حقیقت وماہیت یہی ہے کہ خوف وہراس پھیلا کر اپنے غیروں کو دبانا اور اپنی برتری ظاہر کرنا۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک ظالمانہ اور غیر منصفانہ کارروائی ہے، لہذا اگر کوئی حکومت اپنے ملک کے کسی طبقہ کے ساتھ عدل ومساوات نہ کرے، دانستہ طور پر اس کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھے، اس کے جان ومال کے تحفظ میں کوتاہی برتے، اور جان بوجھ کر اس کو جان ومال کے نقصان سے دوچار کرنے کی کوشش کرے، اس طرح اسے دبائے اور کچلے تو بلاشبہ اس پر دہشت گردی کی تعریف صادق آئے گی۔

۳۔ ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے، لیکن اسے واجب کہنے میں احقر کو تامل ہے، یہ چیز حالات ومصالح پر منحصر ہے، البتہ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ دہشت گرد وہ ہے جو ظالم ہے۔

رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: ''إن الله لا يمنع ذا حق حقه'' (رواه البيهقي في شعب الايمان بحواله مشكوة المصابيح ۲،۴۳۶) (اللہ تعالیٰ کسی حق والے کو حق لینے سے نہیں روکتا)۔

۴۔ مظلوموں کے لئے ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور خود اس ظلم میں کسی طرح شامل نہ ہوں۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ لکھتے ہیں: ''اگر کافر بالمقابل ہو، یا مسلمان کو قتل کر چکا ہو، یا اس سے خطرہ ہو، یا قاتلین کی مدد کرتا ہو تو اسے

مارا جاسکتا ہے، اور اگر بے قصور ہو تو مارنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۱۰/ ۴۷)۔

۵۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ہر ایک کے ساتھ عدل وانصاف کیا جائے، خواہ اپنا ہو یا غیر۔

"یا أیها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوی" (المائدہ:۸) (اے ایمان والو! اللہ تعالی کے لئے پوری پابندی کرنے والے، انصاف کے ساتھ شہادت ادا کرنے والے رہو، اور کسی خاص قوم کی عداوت تمہارے لئے اس کا باعث نہ ہوجائے کہ تم عدل نہ کرو، عدل کیا کرو کہ وہ تقوی سے زیادہ قریب ہے)۔

کسی کو دبایا اور کچلا نہ جائے، کسی پر ظلم وزیادتی نہ کی جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"الظلم ظلمات یوم القیامة" (متفق علیہ بحوالہ مشکوۃ المصابیح ۲/ ۴۳۴) (ظلم، قیامت کی سخت تاریکی ہے)۔

دوسری روایت میں ہے: "من مشی مع ظالم لیقویه وهو یعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام" (رواہ البیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ ۲/ ۴۳۶) (جو کسی ظالم کے ساتھ اسے قوت پہنچانے کے لئے چلا، جبکہ جانتا تھا کہ ظالم ہے، وہ اسلام سے نکل گیا)۔

۶۔ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، فتاوی محمودیہ میں ہے:

"اپنی جان کی حفاظت لازم ہے، اس کے لئے ہر مناسب تدبیر کو اختیار کیا جاسکتا ہے، دوسرے کی جان لینا مقصود نہ ہونا چاہئے، اس کا انجام دنیا وآخرت میں برا ہے (فتاوی محمودیہ ۱۱/ ۳۸۰)، مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کا بھی یہی حکم ہے۔

☆☆☆

اسلام میں امن وسلامتی

مفتی شبیر علی گجراتی (مدرسہ فلاح دارین ترکیسر)

۱۔ تعریف: دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، جماعتیں یا حکومتیں کسی انسان کے دین، جان، مال اور عزت پر ناحق کریں۔

یہ تعریف خوفزدہ کرنے اور تکلیف پہنچانے کی ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع کیا ہے۔ ''اور زمین میں فساد نہ مچاؤ، بے شک اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'' (سورۂ قصص ر ۷۷)۔

۲۔ حکومتوں کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر دہشت گردی کا اطلاق نہیں ہوگا، یہ رویہ محض کوتاہی اور ناانصافی کہلائے گا۔ لیکن یہی ناانصافی بسا اوقات ریاست بلکہ ملک میں تشدد اور دہشت گردی پھیلنے کا سبب بن جاتی ہے اور مظلومین کی طرف سے انتقام کا ایک غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جیسے عراق، افغانستان اور فلسطین کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔

۳۔ اگر کسی جماعت یا قوم کے ساتھ حکومت کی طرف سے واقعۃً ناانصافی اور ظلم ہو تو اس کو قانونی دائرہ میں رہتے ہوئے شور شرابا کئے بغیر پرامن طریقہ پر حتی الامکان احتجاج کرنا ہی چاہئے بشرطیکہ اس احتجاج کا نتیجہ خلاف توقع نکلنے کا اندیشہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس بات کا غالب گمان ہو کہ حالات بد سے بدتر ہو جائیں گے تو اسے صبر ہی کرنا چاہئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان'' (مسلم شریف ۱ر۵۱)۔

۴۔ مظلوموں کا ظالم گروہ سے ان کے ظلم کے بقدر بدلہ لینا جائز ہے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين'' (سورۂ بقرہ ر ۱۹۴)۔ اور مظلوموں کا ظالم گروہ کے بے قصور افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا'' (سورۂ مائدہ ر ۲)، اور ''المظلوم لا يظلم غيره'' (ہدایہ ر ج ۳)۔

۵۔ دہشت گردی کے ازالہ کے لئے اسلامی ہدایات وتعلیمات یہ ہیں کہ عدل وانصاف قائم کیا جائے۔ تمام انسانی حقوق کا احترام کیا جائے اور حکومتیں تمام شہریوں کو باعزت زندگی گزارنے کا موقع دیں لیکن چونکہ مسلمانوں کے پاس حکومت نہیں ہے اس لئے حکومتوں کو قانون کے موافق عدل وانصاف قائم کرنے کی اور حقوق ادا کرنے کی تلقین اور اس کا مطالبہ کرتا رہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وجادلهم بالتي هي أحسن''۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان'' (مسلم شریف ۱ر۵۱)۔

۶۔ حتی المقدور جان، مال اور عزت وآبرو کی مدافعت واجب ہے، البتہ مال کی مدافعت کے لئے اپنی جان خطرہ میں نہ ڈالے، اس لئے کہ مال کے مقابلہ میں جان کی حفاظت زیادہ ضروری ہے۔ ''إذا ابتليت ببليتين فاختر أهونهما''۔

حدود مدافعت: مظلوم کو جوابی کارروائی میں زیادتی سے پرہیز کرنا چاہئے اور حتی الامکان تجاوز عن الحدود نہ کرنا چاہئے۔ جہاں تک تخفیف سے مدافعت ہو سکے تشدد نہ کرے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم''۔ یہ سب باتیں رعایا سے متعلق ہیں حکومتوں سے نہیں۔



دہشت گردی سے ممانعت کا حکم

سید امیر حسین گیلانی (جمعیۃ علماء اسلام پاکستان)

اسلام نے دہشت گردی قطعی طور پر حرام قرار دی ہے، دہشت گردی کا مطلب ہے کسی کی جان لینا، مال لینا اور قتل وفساد برپا کرنا، جس کی قرآن پاک کی تعلیم میں ممانعت متعدد مقامات پر موجود ہے۔ دہشت گردی کے خلاف ''والفتنة أشد من القتل'' اس آیت سے بھی استدلال ہوسکتا ہے (پارہ ۲، آیت ۱۹۱)۔

سورہ مائدہ، آیت ۳۲ میں ''أنه من قتل نفساً'' سے شروع ہوکر ''أحيا الناس جميعاً'' تک۔ دہشت گردی اور قتل وقتال، فساد فی الأرض کو منع قرار دیتے ہوئے صریحاً حرام قرار دیا ہے۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے اس کی تفسیر میں ۱۱۰ سے لے کر ۱۱۳ کے آخر تک یوں ارشاد فرمایا جس کو دیکھا جاسکتا ہے:

اس پورے رکوع پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دہشت گردی کا اسلام میں کوئی جواز نہیں ہے۔ اسلام مسلمان ہی نہیں بلکہ غیر مسلم کے قتل کی بھی اجازت نہیں دیتا۔ اور اسلام حقوق کے حوالے سے تنبیہ کرتا ہے کہ ہر حق دار کو حق دینا یہ معاشرتی اور اخلاقی ذمہ داری ہے، ہمیشہ فساد اور لڑائیاں حقوق کی بنیاد پر ہوتی ہیں۔ اگر حقوق ادا کردیئے جائیں تو پھر معاشرے میں امن وامان اور پرامن زندگی گزارنے کے اس قدر عظمت کے ساتھ مواقع حاصل ہوتے ہیں کہ جھگڑے اور فساد کی بیخ کنی ہوجاتی ہے، لوگ باہم محبت اور پیار سے زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔ اور اسلام اسی کا داعی اور ضامن ہے۔ اس لئے دہشت گردی اور اسلام کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں ہوسکتا۔ اول روئے زمین پر بڑا گناہ یہی ہوا کہ قابیل نے ہابیل کو قتل کیا اس کے بعد رسم پڑگئی۔ اس سبب سے تورات میں اس طرح فرمایا کہ ''ایک کو مارا جیسے سب کو مارا'' یعنی ایک ناحق خون کرنے سے دوسرے بھی اس جرم پر دلیر ہوتے ہیں۔ تو اس حیثیت سے جو شخص ایک کو قتل کرکے بدامنی کی جڑ قائم کرتا ہے گویا وہ سب انسانوں کے قتل اور ساری بدامنی کا دروازہ کھول رہا ہے۔ اور جو کسی ایک کو زندہ کرتا ہے یعنی کسی ظالم قاتل کے ہاتھ سے بچاتا ہے گویا وہ اپنے عمل سے سارے انسانوں کو بچانے اور مامون کرنے کی دعوت دے رہا ہے (تفسیر شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ)۔

☆☆☆

اسلام میں دہشت گردی اور جہاد کا فرق

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی (مالیر کوٹلہ، پنجاب)

ابھی کچھ عرصے سے مسلمانوں کی مجاہدانہ آواز کو دبانے کے لئے ایک نیا نام دہشت گردی کا دیا گیا ہے، یہ کوئی نئی بات نہیں ہے کہ اسلامی جہاد کے خلاف اس کو بدنام کرنے کے لئے پہلے بھی آوازیں اٹھتی رہی ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلامی جہاد کا اپنا ایک مستقل تصور ہے جو انتہائی منصفانہ اور عادلانہ ہے، اسلامی جہاد کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنے فکر وعمل میں آزاد ہے اور یہ آزادی اور اختیار جو انسان کو ملا ہے وہ اللہ کا عطا کیا ہوا ہے، کسی قوم کو یا کسی فرد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ انسانوں کو اپنا غلام بنائے، ان پر جبر وظلم کرے اور ان کی نا حق وچھیننے کی کوشش کرے، اسلامی جہاد ظلم اور منکرات کو ختم کرنے کی جدوجہد اور کوشش کا نام ہے، اس لئے اس کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے اور ہے۔

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت یہ ہوگی کہ کسی پر ظلم کرنا، اس کے حقوق کو چھیننے کی کوشش کرنا اور اس کو دبانے کے لئے مختلف تدبیریں اختیار کرنا، ایسا ماحول پیدا کرنا کہ لوگ سچ کہتے ہوئے ڈرنے لگیں اور ان کے جان ومال، آبرو اور ان کی آزادی خطرے میں ہوں، دہشت گردی محرومی کے جواب میں قوت کا استعمال ہے جس کا مقصد مقابل کو خائف کرنا ہے، اسلام نے انسان کے حقوق کو بڑی تفصیل سے قرآن وحدیث میں بیان کیا ہے اور آج کی اقوام نے بھی انسانی حقوق کے چارٹر کو منظوری دی ہے، ان حقوق کو مختلف طریقوں سے ہڑپ کرنے کی کوشش کرنا دہشت گردی ہے اور ان حقوق کی حفاظت کرنا اسلامی جہاد ہے۔

۲۔ بے شک دہشت گردی سرکاری سطح پر بھی ہوتی ہے اور اس کے بہت سے نمونے ہمارے ملک میں بھی سامنے آچکے ہیں، تازہ نمونہ گجرات کا ہے جس کو سرکاری دہشت گردی کے سوا کوئی نام نہیں دیا جاسکتا، اسرائیل کی فلسطین پر ریاستی دہشت گردی، شیشان پر روس کا فوجی کنٹرول اور مینڈانا پر فلپائن کی فوج کشی ریاستی دہشت گردی ہے۔

۳۔ حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''مظلوم کی بھی مدد کرو اور ظالم کی بھی''، اس پر صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! مظلوم کی مدد کرنا تو ٹھیک ہے لیکن ظالم کی مدد کیسے ہوگی؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ظالم کو ظلم سے روکنا یہ اس کی مدد کرنا ہے''۔

اور یہ حدیث تو بہت ہی مشہور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''منکر کو دیکھ کر نظر انداز مت کرو، اگر طاقت ہے تو ہاتھ سے بدلنے کی کوشش کرو، ہاتھ میں طاقت نہیں تو زبان سے برائی کو برا کہو، اور زبانوں پر بھی تالے لگ چکے ہیں تو کم سے کم دل میں برائی کو برا سمجھو، اور یہ ایمان کا سب سے کم درجہ ہے''۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے ایمان کے تقاضے میں یہ بات شامل ہے کہ ہم ظلم پر سراپا احتجاج بن جائیں اور حسب استطاعت اس کو ختم کرنے کی کوشش کریں، قرآن مجید کی آیت ''تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر'' کی تفسیر وتشریح ان تمام چیزوں کو سمیٹے ہوئے ہے۔

۴۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات سے بدلہ لینا جو اس زیادتی اور ظلم کے ذمہ دار نہیں ہیں ہرگز جائز نہیں ہے، اندرا گاندھی کا قتل ان کے باڈی گارڈ نے کیا جو سکھ تھا، یہ کہاں کا انصاف ہے کہ سارے سکھوں کو اس کا ذمہ دار سمجھا جائے اور ان کے خلاف انتقامی کارروائی کی جائے۔

۵۔ دراصل اسلام نے ایک منصفانہ سیاسی نظام شورائی خلافت دیا ہے تاکہ ہر طبقے کے ساتھ انصاف ہو سکے اور ہر ایک کو اس کا حق ملتا رہے، لوگوں کی گردنیں جبر سے آزاد ہوں اور ان کی زبانیں حق کہنے کے لئے تیار ہوں، اگر دنیا کے سامنے شورائی خلافت کا سیاسی نظام اپنے پورے خدوخال کے ساتھ رکھا جائے اور آج کی دنیا اس کو قبول کرلے تو وہ سارے محرکات جو دہشت گردی کا سبب بنتے ہیں ختم ہو جائیں گے۔

۶۔ جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت انسان کی فطرت ہے، اگر مقدرت ہو تو واجب ہے، اور اگر طاقت وقوت نہ ہو تو مباح ہے، لیکن جہاں تک ہو سکے قانون کی حکمرانی کو باقی رکھتے ہوئے اپنی مدافعت کا حق استعمال کیا جائے، یعنی ہر فرد اور گروہ کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ از خود سزا دے بلکہ سزا دینا اور جرم کی حیثیت کا تعین کرنا قانونی اداروں کا کام ہے، اگر ہر شخص کو یا ہر جماعت کو یہ کھلی ہوئی چھوٹ دے دی جائے کہ مجرم کو سزا دیں تو قانون کی حکمرانی ختم ہو جائے گی اور انارکی پھیل جائے گی، حاصل یہ ہے کہ اپنا بچاؤ تو ضرور کیا جائے مگر بچاؤ کے نام پر قانون کو اپنے ہاتھ میں نہ لیا جائے۔ ☆☆☆

دہشت گردی اور ظلم میں یکسانیت

مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)

۱۔ ایک منظم اور عدل وانصاف پر مبنی حکومت جو اس ملک کے رہنے والوں کی جان ومال کی حفاظت کرتی ہے اس کے مقابلہ پر جنگ وجدل، لوٹ مار حکومتی سطح پر دہشت گردی ہے، ایسے ہی حکومت کی جانب سے رعایا کی حق تلفی، ظلم وستم، قتل وغارتگری دہشت گردی ہے، یا بلا جواز شرعی اپنے ذاتی اغراض کے لئے لوگوں کا قتل، لوٹ مار بھی دہشت گردی ہے، اگر کسی ملک کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو دونوں ملکوں کو آپس میں بیٹھ کر اس کو حل کرنا چاہئے، اگر یہ نہ ہو سکے تو کسی ثالث کے ذریعہ معاملہ طے کرنا چاہئے، ایک دوسرے کے خلاف محض طاقت کی بنا پر جنگ وجدل اور اللہ کے بندوں کا قتل خصوصاً عورتوں اور بچوں کا اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے، جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفاء کی دیگر ملکوں سے اکثر جنگیں اقدامی نہیں ہیں بلکہ دفاعی ہیں، اور دفاع کا نام دہشت گردی نہیں ہے۔ اگر کسی حکومت نے پبلک سے یا کسی ملک سے کوئی معاہدہ کیا اور حکومت اپنی طاقت وقوت کے بل بوتے پر اس معاہدے کے مطابق اس کا حق نہ دے تو اس کے لینے کے لئے جدوجہد اور کوشش کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔

۲۔ حکومت کے فرائض منصبی میں یہ ہے کہ اس ملک کے جو باشندے ہیں ان سب کے ساتھ خواہ نسلی، سماجی، معاشرتی، مذہبی، لسانی اختلاف ہو ایک سا سلوک کرے، جو حکومتیں اپنی رعایا کی جان ومال کی حفاظت میں دانستہ فرق کرتی ہیں یا کوتاہی کرتی ہیں یا سیاسی اور معاشی وغیرہ چیزوں میں عملاً یا قانوناً ناانصافی کرتی ہیں اور وہاں کی انتظامیہ کھلم کھلا قاتلوں اور ظالموں کا ساتھ دیتی ہے اور حکومت تماشائی نہیں بلکہ درپردہ ان کی حمایت کرتی ہے تو ایسی حکومت بھی دہشت گرد ہے، اور پبلک کی دہشت گردی کے مقابلہ میں بڑی دہشت گرد ہے۔

۳۔ اس سلسلہ میں وہ حدیث پاک جس میں ہے: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده اى بطاقته أو بلسانه أو بقلبه وذلك أضعف الإيمان" (مسلم، ترمذی ر ۲۱۸)، اس سے معلوم ہوا کہ اگر مقابلہ کی پوری طاقت ہو تو اس برائی کو طاقت سے مٹائے، اور اگر وہ قوت حاصل نہیں ہے تو پھر احتجاج قولی، فعلی، تقریری، تحریری کرے، اور یہ بھی طاقت نہ ہو تو کم از کم دل سے برا سمجھے، نیز کسی مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہرگز دہشت گردی نہیں ہے، جیسے کہ ایک حدیث پاک میں ہے: "من قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد" (ترمذی ۱/۲۶۱، نسائی ۲/۱۵۵)۔

۴۔ بدلہ انہیں لوگوں سے لیا جائے جو کسی نہ کسی نوع ظلم میں شریک ہوں، اور جو بے قصور ہوں اور اس ظلم میں شامل نہ ہوں بلکہ ظلم کو روکتے ہوں تو ان پر ظلم کرنا اور ان سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، ہاں اگر وہ اپنی سماجی یا سیاسی طاقت سے روک سکتے ہوں اور نہ روکیں تو وہ بھی اس ظلم میں شامل ہیں۔

۵۔ اولاً تو یہ سمجھنا چاہئے کہ اسلام کسی سطح پر چاہے سیاسی ناانصافی ہو یا سماجی، جس طرح مسلمان کے لئے جائز نہیں رکھتا ایسے ہی غیر مسلم کے لئے جائز نہیں رکھتا، اسی ناانصافی میں سے یہ بھی ہے کہ کوئی گروہ اپنی طاقت اور قوت کے ذریعہ حکومت یا معاشیات ودیگر مسائل پر تسلط وتغلب حاصل کرے تو اسلام اس کی بھی ہرگز اجازت نہیں دیتا۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع شرعاً واجب ہے، پہلے تو دفاع دیگر ذرائع سے کیا جائے لیکن اگر قتل وقتال کی حد تک بات پہنچے تو اس سے بھی گریز کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی زمین پر کوئی شخص ناجائز قبضہ کرنا چاہتا تھا اور آپ کو یہ خیال تھا شاید قتل وقتال کی نوبت آ جائے تو جنگ کی تیاری کے ساتھ آپ باہر آئے، ایک شخص نے کہا کہ وہ مسلمان ہے آپ کیسے جنگ کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم نے فرمایا ہے: اگر اپنی جان ومال اور عزت وآبرو کے لئے جنگ کی جائے تو درست ہے، اور اس میں مارے جاؤ گے تو شہادت کا ثواب ملے گا، اور یہ حدیث "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده" بھی اس کی دلیل ہے، کیونکہ کسی کی جان ومال، عزت وآبرو پر حملہ کرنا حرام ہے، اور یہاں اس کے دفاع کے لئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور کوئی دلیل وجوب سے پھیرنے والی نہ ہو تو امر وجوب کے لئے آتا ہے جیسے کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔ ☆☆☆

اسلامی نقطہ نظر اور دہشت گردی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی (میسور)

۱۔ ظهر الفساد فی البر والبحر بما کسبت أیدی الناس (سورۂ روم: ۴۱)

لوگوں کے دین فطرت پر قائم نہ رہنے کی وجہ سے ظلم وتشدد کا بازار بحر وبر میں گرم ہو چکا ہے، زمین میں قتل وغارتگری اور سمندروں میں لوٹ مار اورلڑائیوں کا طوفان شروع ہوگیا ہے، بروبحر لوٹ مار، حرام کاری، شراب نوشی اور عزت ریزی میں عام ہوگئی جونتیجہ ہے راہ راست سے الگ ہونے کا، اور یہی اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی ہے۔

ومن الناس من یعجبك قوله فی الحیوة الدنیا ویشهد الله علی ما فی قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولی سعی فی الأرض لیفسد فیها ویهلك الحرث والنسل والله لا یحب الفساد (سورۂ بقرہ: ۲۰۵)۔

(اور بعض لوگ وہ ہیں جن کی بات دنیا کی زندگانی میں آپ کو پسند آتی ہے اور اپنے دل کی بات پر اللہ کو گواہ کرتا ہے اور وہ سخت ترین جھگڑالو ہے اور جب آپ سے پیٹھ پھیرتا ہے تو زمین میں دوڑ دھوپ کرتا ہے کہ وہ فساد مچائے اور کھیتی ومویشی ہلاک کرتا ہے اور اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا)۔

اسی قسم کی دوسری آیتوں سے معلوم ہوتا کہ اجتماعی سکون وطمانیت کا اعتدال غائب کر دینا ہی فتنہ وفساد اور دہشت گردی ہے، اسی طرح ظلم و زبردستی کرنا، گھر بار لوٹنا، مذہبی حقوق میں تشدد برتنا اور زندگانی برباد کر کے شہر بدر کر دینا بھی دہشت گردی ہے۔

۲۔ جی ہاں ایسی غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ اختیار کرنے والی حکومتوں پر دہشت گردی کا اطلاق ہوتا ہے۔

۳۔ اگر کسی طبقہ پر ناانصافی ہو تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب ہے، مظلوم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے۔

۴۔ بے قصور سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے۔

۵۔ ''وما یتبع أکثرهم إلا ظناً إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً إن الله خبیر بما یفعلون'' (سورۂ یونس: ۳۶)،
اس آیت کی روشنی میں اکثر محض اٹکل پر چلنے والے ہیں مگر اٹکل حق کے سوا کسی اور پر کام نہیں کرتا اللہ ہر کام پر قادر ہے ان کی دہشت گردی کے اسباب کی گرہ کھول دیتا ہے اور حق کی وضاحت کر دیتا ہے۔

۶۔ کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت پر حملہ ہو تو حتی المقدور اس کی مدافعت واجب ہے۔

☆☆☆

اسلام امن وآشتی کا مذہب

مولانا زبیر احمد قاسم (اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی)

بلاشبہ اسلام امن وآشتی اور صلح وسلامتی کا مذہب ہے، اور اس کا منشور ہی امن عالم اور ایک صالح نظام کی دعوت ہے۔ اسلام کا دہشت گردی سے کوئی جوڑ ہی نہیں ہے۔

دہشت گردی درحقیقت صرف ان جارحانہ اقدام کو کہا جاسکتا ہے جو کسی امن پسند قولاً یا عملاً معاہد فرد وافراد، قوم وجماعت اور ملک کے خلاف ہو۔ محض ظلم وعدوان، ناحق فتنہ وفساد برپا کر کے ایک صلح پسند معاشرہ وسماج میں خوف وہراس کی نفسیات اور بے چینی وبے اطمینانی کی کیفیت پیدا کردے اور معاہد افراد وگروہ یا ملک کی جان ومال عزت وآبرو کو خطرہ کی زد میں لے آئے، ایسا جارحانہ اقدام یقیناً عقل ومنطق کے خلاف ہونے کے ساتھ اصول اسلام اور ضابطہ شریعت سے متصادم ہے۔

بایں ہمہ اگر کوئی غلط طور پر اسلام کا سرا دہشت گردی سے جوڑتا ہے تو وہ دراصل اجتماع ضدین کی ایک ناممکن اور عبث ولاحاصل کوشش کرتا ہے۔ اور یہ مذبوحی حرکت مسلمانوں کے ڈرنے اور سہمنے کی چیز نہیں۔ یہ کوئی آج کی بدعت نہیں اسلام مخالف گروہ کی طرف سے ہمیشہ ہی ایسا ہوتا آیا ہے۔ جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو باپ بنا کے چھوڑا گیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی انمول اور بے داغ شخصیت کو کاہن وساحر کہنے سے باز نہیں رہا گیا تو آج ان ہی کے لائے ہوئے دین اسلام کو اس کی حقیقت کے خلاف کچھ اور باور کرانے کی ناپاک کوشش پر حیرت واستعجاب ہی کیوں؟

ہاں حیرت بلکہ افسوس کے قابل خود مسلمانوں کا یہ طرز عمل ہوسکتا ہے کہ بر خود غلط قسم کے دشمنان اسلام کے پروپگنڈوں اور متعصبانہ طعنوں سے ڈر کر احساس کمتری کا شکار ہو کر مداہنت کی روش اختیار کی جائے۔

بہرحال دہشت گردی کا جو مفہوم ہم نے سمجھا ہے اور جسے میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ کسی باغی وطاغی، جارح، وحشی اور سفاک وعیار ظالم کے خلاف دفاعی اقدام جس طور اور جس انداز سے ہو اسے دہشت گردی ہرگز نہیں کہا جاسکتا بلکہ اپنی عزت وآبرو، اپنی جان ومال، اپنے دین وایمان کی حفاظت کے لئے دفاعی کوشش ہی کا نام دیا جاسکتا ہے جو ہر باغیرت باحمیت انسان، گروہ اور ملک کا ایک فطری حق ہے، ایسی تمام کوششوں کی یقیناً حوصلہ افزائی ہونی چاہئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير، وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل (سورۂ بقرہ / ۲۱۷)۔

حضرت تھانویؒ کے بیان وتشریح کے مطابق جب حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بطور خطاء اجتہادی شہر حرام میں قتل وقتال ہوگیا اور کفار نے طعنہ آمیز اعتراض کیا تو اولاً تحقیقی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان مہینوں میں خاص طور پر عمداً قتال ممنوع وجرم ہے نہ کہ خطاءً۔ اس کے بعد الزامی جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفار ومشرکین کو کسی طرح منھ ہی نہیں کہ وہ مسلمانوں کے ایک خطاء اجتہادی والے فعل پر اعتراض کرے، کیونکہ خود کفار کی جو حرکتیں ہیں یعنی دین سے لوگوں کو روکنا، اللہ کے ساتھ اور مسجد حرام کے ساتھ کفر کرنا، اور مسجد حرام کے اہل رسول اللہ اور مومنوں کو تنگ وپریشان کر کے وہاں سے نکلنے پر مجبور کرنا، یہ تو شہر حرام میں قتال سے بڑھ کر جرم ہے، کیونکہ مسلمانوں کے فعل سے دین حق کا کوئی نقصان نہیں، قصداً قتال ہوتا

تو صرف ایک گناہ ہوتا، لیکن کفار کی ان حرکتوں سے تو دین حق کی ترقی رکی، دینداروں کے حق گویا حق العباد کا اتلاف ہوا، پھر اعتراض علی فعل المسلمین کا ان کو کیسے حق ہوسکتا ہے۔

دوسری آیت: ''ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم'' (سورۂ بقرہ/۱۹۱)

آخری جملہ کا ترجمہ حضرت تھانویؒ نے کیا ہے: اگر کفار خود ہی لڑنے کا سامان کرنے لگیں تو تم کو اجازت ہے کہ تم بھی ان کو مارو دھاڑو۔

اور حاشیہ نمبر ۵ میں فرماتے ہیں:

حملاً على المجاز لضرورة الاجماع على عدم توقف جواز قتالهم على عين القتال منهم۔

بہر حال میرا خیال ہے کہ ان دونوں آیتوں کی مذکورہ بالا تشریح وتفصیل کی روشنی میں ہم لوگوں پر حق ہے کہ افغانی اور فلسطینی مسلمانوں کے اپنے اپنے حالات وامکانات کے تحت کئے جانے والے ہر اقدام کی تصویب اور پرزور تائید کریں۔ افغانستان میں اسلام دشمنوں نے ایک نوخیز اسلامی حکومت کی بیخ کنی کر کے صد عن سبیل کا مظاہرہ کیا ہے، اور فلسطین میں ''إخراج أهله من المسجد الحرام'' کی جگہ ''إخراج أهله من المسجد الأقصى'' جیسی ظالمانہ حرکت کی جارہی ہے۔



امن عالم اور اسلام

مولانا ابراہیم گجیا فلاحی (بارڈولی گجرات)

۱۔ دہشت گردی کی متفقہ اور مسلمہ تعریف اب تک متعین نہیں کی جا سکی ہے، تاہم یہ اصطلاح عالمی سطح پر استعمال کی جا رہی ہے، حکومتیں اپنے سیاسی مخالفین کے تشدد اور غم وغصہ کے اظہار کو دہشت گردی قرار دیتی ہیں، اور ان کے سیاسی مخالفین حکومت کی سخت یا فوجی کارروائیوں کو سرکاری دہشت گردی کا نام دیتے ہیں۔

دہشت گردی مجرمانہ تشدد اور خوف وہراس اور لوٹ مار کرنے کو کہا جاتا ہے، اور اسلامی نقطہ نظر سے بھی دہشت گردی یہ ہے کہ بے قصور لوگوں کو ظلم وستم کا شکار بنایا جائے۔

۲۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتی، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ناانصافی برتی جاتی ہے اور کبھی تو ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو تو ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک قسم کا ظلم اور دہشت گردی ہی ہے، اس کو بھی دہشت گردی ہی کہا جائے گا۔

۳۔ اگر کسی گروہ اور طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جائے تو اس پر ردعمل اور احتجاج شریعت کی حدود میں رہ کر جائز ہے، اور مظلوموں کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں، کیونکہ دراصل دہشت گردی ناانصافی، اعتدال اور توازن سے انحراف کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔

۴۔ مظلوموں کو ظالموں کے اس گروہ سے بدلہ لینا جائز نہیں جو ظلم نہیں کرتے، جیسے عورتیں، بچے، عبادت میں بیٹھے رہنے والے لوگ وغیرہ۔

۵۔ جہاں دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی خواہش، تو اسلام ان حالات میں یہ ہدایت دیتا ہے کہ اس ناانصافی کو دور کرنے کی کوشش کروائی جائے، اور اسلام کا انصاف پسندانہ نظام لوگوں کے سامنے لایا جائے اور مسلمان ان حالات میں اپنے حقوق کو منواتے رہیں۔

۶۔ اگر کسی گروہ کی جان، مال عزت وآبرو پر حملہ کیا جاوے تو حتی المقدور دفاع واجب ہوگا، اور شرط یہ ہوگی کہ ظلم وزیادتی نہ ہو۔



دہشت گردی۔ اسلامی موقف

ڈاکٹر سید یوسف قاسم، قاہرہ
ترجمہ: صفدر زبیر ندوی

۱۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام پر دہشت گردی کا الزام لگانے والی بات ناکام ہوچکی ہے، اور اسلام پوری طرح اس سے بری ہے۔

۲۔ ہاں غیر منصف حکومتیں اپنے ظالمانہ اور غیر عادلانہ موقف رکھنے ہی کی وجہ سے اس قسم کی دہشت گردی کی ذمہ دار ہیں۔

۳۔ احتجاج کرنا جائز ہے، اور کبھی واجب بھی ہوتا ہے، لیکن ردعمل کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ فتنہ کا خطرہ نہ ہو۔

۴۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: ''ولا تزر وازرة وزر أخرى''، لہذا معصوم افراد سے بدلہ لینا مطلقاً درست نہیں ہے۔

۵۔ مظلوم افراد سے ظلم کو روکا جائے گا، اور ہر حق والے کو اس کا حق دیا جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالی کا حکم ہے۔

۶۔ خطرہ کو دور کرنے کے لئے اس کے پیش آنے سے پہلے اور مستقل جاری ظلم کو روکنے کے لئے دفاع کرنا مشروع ہے، لیکن اگر ظلم بالفعل ہو رہا ہو تو جس پر ظلم ہو رہا ہے اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنے حق کے حصول کے لئے عدالت کا سہارا لے۔

پوری قوت کے ساتھ اپنے نفس سے دفاع کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے، اور عزت کی طرف سے دفاع کرنا بالاتفاق واجب ہے، اور مال کی طرف سے دفاع کرنا مباح ہے، لیکن اگر دفاع چھوڑ دینے پر ہلاکت یا شدید تکلیف پہنچ رہی ہو تو اس وقت دفاع کرنا واجب ہوگا۔ اور حق دفاع کی حد یہ ہے کہ تکلیف کو اس کے پیش آنے سے پہلے دور کیا جائے، یا مستقل جاری رہنے کی صورت میں اسے روکا جائے۔ اگر ضرر بالفعل پیش آجائے تو عدالت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔

☆☆☆

دہشت گردی کی حقیقت اسلام کی نظر میں

مولانا محمد قاسم مظفر پوری
مدرسہ رحمانیہ سوپول، دربھنگہ

۱،۲۔ اسلام وایمان کا مادہ ہی صلح وامن ہے، یہاں کسی کی جان ومال، عزت وآبرو کو برباد کرنا یا اس کو خوفزدہ کرنا جائز ہی نہیں ہے، دہشت گردی کی حقیقت اور اس کے اجزاء ترکیبی میں میرے خیال میں چند چیزیں شامل ہیں:

الف۔ کسی کی جان کو ناحق خطرہ میں ڈالنا، یا ہلاک کرنا۔

ب۔ مالوں کو لوٹنا، چھیننا، برباد کرنا۔

ج۔ عزت وآبرو پر حملہ کرنا۔

د۔ کسی کے مذہبی شعائر کو منہدم کرنا۔

ھ۔ یا مذہبی اعمال پر پابندی لگانا، اس سے روکنا، اور ان چیزوں کے لئے جملہ وسائل استعمال کرنا۔

و۔ آئینی حق کو سلب کرنے کی راہیں نکالنا۔

یہ سبھی اجتماعی اور انفرادی حیثیت سے دہشت گردی میں داخل ہیں، اسی طرح کسی طبقہ کی حق تلفی اور اس کا استحصال، یا اس کی ملکیت سے اس کی بے دخلی، اس کے املاک پر غاصبانہ استیلاء، یہ سب دہشت کے مفہوم کلی کے جزئی افراد ہیں۔

''انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الأرض فساداً'' (مائدہ: ۳۳)۔ فساد فی الارض کی سعی جس سے انسانیت لرز اٹھے اور بجائے امن وآشتی کے ماحول کے بغض وایذاء رسانی کے رویے اپنائے جائیں اور ہر انصاف پسند اس طرح کے اقدامات کو برا سمجھے، اس آیت کے خلاف اور دہشت گردی میں شامل ہے، خطبہ کی آیت میں ''ینہی عن الفحشاء والمنکر'' کے بعد ''البغی'' کا جو لفظ ہے وہ بھی دہشت گردی کی فی الجملہ تعبیر ہے، اس آیت کے مفہوم میں سرکشی، تعدی، یعنی اپنی قوت اور طاقت کے بل بوتے پر دوسرے کو مغلوب کرنے اور ناجائز فائدہ اٹھانے کی سعی بھی داخل ہے، نیز خلاف عدل اقدامات بھی دہشت گردی میں شامل ہیں۔

یہ آیت تو دہشت گردی کے تمام پہلوؤں کو بتاتی ہے، جو ''ینہی'' کے ذیل میں ہے، اور دنیا سے دہشت گردی، ظلم وتعدی، خوف وہراس کی فضا کو ختم کرنے کا نظام بتاتی ہے، پس ظلم وتعدی، حق تلفی، جان، مال اور عزت وآبرو کی بربادی، خواہ فرد کرے یا جماعت یا حکومت، یہ سبھی دہشت گردی کے مفہوم میں داخل ہے۔

۳۔ ناانصافی اور ظلم کے خلاف پرامن احتجاج اور اظہار حق نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ یہ واجب ہے، اور ظلم کے خلاف اٹھنا بشرطیکہ ظلم کی سیڑھی سے نہ ہو تو یہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے، اللہ تعالی نے دو مقام پر یہ حق دیتے ہوئے فرمایا: ''فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)، اور دوسری جگہ ''فإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ'' (سورۂ نحل: ۱۲۶) یعنی بدلہ لینا ضروری نہیں، لیکن اگر بدلہ لے تو اتنا ہی بدلہ لے جتنا کسی کے ساتھ کیا گیا، جرم وسزا میں تساوی ہو، ایسا نہ ہو کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دے، کیونکہ حدود سے تجاوز اور ممنوعات ومنہیات کا پہلو اختیار کرنا اسلام میں جائز نہیں۔ یہ معاملہ چونکہ انتہائی نازک ہے، اس لئے اسلام کی تعلیم یہ ہے: ''ولئن صبرتم لہو خیر للصابرین'' (سورۂ

نحل: ۱۲۶)۔

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں کچھ افراد شریک ہوں، تو مظلوم طبقہ کو ظلم کرنے والے کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی طرف جانا چاہئے، ظالم یا اس کے گروہ سے انتقام لینے کا حق اسلام میں کسی مظلوم کو نہیں دیا گیا ہے، مجرموں کو ان کے جرائم کی سزا خود مظلوم افراد دینا شروع کردیں تو پورے ملک میں لاقانونیت ہوگی، جرائم کی سزا کے لئے حاکم اور حکمراں طبقہ مقرر کیا گیا ہے، یہ اب اس کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مجرموں کو سزا دے، عام حالات میں اسلام کا متفقہ اصول یہی ہے، اگر ہر مظلوم یا اس کا گروہ ظالم سے یا اس کے گروہ سے بدلہ لینا شروع کردیں تو قانون حکومت بے معنی ہوجائے اور انتشاری کیفیت عام ہوجائے گی، کبھی اصل مجرم چھوٹ جائے گا، غیر مجرم زد میں آجائے گا، مجرم کی شناخت اور اس کے ظلم کی تعیین وغیرہ عمل کا تعلق قانونی ذمہ داری اور حکومت سے ہے۔ پس ظالم سے یا اس کے گروہ سے مظلوم کا یا اس کے گروہ کا بدلہ لینا ملکی اور شرعی دونوں ہی قانون سزا کے خلاف ہے۔

۵۔ دہشت گردی کے جو بھی اسباب وعوامل ہوں ان کے لئے مختلف الجہات کوششوں کی ضرورت ہے:

الف۔ پہلی کوشش تو یہ ہو کہ قانونی طور پر اس کے دفاع کے لئے جو گنجائش ہو اسے قانون کے دائرے میں رہتے ہوئے دفع کیا جائے۔

ب۔ قانون کی بالادستی ہر ملک کے لئے سلامتی کی بنیاد ہے۔

ج۔ ظلم وناانصافی کو واضح کرنے کے لئے مثبت دلائل کے ساتھ کلیدی عہدہ داروں سے لے کر دیگر ماتحت ذمہ داروں تک ظلم وناانصافی کی شکایت تحریری طور پر مختلف زبانوں میں پہنچایا جائے۔

د۔ اخبارات وجرائد اور ذرائع ابلاغ کو انٹرویو دیئے جائیں، اور انصاف پسند گروہوں کی تائید بھی حاصل کی جائے۔

۶۔ جان ومال، عزت وآبرو کی حفاظت شرعی اور قانونی حق ہے، یہاں دفاع فرض ہے، اس راہ میں اگر جان گئی تو وہ شہید ہوگا، نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ''من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد''، البتہ جان ومال کے دفاع کے لئے ظالموں کے خلاف قانون کی راہ کو ہی اپنایا جائے۔

☆☆☆

دہشت گردی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر

مولانا حفیظ الرحمن عمری، عمر آباد

۱۔ اسلام کی لغت میں دہشت گردی ایک اجنبی لفظ ہے، اسلام امن وسکون اور شانتی وسلامتی کا سرچشمہ ہے۔ دنیا میں امن وسکون قائم کرنا ہی اس کا مقصد اور مشن ہے، جو لوگ دنیا میں فساد پھیلاتے ہیں ایسے لوگوں کے سلسلے میں اسلام کہتا ہے: ''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض'' (سورۂ مائدہ: ۳۳)، اس سے معلوم ہوا کہ دہشت گردی کا تصور تک اسلام میں نہیں ہے۔ تاہم اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اگر کی جائے تو وہ یہ ہوسکتی ہے: ظلم وتشدد اور فتنہ وفساد برپا کرنا، بے گناہ انسانوں کو ہراساں اور پریشان کرنا اور ایسی فضا پیدا کرنا کہ لوگوں کے حقوق ہڑپ کردیئے جانے اور ان پر ظلم کئے جانے کے باوجود وہ اپنے حقوق مانگنے سے ڈرنے لگیں یہ دہشت گردی ہے۔

۲۔ اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک کرنا حکومت کا فرض ہے۔ بعض طبقات کے ساتھ حکومت کا سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھنا اور کبھی جان ومال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی کرنا یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کرنا کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو تو حکومت کے اس ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویے پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، کیونکہ ایسی چیرہ دستی جو کسی کی جان ومال اور عزت وآبرو پر دست درازی کرے وہ دہشت گردی ہی ہے، اگرچہ کہ وہ حکومتوں کی جانب ہی سے کیوں نہ کی جائے۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقے کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار حتی المقدور واجب ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده وإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان'' (ترمذی ۲/۱۸)۔ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا یہ اس کا فطری حق ہے، کیونکہ فطرت ظلم نہیں، انصاف چاہتی ہے، اس سے دہشت گردی کا کوئی تعلق نہیں ہے: ''ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم'' (الشوری: ۴۱)۔

۴۔ اگر ایک طبقے کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقے کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا ہرگز جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔ اسلامی نقطۂ نظر سے صرف انہیں لوگوں سے برابر کا بدلہ لینا جائز ہے جنہوں نے ظلم روا رکھا ہے، اس سے تجاوز کیا گیا تو مظلوم ظالم کی صف میں آجائے گا: ''وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۰)، ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)۔ بے قصوروں سے بدلہ لینے کی یہ شکل جاہلیت میں تھی جسے ''ثأر'' کہا جاتا تھا، یعنی ایک آدمی اگر قتل کیا جائے تو قاتل کے قبیلے کے کسی بھی فرد سے مقتول کے قبیلے کا کوئی بھی فرد اس کا بدلہ لے سکتا تھا، اور اس میں اکثر وبیشتر بے گناہ ہی مارے جاتے تھے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی سخت ممانعت فرمائی۔

۵۔ جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام نے بہت سی ہدایات دی ہیں، ان میں سے ایک اہم ہدایت یہ ہے کہ مناسب وقت کا انتظار کیا جائے۔ جیسے معرکہ بدر تک مسلمانوں کو ظلم کا بدلہ لینے کی

اجازت نہیں دی گئی۔

''أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا...'' (سورۂ حج ر ۳۹)۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور اس پر مدافعت واجب ہے (النساء: ۷۵)

ایسا آدمی اپنے مال وجان اور دین وخاندان کی حفاظت میں مارا جائے تو اس کا شمار شہیدوں میں ہوگا، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

''من قتل دون ماله فهو شهيد و من قتل دون دمه فهو شهيد و من قتل دون دينه فهو شهيد و من قتل دون أهله فهو شهيد'' (ابوداؤد)۔

جہاں تک حق مدافعت کے حدود کا تعلق ہے، ان میں سے ایک بات تو یہ ہے کہ مظلوم اس بات کی کوشش کرے کہ اس کی طرف سے زیادتی نہ ہو، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم...'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)،

نیز ''وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا...'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۰)،

نیز ''فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم...'' (سورۂ نساء: ۹۰)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اسلام مظلوم کو جارحیت کی اجازت نہیں دیتا، اس کو اس بات کی بھی اجازت نہیں ہے کہ وہ خود محتسب بن کر اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا بدلہ جیسے چاہے لے لے۔ انتقام لینے کے لئے عدالتی چارہ جوئی کرنی ہوگی اور عدالت اس کو اس پر ہونے والے ظلم کے مطابق بدلہ دلائے گی، قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے کی اجازت اسلام میں ہے ہی نہیں۔ یہ رویہ صرف مسلم ممالک ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ ان غیر مسلم ممالک میں بھی یہی رویہ اختیار کیا جائے گا جن میں قانون کی حکمرانی ہے۔

☆☆☆

دہشت گردی۔ اسلامی نقطہ نظر

مفتی حمید اللہ جان (جامعہ اشرفیہ، لاہور)

۱۔ اسلام میں اعلاء کلمۃ اللہ اور مظلوم، کمزور وضعیف مسلمانوں کی رہائی اور آزادی کے لئے لڑنا جہاد ہے۔ نیز مال، جان، عزت کے تحفظ کے لئے لڑنا بھی جہاد کے زمرے میں آتا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

''وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء و الولدان الذين الخ'' (سورۂ نساء:۷۵)۔

علامہ قرطبی اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

فيه ثلاث مسائل: ''الأولى۔ قوله تعالى: (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله) حض على الجهاد. وهو يتضمن تخليص المستضعفين من أيدي الكفرة المشركين الذين يسومونهم سوء العذاب، و يفتنونهم عن الدين، فأوجب تعالى الجهاد لإعلاء كلمته وإظهار دينه واستنقاذ المؤمنين الضعفاء من عباده. وإن كان في ذلك تلف النفوس. وتخليص الأسارى واجب على جماعة المسلمين إما بالقتال وإما بالأموال. وذلك أوجب لكونها دون النفوس إذ هي أهون منها'' (الجامع لاحكام القرآن المعروف به تفسير القرطبي ۲۷۹/۲، الجزء۵)۔

(اس میں تین مسائل ہیں: اول: اللہ تعالی کا قول: "وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ" جہاد پر ابھارنا ہے، اور اس میں ان کافر مشرکوں کے قبضہ سے کمزوروں کو آزاد کرانا بھی شامل ہے، جو ان کو بدترین عذاب دیتے ہیں، اور دین کے تعلق سے انہیں فتنہ وآزمائش میں ڈالتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالی نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے، دین کو غالب کرنے اور اپنے کمزور مومن بندوں کو بچانے کے لئے جہاد کو واجب قرار دیا، اگر چہ ایسا کرنے میں جان کا ضیاع ہی کیوں نہ ہو، اور قیدیوں کو چھڑانا جماعت مسلمین پر واجب ہے خواہ قتال کر کے ہو یا مال کے ذریعہ ہو، اور یہ زیادہ واجب ہے کیونکہ اس میں جان کی بہ نسبت کم درجہ کا نقصان ہے)۔

فرمان نبوی ہے: ''من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد ومن قاتل دون دمه فهو شهيد ومن قاتل دون أهله فهو شهيد'' (نسائی ۱۷۲/۲)۔

جبکہ دہشت گردی میں مندرجہ بالا اشیاء ملحوظ خاطر نہیں ہوتیں، بلکہ دہشت گردی میں اپنے ذاتی مفاد کے لئے دوسروں کا حق چھیننا اور اپنی بدمعاشیوں، عیاشیوں اور تکبر کی وجہ سے دوسرے کے حقوق اور مال اور آرام وراحت پر ڈاکہ ڈالنا مقصود ہوتا ہے۔

۲۔ حکومتوں کا بعض طبقات کے ساتھ ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ رکھنا حکومتی دہشت گردی کے زمرے میں آتا ہے۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہو تو وہ اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرسکتا ہے، اس لئے کہ مظلوم کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں بلکہ یہ دفاع کے تحت آتا ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (سورۂ نساء:۱۴۸)۔

اگر ان مظلوموں کو ناجائز امور پر مجبور کیا جاتا ہو تو احتجاج اور رد عمل کا اظہار کرنا واجب ہے ''لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق'' کی وجہ سے، ورنہ جائز ہے۔

۴۔ مظلوم صرف ظالموں سے بدلہ لے سکتا ہے، ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے شرعاً بدلہ نہیں لے سکتا جو بے قصور ہیں، اور جو نہ خود اس ظلم میں شامل ہوئے ہوں، اور نہ ان کا اس ظلم میں کسی طور پر عمل دخل ہو، لیکن اگر انہوں نے خود ظلم نہیں کیا، لیکن ظلم میں ان کا تعاون یا مشورہ بھی شامل ہے، چاہے وہ کسی مرتبہ میں کیوں نہ ہو، ان سے بھی بدلہ لے سکتا ہے۔

۵۔ مذکورہ فی السوال صورت میں دہشت گردی کے دونوں اسباب کے بارے میں اسلامی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے:

پہلی صورت میں ان لوگوں کی معاشی یا سیاسی ناانصافیوں کو دور کرنا چاہئے، بشرطیکہ وہ حقیقت میں بھی ناانصافی ہو، ان کا اپنا مفروضہ نہ ہو۔

دوسری صورت میں اگر ان کی یہ خواہش اسلام کے تقاضوں کے مطابق ہو تو پھر ان کو دہشت گردی کہنا صحیح نہیں بلکہ جہاد ہے، لیکن اگر ان کی یہ خواہش اسلام کے تقاضوں کے مطابق نہ ہو تو اسلام پہلے اس کو راہ راست کی طرف لانے کی دعوت کا حکم کرتا ہے، اور اگر وہ دعوت قبول نہ کرے اور آمادہ نہ ہو تو پھر اس کے پہلے تدبیر سے ان کے اس پروگرام کو ختم کرنا چاہئے، اگر تدبیر سے نہ ہو سکے تو پھر طاقت کے استعمال سے ان کو روکا جائے۔

۶۔ اپنی جان کے تحفظ کے لئے دفاع کرنا واجب ہے، اور عزت و مال کا دفاع کرنا جائز ہے۔

☆☆☆

امن عالم اور اسلام

قاضی محمد ہارون مینگل (رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)

۱۔ دہشت گردی کی تعریف اسلامی نقطہ نظر سے ہو یا انسانی نقطہ نظر سے اس کے معنی یکساں ہیں کہ دہشت گرد بلا امتیاز مذہب، رنگ و نسل ملک میں فساد کر کے ہر کس و ہر فرد کو قتل کر کے لوگوں میں خوف و ہراس پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ اس میں یہ امتیاز نہیں کرتا کہ قصور کس کا ہے اور سزا کس کو مل رہی ہے، وہ جنونی حالت میں ہوتا ہے اور صرف خون کی ہولی کھیلنا چاہتا ہے، اسے نہ کسی کی جان کی پرواہ ہوتی ہے اور نہ کسی کے مال کی، وہ لوگوں کو تڑپتے ہوئے دیکھ کر مزے لیتا ہے۔

اس کی وجوہات مختلف ہوتی ہیں، کبھی معاشی ناہمواری انسان کو دہشت گرد بنا دیتی ہے، کبھی طاقت اور خود ساختہ تفوق و برتری انسان کو دہشت گردی پر اکساتا ہے، تو کہیں اپنے عقائد و ادیان اور افکار و نظریات کو دوسروں پر بزور مسلط کرنے کا جنون اس کا باعث بنتا ہے، اسلام نے انسانوں کے باہمی حقوق و فرائض کا ایک مکمل اور ہر لحاظ سے جامع نظام صرف اسی لئے وضع کیا ہے تاکہ انسان اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر ان حقوق و فرائض کی بجا آوری میں کسی کوتاہی کا مرتکب نہ ہو، چہ جائے کہ وہ دہشت گرد ہو۔

۲۔ اس حکومتی رویہ کو دہشت گردی میں شمار کرنا مشکل ہے، البتہ اسے آپ حکومتی فرائض میں کوتاہی کہہ سکتے ہیں مگر دہشت گردی کوئی اور چیز ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل سوال نمبر ا کے جواب میں آ گئی۔

۳۔ ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنا اس طبقہ کا حق ہے، وہ اگر اپنا حق استعمال کرنا چاہے تو اسے ایسا کرنے سے کوئی منع نہیں کر سکتا بلکہ اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اسے ہم جائز کہہ سکتے ہیں واجب نہیں۔ باقی رہا یہ کہ مظلوم اگر ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو کیا یہ دہشت گردی کے زمرے میں آتا ہے اس کا جواب نفی میں ہے، یہ اس وقت تک دہشت گردی نہیں جب تک مظلوم تعدی و تجاوز نہ کرے۔

۴۔ اسلام میں اس کی گنجائش نہیں، قرآن مجید میں فرمان الٰہی ہے:

"وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولان صبرتم لهو خير للصابرين" (النحل: ۱۲۶)

ہاں اگر امتیاز مشکل ہو تو کچھ نہیں کہا جا سکتا، اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ کرے کوئی اور بھرے کوئی اور۔

۵۔ اسلامی ہدایات بہت واضح ہیں کہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ تمام طبقات کے ساتھ یکساں سلوک کرے، ہر ایک فرد کے حقوق کی ادائیگی حکومت کی ذمہ داری ہے، حضرت عمرؓ کا طرز حکومت ہمارے لئے مشعل راہ ہے، انہوں نے نہ صرف یہ کہ راتوں کو گشت کر کے لوگوں کا حال معلوم کر کے محروم طبقات کو ان کے حقوق ان کے دروازوں پر پہنچا دیئے، بلکہ یہاں تک بھی انہوں نے فرمایا کہ اگر فرات کے کنارے پر کوئی کتا بھوک سے مر جائے تو قیامت کے دن عمر سے پوچھا جائے گا۔

ظاہر ہے حکومت جب اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرتی، طبقاتی فرق روا رکھا جاتا ہے تو اس کا رد عمل دہشت گردی کی صورت میں سامنے آ جاتا ہے، اس لئے اس کا حل اسلامی ہدایات و احکامات پر عمل کرنے میں مضمر ہے، جس سے غیر مسلم بجائے خود مسلم حکومتیں بھی کتراتی ہیں، ان ناانصافیوں اور دہشت گردیوں کا حل یہ ہے کہ ناانصافی ختم کی جائے، ہر ایک حقدار کو اس کا حق دیا جائے، طبقاتی تفوق اور فرق کو مٹایا جائے،

نسلی اور مذہبی فرق کو حقوق کے مابین حائل نہ ہونے دیا جائے، تب امن وامان ہوگا، لوگ چین و آرام سے رہیں گے، اخوت ومحبت پیدا ہوگی، قتل وغارت گری بند ہوجائے گی، لوگوں کی عزت نفس بحال ہوگی، مال وناموس محفوظ ہوں گے، تمام خدشات ختم ہوں گے، ورنہ ہر انسان اپنے حق کے لئے لڑے گا اور اسے یہ حق حاصل رہے گا، پھر یہ دہشت گردی کے زمرے میں نہیں آئے گا۔

۶۔ شرعاً حق مدافعت مباح ہے، اگر کوئی شخص کسی کی جان لینا چاہتا ہے تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنا دفاع کرے، اور اگر صبر کرتا ہے اور حضرت ہابیل کی سنت پر عمل کرتا ہے یا حضرت عثمان غنی کی سنت کو اپنا کر شہید ہونا چاہتا ہے تو یہ عزیمت ہے اور وہ رخصت ہے جسے چاہے اختیار کرے، اگر رخصت کو اختیار کر کے دفاع کرتا ہے اور دفاع میں حملہ آور کی جان چلی جاتی ہے تو دافع گنہگار نہ ہوگا، بشرطیکہ دفاع کوئی اور طریقہ سے اس سے آسان نہ ہو، اسی طرح کسی کی عزت اور آبرو پر حملہ ہو تو اسے دفاع کا حق حاصل رہے گا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

''من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (ترمذی ۱۲۶۱؍۱)۔

ایک اور حدیث میں ہے: ''عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو في النار'' (رواہ مسلم بحوالہ الفقه على المذاهب الاربعة ۶۸؍۵)۔

البتہ دفاع کو دفاع کی حد تک رکھا جائے، تعدی نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

''جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس کا جواب اتنا ہی دے دو جتنا کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور جانتے رہو کہ اللہ پرہیزگاروں کے ساتھ ہے'' (سورہ بقرہ ۱۹۴)۔

☆☆☆

اسلام امن کا مذہب

محمد ابرار خاں ندوی (جامعۃ الہدایہ، جے پور)

ذرائع ابلاغ، اخبار ورسائل، ریڈیو، ٹیلیویژن اور انٹرنیٹ پر سب سے زیادہ جو لفظ استعمال کیا جار ہا ہے وہ ''دہشت گردی'' کا لفظ ہے، قابل افسوس اور تشویش ناک بات یہ ہے کہ اسلام جو امن و آشتی کا مذہب ہے، جس نے سسکتی انسانیت کو چین وسکون عطا کیا، بلکتی اور تڑپتی دنیا کو راحت واطمینان سے سرشار کیا، مظلوم کو اس کا حق دلایا، ظالم کو ظلم سے روکا، یتیموں، بیواؤں اور محتاجوں کی دست گیری کی، پریشان حال، حق سے محروم، بیمار اور محتاج افراد کے ساتھ ہمدردی، محبت، نصرت، امداد، غمخواری وغم گساری کی تعلیم دی ہے، ظلم وجور، درندگی وسفاکی اور ناانصافی کا خاتمہ کیا ہے، اسی مذہب کو آج دہشت گردی سے جوڑا جارہا ہے۔

جہاں تک دہشت گردی کی تعریف کی بات ہے تو ابھی تک عالمی پیمانہ پر اس کی ایسی جامع اور واضح غیر جانبدار تعریف جس پر ساری علمی دنیا کا اتفاق ہو، نہیں ہوسکی ہے، بہر حال چند تعریفات ذیل میں کی جارہی ہیں:

دہشت گردی کی صہیونی تعریف:

اسرائیل کے سابق وزیر اعظم بنیامین نتنیاہو جس کا تعلق دائیں بازو کی انتہا پسند یہودی جماعت سے ہے، اس نے دہشت گردی کی تعریف اپنی کتاب ''استئصال الارہاب'' میں یہ کی ہے:

''الإرهاب هو استخدام العنف الإرهابي ضد دولة معينة، بواسطة دولة أخرى تستغل الإرهابيين، لشن حرب من الأفراد، كبديل للحرب التقليدية، وأحياناً يأتي الإرهاب من حركة أجنبية تتمتع بتأييد دولة مستقلة، تسمح و تشجع نمو هذه الحركات على أرضها'' (رسالۃ الإخوان: ص ۶، مورخہ ۶، رجب ۱۴۲۲ھ ماخوذ استئصال الارہاب: ص ۵۵)۔

(یہ وہ دہشت گردانہ تشدد ہے جس کو کسی مخصوص حکومت کے خلاف استعمال کیا جاتا ہے، کسی ایسی دوسری حکومت کے واسطہ سے جو دہشت گردوں کو پناہ دیتی ہے، افراد کے خلاف جنگ چھیڑنے کے لئے روایتی جنگ کے متبادل کے طور پر، بسا اوقات دہشت گردی کسی اجنبی تنظیم کے ذریعہ ہوتی ہے جس کی پشت پناہی کوئی مستقل حکومت کرتی ہے جو اپنی سرزمین پر ان تحریکوں کو پروان چڑھانے میں پوری بہادری وفیاضی سے کام لیتی ہے)۔

مذکورہ بالا تعریف کی رو سے وہ تمام عرب یا مسلم ممالک جو غاصب یہودیوں کے خلاف برسر پیکار فلسطینی مجاہدین، اور قیدیوں اور ضرورت مندوں کی کسی بھی طرح مالی یا غیر مالی امداد کرتے ہیں وہ دہشت گرد ممالک ہیں، اور دہشت گردوں والی سزا کے مستحق ہیں، اسی طرح فلسطینی تحریکوں کے وہ افراد دستے جو شام، لبنان جیسے ممالک میں موجود ہیں، یا وہ تحریک جو صہیونیت سے نبرد آزما ہے، مثلاً لبنان کی حزب اللہ اور ہر وہ اسلامی تحریک جو فلسطینی باشندوں کی مدد کے لئے یہودیوں سے لڑنے کے لئے اپنے کو تیار کررہی ہے وہ دہشت گردی کی اس تعریف میں شامل ہے۔

لیکن علماء اسلام، مسلم دانشوروں، فقہ اسلامی کے ماہرین اور شریعت اسلامیہ کا گہرا علم رکھنے والے اصحاب علم وفن نے فقہ اسلامی اور نصوص کو سامنے رکھ کر دہشت گردی کی جامع، مدلل ومفصل تعریف کی ہے، ذیل میں اس کی تعریف واقسام، اسباب ومحرکات اور اس کے تدارک کی تدابیر تفصیل سے پیش کی جاتی ہیں:

دہشت گردی کی قابل قبول تعریف:

دہشت کے معنی خوف اور ڈر کے ہیں، دہشت گردی یہ فارسی کا لفظ ہے، ہندی میں آتنک واد، انگریزی میں (Terrorism) اور عربی میں ''إرہابیۃ'' کہتے ہیں، لغت میں اس کے معنی خوف وہراس اور ہیبت پیدا کرنے کے ہیں (دیکھئے: قومی انگریزی اردو لغت، ص ۲۰۶۱، از جمیل احمد جالبی، نیز دیکھئے:

فرہنگ تلفظ ص ۵۳۵، از شان الحق حقی) یعنی خوف زدہ کرنا، ہیبت پھیلانا اور ہراساں و پریشان کرنا، اور اصطلاح میں ظلم، تعدی، عدوان، فساد فی الارض، تخریب اور قتل ناحق کے مجموعہ کا نام دہشت گردی ہے، فقہاء کی اصطلاح میں اسے جنایت کہتے ہیں (بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵ کتاب الجنایات)۔

دوسرے لفظوں میں اس کی تعریف یوں کر سکتے ہیں: اپنے مقاصد کے حصول کے لئے معصوم، بے گناہ، بے قصور، بے خطا لوگوں کی جان، مال، عزت و آبرو، اور مذہب کو نشانہ بنانا، اور ان کو ڈرانا دھمکانا اور ظلم و زیادتی کرنا دہشت گردی ہے۔

اس میں خوف، ہیبت، اور ڈر میں مبتلا کرنا، ظلم و جور، قتل و غارت گری، لوٹ کھسوٹ، اغوا، رہزنی، آتش زنی، ڈاکٹر کے ذریعہ زہریلے انجکشن دلوا کر مارنا، بے خطا شخص کو جیل کی سلاخوں میں بند کرنا سب شامل ہے، یہ عمل افراد کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے، اور ملک، قوم، گروہ، جماعت اور تنظیم کی جانب سے بھی۔

مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کی تعریف:

رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم فقہی ادارہ ''المجمع الفقهي الإسلامي'' نے اپنے سولہویں اجلاس عام میں دہشت گردی کی جامع تعریف کی ہے۔ اور اس تعریف کو رابطہ عالم اسلامی کے وفد نے جنوبی افریقہ کے شہر جوہانسبرگ میں چوٹی عالمی کانفرنس منعقدہ ۲۶/۶/ ۱۴۲۳ھ کو حقوق انسانی کی سرکاری وغیر سرکاری تنظیموں کے سامنے پیش کیا تو سب نے اس کو سراہا اور خیر مقدم کیا، اس کی تعریف یہ ہے:

''الإرهاب: هو العدوان الذی یمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغیاً علی الإنسان، دینه و دمه و عقله و ماله و عرضه، یشمل صنوف التخویف والأذی والتهدید والقتل بغیر حق و ما یتصل بصور الحرابة وإخافة السبیل وقطع الطریق، وکل فعل من أفعال العنف أو التهدید، یقع تنفیذاً لمشروع إجرامي فردی أو جماعي، ویهدف إلی إلقاء الرعب بین الناس، أو ترویعهم بإیذائهم أو تعریض حیاتهم أو حریتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبیئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة. أو تعریض أحد الموارد الوطنیة أو الطبیعیة للخطر. فکل هذا من صور الفساد فی الأرض التی نهی الله سبحانه و تعالی المسلمین عنها: ''ولا تبغ الفساد فی الأرض إن الله لا یحب المفسدین'' (العالم الاسلامی، رجب ۱۴۲۳ھ العدد: ۱۷۶۱)۔

(دہشت گردی: وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کرتی ہیں، کسی شخص کے دین و عقل، اس کی جان و مال، عزت و آبرو اور عقل و فکر پر زیادتی کے طور پر، جس کا اطلاق ایسی تمام سرگرمیوں پر ہوتا ہے، جن کا مقصد دہشت پھیلانا، ایذا رسانی، ڈرانا دھمکانا و قتل ناحق ہے، نیز خونریزی اور راستوں کو پرخطر بنانا اور ڈاکہ زنی جیسے تمام غیر انسانی افعال اس کی فہرست میں داخل ہیں، اسی طرح تشدد اور خوف و ہراس برپا کرنے کی ہر ایسی کارروائی جو فرد یا گروہ کی کسی مجرمانہ منصوبہ بند سازش کی تکمیل کرتی ہو اور جس کا مقصد لوگوں کے اندر رعب ڈالنا یا ان کو ایذا رسانی کا خوف دلانا یا ان کی زیست و آزادی سے چھیڑ چھاڑ کرنا یا ان کے امن و امان اور ماحول کو خطرات سے دوچار کرنا ہو، اور ماحولیات کو زک پہنچانا یا عام یا خاص انتقام کی چیزوں کو یا سرکاری و غیر سرکاری املاک کو تباہ و برباد کرنا، یا ملکی قدرتی ذرائع پیداوار کے لئے خطرہ پیدا کرنا، پس یہ تمام سرگرمیاں زمین میں فساد پھیلانے کی مختلف صورتیں ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ نے تمام مسلمانوں کو منع کیا ہے کہ ''تم زمین میں فساد نہ مچاؤ، کہ اللہ تعالیٰ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا ہے'')۔

دہشت گردی کا یہ عمل اور جارحانہ منصوبہ و پلان فرد، جماعت، گروہ، اور حکومت سبھی کی طرف سے ہو سکتا ہے، اس اعتبار سے اس کی کئی قسمیں بنتی ہیں:

انفرادی دہشت گردی:

اکیلا کوئی فرد اپنے جارحانہ عزائم اور تخریبی کارروائی کے ذریعہ دوسرے فرد، جماعت، گروہ یا پوری ریاست کے اندر خوف و ہراس کی فضا پیدا کردے، اس دہشت گردی کی ابتداء قابیل نے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کر کے کی تھی، یہ انسانی تاریخ کی سب سے پہلی دہشت گردی ہے، اور اسلام نے اس دہشت گردی کو پورے سماج بلکہ پورے انسانی معاشرہ کے ساتھ دہشت گردی کہا ہے:

''من أجل ذلك کتبنا علی بني إسرائیل أنه من قتل نفساً بغیر نفس أو فساد فی الأرض فکأنما قتل الناس جمیعاً''

(سورۂ مائدہ: ۳۲)۔

(اسی سبب سے لکھا ہم نے بنی اسرائیل پر کہ جو کوئی قتل کرے ایک جان کو بلا عوض جان کے، یا بغیر فساد کرنے کے ملک میں، تو گویا قتل کر ڈالا اس نے سب لوگوں کو)۔

انفرادی دہشت گردی کے واقعات اخبار ورسائل، ریڈیو ٹیلیویژن میں بکثرت آتے رہتے ہیں کہ فلاں شخص نے فلاں کا قتل کردیا، شوہر نے جہیز کم لانے پر بیوی کو جلا کر مار ڈالا۔

ریاستی دہشت گردی:

دہشت گردی کی تیسری قسم یہ ہے کہ بعض حکمراں مذہبی، لسانی اور نسلی یا سیاسی بنیاد پر اپنے ہی ملک کی رعایا کے ساتھ ظلم وجور، درندگی وسفاکی کا معاملہ کرتے ہیں، ان کے ساتھ ناانصافی اور دوہرا معیار اپناتے ہیں، اور انہیں دستوری حقوق سے محروم کیا جاتا ہے، ان کی رائے ضمیر، مذہب اور عقیدہ کی آزادی پر پابندی عائد کی جاتی ہے، اسی طرح طاقتور ریاست کمزور ریاست پر سیاسی تسلط قائم کرنے اور اس آزاد ریاست کے معدنی، قدرتی وسائل وذخائر سے فائدہ اٹھانے کے لئے اسے اپنی جارحیت کا نشانہ بناتی ہے، یہ ریاستی دہشت گردی ہے، اس طرح کی دہشت گردی سے دنیا کے ملکوں کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ مثال کے طور پر روس کا افغانستان اور چیچنیا پر جارحانہ حملہ اور ظلم وبربریت کا شرمناک عمل، سرب افواج کا بوسنیائی مسلمان مردوں وعورتوں کا اجتماعی قتل عام اور اجتماعی آبروریزی، ۱۹۴۸ء سے آج تک فلسطین میں اسرائیل کا قبضہ، مسجد اقصیٰ کی بے حرمتی اور فلسطینیوں کا قتل عام، کوسوفو میں اٹھارہ لاکھ البانوی نژاد مسلمانوں کا ملک بدر کیا جانا اور قتل وغارتگری کی دلدوز داستان، ہندوستان میں برطانیہ کا قبضہ اور ۱۹۴۷ء تک ہندوستانیوں پر ظلم وجبر کی خونی تاریخ، ۱۹۴۷ء میں ملک کی آزادی کے بعد سے حکومت کی سرپرستی میں ہونے والے فسادات اور حکومت کے اداروں میں مسلمانوں کی برائے نام شمولیت اور ان کے حقوق کی پامالی۔

دہشت گردی اور اسلام:

اسلام امن وآشتی کا مذہب ہے، سارے انسانوں کو ہمدردی، غمگساری، پیار ومحبت، لطف وکرم، یتیموں کی دستگیری، بیواؤں کی خبرگیری، غریبوں کی امداد، مریض کی عیادت، بیمار کی مزاج پرسی، پریشان حال کی دادرسی، مظلوم کی نصرت، بھٹکے ہوئے راہ گیر کی رہبری، حسن اخلاق اور خدمت خلق، چھوٹوں پر شفقت اور بڑوں کے احترام کی تعلیم دیتا ہے، ظلم وجور، فتنہ وفساد، تخریب کاری ودہشت گردی کا سخت مخالف ہے اور دنیا میں فساد مچانے کو سختی سے منع کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها'' (سورۂ أعراف: ۵۶) (اور مت خرابی ڈالو زمین میں اس کی اصلاح کے بعد)، اسی طرح اللہ تعالیٰ تخریب کاروں ودہشت گردوں کو پسند نہیں کرتا ہے، ارشاد باری ہے:

''إن الله لا يحب المفسدين'' (سورۂ قصص: ۷۷) (اللہ کو بھاتے نہیں خرابی ڈالنے والے)۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مظلوم کی مدد کرو، اور ظالم کو ظلم کرنے سے روک دو۔ ''أنصر أخاك ظالما أو مظلوما'' (بخاری مع فتح الباری ۵، ۱۲۴)

دہشت گردی اور تشدد کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، دہشت گرد اپنے عمل سے لوگوں میں خوف وہراس پیدا کرتا ہے، قتل وغارت گری بھی کرتا ہے، اور انسانی جان کی اس کے نزدیک کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے، لیکن اسلام لوگوں کو صرف خدا کا خوف دلاتا ہے، اور اس کے نزدیک انسانی جان کی قیمت یہ ہے کہ وہ ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیتا ہے۔

''من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً'' (سورۂ مائدہ: ۳۲) (جو کوئی قتل کرے ایک جان کو بلا عوض جان کے، یا بغیر فساد کرنے کے ملک میں، تو گویا قتل کر ڈالا اس نے سب انسانوں کو)۔

لہٰذا اسلام کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ دہشت گردی سکھاتا ہے، ظلم وتشدد کی تعلیم دیتا ہے، یہ ایک بے بنیاد الزام ہے، اسلام کی تصویر کو مسخ کرنے کی ناپاک سازش ہے۔

حکومت کا غیر منصفانہ برتاؤ دہشت گردی پیدا کرنے کا سبب:

حکومت کے ذمہ داروں اور زعمائے سلطنت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ماتحت بسنے والے تمام انسانوں کے مابین عدل وانصاف کریں، سماجی، معاشی اور مالی واقتصادی ان کے جو حقوق ہیں ان کو دیے جائیں، اس میں رنگ ونسل، مذہب، زبان، قومیت، کسی کی تفریق نہ ہو، یہ اسلام کی تعلیم ہے اور دنیا کے دیگر قوانین میں بھی یہ موجود ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

''ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا. إعدلوا هو أقرب للتقوى'' (سورۂ مائدہ:۸) (اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف کو ہرگز نہ چھوڑو، عدل کرو، یہی بات زیادہ نزدیک ہے تقوی سے)۔

اگر کوئی حکومت اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتی، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے، کبھی تو ان کی جان ومال کے تحفظ میں کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو، حکومت کا یہ ظالمانہ وغیر منصفانہ رویہ کھلی دہشت گردی ہے، جسے معاشی واقتصادی دہشت گردی کہہ سکتے ہیں۔

معاشی واقتصادی دہشت گردی کا سایہ تو پوری دنیا پر منڈلا رہا ہے، سرمایہ دارانہ نظام واشتراکیت کے ٹکراؤ، پھر اشتراکیت کے خاتمہ کے بعد سرمایہ دارانہ نظام کو فروغ دینے کے لئے دنیا کے کمزور ممالک کی اقتصادیات پر قبضہ کیا گیا، اور عالمی پیمانہ پر اقتصادیات ومعاشیات کے ایسے ضابطے بنائے گئے کہ غریب ممالک مزید غربت وافلاس کا شکار ہو جائیں، اور ''نیا نظام عالم'' اور ''گلوبلائزیشن'' کے نام پر دنیا کی اقتصادیات اور مال کی غیر منصفانہ تقسیم کا عمل شروع کر دیا گیا، یہ سراسر ناانصافی ہے اور کمزور ممالک کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک، امتیازی برتاؤ اور معاشی واقتصادی دہشت گردی ہے۔

ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنا:

ظلم وناانصافی، بہت ہی مذموم چیز ہے، دنیا کے کسی بھی مذہب وقانون میں اس کی اجازت نہیں ہے، اسلام جو سراپا عدل وانصاف کا داعی اور انسانی مساوات کا نقیب ہے وہ اس کا سخت مخالف ہے کہ ریاست کے کسی بھی گروہ وطبقہ کے ساتھ ناانصافی برتی جائے، اور اگر کہیں اقتدار وسلطنت کے مالک افراد اپنی ریاست کے کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ غیر مساویانہ برتاؤ کریں، یا ان کو انکے آئینی حقوق سے محروم کیا جائے تو ان لوگوں کا فرض ہے کہ (طاقت بھر) اپنے حقوق کے مطالبے اور ان کے حصول کے لئے اٹھ کھڑے ہوں، اور قانون کا سہارا لے کر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹائیں، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان'' (سنن الترمذی ۴۰۸/۴ باب ماجاء في تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب، حديث: ۲۱۷۲) (جو کسی منکر کو دیکھے تو اس کو ہاتھ سے روک دے اور جو ہاتھ سے نہ روک سکے تو زبان سے، اور جو اس کی طاقت نہ رکھے وہ دل سے برا سمجھے، یہ ایمان کا سب سے کم تر درجہ ہے)۔

اس لئے کہ ظلم وناانصافی کو برداشت کر لینا اور اپنے حقوق سے محروم رہنا، ظلم وناانصافی کو بڑھاوا دینا ہے، انسانی سماج کو سماجی ناانصافی سے پاک کرنا اور معاشرہ کے محروم طبقات کو ان کے حقوق دلانا ہر فرد کی ذمہ داری ہے، اور اس کے لئے ہر مفید کوشش کرنا لازم وضروری ہے، یہی نہیں بلکہ ایسے ظالم وغیر منصف حکمراں کے سامنے حق بات کہنا، اور اپنے جائز حقوق کا جرأت مندی اور بے باکی سے مطالبہ کرنا اللہ کے رسول ﷺ نے اسے عظیم ترین جہاد قرار دیا ہے۔

''إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر'' (سنن الترمذی ۴۰۹/۴ باب ماجاء أفضل الجهاد كلمة عدل. حديث: ۲۱۷۴ دار الكتب العلميه بيروت) (ظالم وجابر بادشاہ کے سامنے حق وانصاف کی بات کہنا سب سے بڑا جہاد ہے)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیشہ مظلوم کا ساتھ دیا اور ہر شخص کو اس کا حق دلایا، نبوت سے قبل کا واقعہ ہے کہ:

''زبید کا ایک شخص مکہ میں کچھ سامان تجارت لے کر آیا، اور قریش کے ایک سردار عاص بن وائل نے یہ سب سامان خرید لیا، لیکن اس کا حق اس کو نہیں دیا، زبیدی نے سرداران قریش کی حمایت حاصل کرنا چاہی، لیکن عاص بن وائل کی حیثیت ووجاہت کی وجہ سے انہوں نے اس کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا، اور اس کو سخت سست کہہ کر واپس کر دیا، اب زبیدی نے اہل مکہ سے فریاد کی، اور ہر باحوصلہ، صاحب ہمت اور حق وانصاف کے حامی شخص سے جواسے مل سکا، شکایت کی، آخر ان لوگوں میں غیرت نے جوش کیا اور یہ سب لوگ عبداللہ بن جدعان کے مکان پر جمع ہوئے، انہوں نے ان سب کی دعوت وضیافت کی، اس کے بعد

انہوں نے اللہ کے نام پر یہ عہد و پیمان کیا کہ وہ سب ظالم کے مقابلہ اور مظلوم کی حمایت میں ایک ہاتھ کی طرح رہیں گے، اور کام کریں گے، جب تک ظالم مظلوم کا حق نہ دے دے، قریش نے اس معاہدہ کا نام حلف الفضول رکھا،.... پھر سب مل کر عاص بن وائل کے پاس گئے اور زبیدی کا سامان و اسباب ان سے زبردستی لے کر زبیدی کو واپس کیا"۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس معاہدہ سے بہت خوش تھے، اور بعثت کے بعد بھی آپ نے اس کی تعریف و تحسین کی، اور فرمایا کہ میں عبداللہ بن جدعان کے مکان پر ایک ایسے معاہدہ میں شریک تھا جس میں اگر اسلام کے بعد بھی مجھے بلایا جاتا تو میں ضرور شریک ہوتا، انہوں نے اس پر یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ حق، حق دار تک پہنچائیں گے اور یہ کہ کوئی ظالم، مظلوم پر غلبہ حاصل نہ کر سکے گا (دیکھئے: نبی رحمت ص: ۱۱۲ از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ماخوذ سیرت ابن کثیر ۱/ ۲۵۸)۔

لیکن جو لوگ واقعتاً مجبور، بے بس و لاچار ہیں، ظالم کا مقابلہ کرنے کی ان کے اندر بالکل قوت و طاقت نہیں ہے، حکومت کی جانب سے ایسی شدید پابندیاں اور سخت قانون لاگو ہیں کہ کسی کو زبان کھولنے کی قطعاً اجازت نہیں ہے، اگر حکومت کی ناجائز پالیسی و غیر مساویانہ برتاؤ کے خلاف آواز بلند کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا سخت ردعمل ہوگا، جو خود اس کی ذات اور پوری ملت کے لئے شدید خطرناک ثابت ہوسکتا ہے تو ایسی صورت حال میں خاموش رہنے اور احتجاج نہ کرنے کی اجازت ہے، اگر مقابلہ کرنے کی کچھ طاقت ہے تو پھر اس کے خلاف آواز بلند کرنا اور مؤثر و مفید احتجاج کرنا ضروری و واجب ہے۔

ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے:

مظلوم کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا، اور اس کے ظلم و ناانصافی کو برملا کہنا، اور ظالم کو بے نقاب کرنا پسندیدہ امر ہے، اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ سارے لوگ اس سے بچیں گے اور نجات کی راہ تلاش کریں گے، اسی طرح ظالم و جابر شخص کو عدالت کے کٹہرے میں کھڑا کرنا اور قانون کے شکنجہ میں کسنا بھی اس کے جبر و استبداد کے روکنے کا مؤثر ذریعہ ہے، بلکہ قدرت ہو تو بزور طاقت روک دینا افضل ایمان کی دلیل ہے، معروف فقیہ علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

"ولا غيبة لظالم يؤذى الناس بقوله وفعله. قال عليه الصلاة والسلام: اذكروا الفاجر بما فيه كي يحذره الناس. ولا إثم في السعي به أي بالظالم إلى السلطان ليزجره لأنه من باب النهي عن المنكر ومنع الظلم" (مجمع الأنهر ۲، ۵۵۳، ۵۵۲، كتاب الكراهية، فصل في المتفرقات)۔

(وہ ظالم جو اپنے قول و فعل سے لوگوں کو ایذا پہنچاتا ہو، اس کے ظلم کا تذکرہ غیبت میں شامل نہیں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فاسق و فاجر کے اندر کی برائیوں کو بیان کرو، تاکہ لوگ اس سے دور رہیں، اور ظالم کو بادشاہ کے پاس حاضر کرنے کی کوشش کرو تاکہ بادشاہ اس کی ڈانٹ ڈپٹ کرے، اس میں کوئی گناہ نہیں)۔

مظلوم کا حق و انصاف کے لئے لڑنا دہشت گردی نہیں ہے بلکہ یہ تو مطلوب ہے، لیکن اگر مظلوم حدود سے تجاوز کر جائے تو پھر اس کا یہ عمل خلاف شریعت ہوگا۔

شیخ بدران ابوالعینین بدران لکھتے ہیں:

"كل ما يؤدي إلى المحظور يكون محظوراً" (اصول الفقه الإسلامي: ۲۴۲، از بدران ابو العينين بدران)۔

(ہر وہ چیز جو ممنوع تک لے جائے وہ بھی ممنوع ہوگی)۔

غیر متعلق افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں:

اسلام ظلم کا بدلہ لینے کی اجازت دیتا ہے، مگر یہ بدلہ صرف ان لوگوں سے لیا جائے گا جنہوں نے ظلم و جور کا ارتکاب کیا ہے، وہ لوگ جن کا ظالم کے مذہب، نسل، وطن، یا خاندان سے تعلق ہے مگر وہ اس ظلم میں شریک نہیں ہیں، یعنی نہ وہ جسمانی طور پر شریک ہیں، نہ اس کی مالی معاونت کی ہے، اور نہ ہی منصوبہ سازی و پلاننگ میں ساتھ رہے ہیں، تو ایسے بے قصور، غیر مکلف افراد سے صرف اس بنیاد پر بدلہ لینا کہ وہ ظالم کے ہم مذہب یا ہم وطن ہیں اسلامی اصول و قوانین کے خلاف ہے، اور نہ ہی دنیا کے کسی قانون میں اس کی اجازت ہے، یہ چیز تو زمانہ جاہلیت میں تھی کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر دیتا تو مقتول کے ورثاء قاتل کے قبیلہ و خاندان کے کسی بھی آدمی کو قتل کر کے مقتول کے قتل کا بدلہ لیتے لیکن اسلام نے اس چیز کو ختم کر دیا کہ بدلہ اس سے لو جس نے ظلم کیا ہے، قتال اس سے کرو جو تم سے قتال کرے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا" (سورۂ بقرہ: ۱۹۰) (اور لڑو اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جو لڑتے ہیں تم سے، اور

کسی پر زیادتی مت کرو)۔

اسلام نے تو حالت جنگ میں بھی یہ پابندی رکھی ہے کہ وہ لوگ جو جنگ کے اہل نہیں ہیں اور غیر مکلف ہیں مثلاً عورتیں، بچے، بوڑھے، معذور، بیمار، مذہبی لوگ ان کو نہ مارا جائے۔ لیکن اگر یہ لوگ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں جسمانی طور پر تو شریک نہ ہوں، مالی و اقتصادی طور پر شریک ہوں مثلاً مال خرچ کریں، اسلحہ دیا ہو یا تحریر و تقریر سے ان کو اسلام کے خلاف بھڑکائیں، منصوبہ سازی و پلاننگ کریں، یعنی مال و اسباب، تحریر و تقریر اور رائے و مشورہ اور منصوبہ و پلاننگ کے ذریعہ جنگ میں شریک ہوں تو ان کو قتل کیا جائے گا، جیسے آج کل میدان جنگ میں تو فوج لڑتی ہے، منصوبہ و پلان اور جنگ کا نقشہ دوسرے لوگ تیار کرتے ہیں۔

معروف فقیہ علامہ داماد آفندی لکھتے ہیں: ''ونهي عن قتل امرأة أو غير مكلف... إلا أن يكون أحدهم قادراً على القتال أو ذا رأي في الحرب أو ذا مال يحث أي يحرض الكفار على القتال به أي بالرأي أو المال أو يكون أحدهم ملكاً فحينئذ يقتل لتعدي ضرره إلى العباد'' (مجمع الأنهر ۱،۶۳۷،۶۳۶، کتاب السیر) (آپ ﷺ نے جنگ میں عورت اور غیر مکلف کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر ان میں سے کوئی جنگ کی قدرت رکھتا ہو، یا جنگ میں رائے و مشورہ اور مال سے شریک ہو، اور منصوبہ بندی و مال کے ذریعہ کفار کو مسلمانوں سے جنگ پر ابھارتا ہو، یا بادشاہ ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا ضرر لوگوں کو پہنچتا ہے)۔

انسان کے بنیادی حقوق:

اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس کو بہت سارے حقوق عطا کئے ہیں، آزادی کا حق، زندہ رہنے کا حق، عزت نفس کا حق وغیرہ، اور یہ حقوق اسے بغیر رنگ و نسل اور مذہب کی تفریق کے ملے ہیں، اور انسان کی پیدائش کا مقصد بھی انہیں حقوق کے تحفظ پر موقوف ہے۔

عالم عرب کے معروف فقیہ سید سابقؒ رقم طراز ہیں: ''ولا يمكن أن يحقق الإنسان أهدافه، ويبلغ غاياته إلا إذا توفرت له جميع عناصر النمو، وأخذ حقوقه كاملة، وفي طليعة هذه الحقوق التي ضمنها الإسلام: حق الحياة، وحق التملك، وحق صيانة العرض، وحق الحرية، وحق المساواة، وحق التعلم، وهذه الحقوق واجبة للإنسان من حيث هو إنسان بقطع النظر عن لونه أو دينه أو جنسه أو وطنه أو مركزه الاجتماعي'' (فقه السنة ۲،۴۵۶، المحافظة على النفس)۔

(انسان کے لئے اپنے اہداف کا حصول، اور مقاصد کو بروئے کار لانا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ترقی کے تمام وسائل اسے مہیا ہوں، اور اس کے تمام حقوق اسے حاصل ہوں، اور وہ بنیادی حقوق جن کی اسلام نے ضمانت فراہم کی ہے، یہ ہیں: زندہ رہنے کا حق، کسی شئی کے مالک بننے کا حق، عزت کے تحفظ، آزادی کا حق، مساوات کا حق اور تعلیم کا حق۔ بحیثیت انسان یہ حقوق ہر شخص کے لئے ضروری ہیں، قطع نظر اس سے کہ اس کا رنگ، مذہب، جنس، وطن اور مرکز اجتماعی کیا ہے؟)۔

اور شریعت کا مقصد بھی ان حقوق کا تحفظ ہے، اور ان حقوق کے تحفظ کے لئے ضمانت فراہم کرنے کا نام مصلحت ہے۔

امام غزالی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: ''ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم'' (المستصفى للغزالی: ۲۸۶) (مخلوق کی بابت (احکام میں) مقاصد شریعت پانچ ہیں، اور وہ یہ ہے کہ وہ ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، اور ان کی نسل اور ان کے مال کی حفاظت کرے)۔

حقوق کی حفاظت و مدافعت:

اسلام نے فرد کو اپنی جان، مال، عزت و آبرو اور مذہب کے تحفظ کا حکم دیا ہے، ان پر حملہ ہو تو ہر شخص کو ان کی مدافعت کا پورا حق ہے، بلکہ جنگ کی مشروعیت کی حکمت بھی یہی ہے کہ اسلام سلامتی کا مذہب ہے، اس نے صرف دو حالتوں میں جنگ کی اجازت دی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی کی جان، مال، عزت، مذہب اور وطن خطرہ میں ہو، تو اس کے تحفظ و دفاع کے لئے جنگ کی جائے گی۔

سید سابق علیہ الرحمہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''الحالة الأولى: حالة الدفاع عن النفس والعرض والمال والوطن عند الاعتداء'' (فقه السنة ۲،۵۵۲)۔

(پہلی صورت جس میں جنگ کی اجازت ہے وہ جان و مال، عزت و آبرو اور وطن پر سے زیادتی کی مدافعت کے لئے ہے)۔

مدافعت کی حکمت:

جبر واستبداد کے خلاف طاقت کے استعمال کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ جارح کو ظلم وجارحیت سے باز رکھا جائے۔

''الأمر بقتال الذين يبدأون بالعدوان، ومقاتلة المعتدين لكف عدوانهم'' (فقه السنة ۲،۵۵۳)۔

(ظلم وعدوان کی شروعات کرنے والوں سے قتال کا حکم ہے، اوران سرکشوں سے جنگ کا مقصدان کو سرکشی سے روکنا ہے)۔

مدافعت کے حدود:

اسلام میں ہر چیز کے لئے اصول وضابطے مقرر ہیں، جن کا لحاظ ضروری ہے، یہاں بھی مدافعت کے اصول وحدود متعین ہیں، وہ یہ کہ مظلوم جارحیت کے خلاف دفاع میں زیادتی نہ کرے، ''بدلہ بقدر ظلم'' کے قاعدہ پر عمل کرے، اور "جزاء سيئة سيئة مثلها" پیش نظر رہے، اشتعال انگیز نعروں اور گالی کا جواب بندوق کی گولی سے نہ دے، ورنہ خود مظلوم جارحیت کے خلاف مدافعت کرنے کے نام پر جارح بن جائے گا، اور ظلم کے خلاف صف آراء ہو کر ظالموں کی صف میں شامل ہو جائے گا۔

اب آگے جان، مال، عزت وآبرو اور مذہب کے دفاع کو قدرے تفصیل اور وضاحت سے تحریر کیا جاتا ہے۔

حفاظت جان کا حق:

ہر شخص کو زندہ رہنے کا حق ہے اور اس کے تحفظ وصیانت کا بھی اسے حق ہے، کسی کو یہ اجازت نہیں کہ بلا وجہ اس کے حق حیات کو پامال اور سلب کرے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''لاتقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق'' (سورۂ انعام: ۱۵۱) (اور مار نہ ڈالو اس جان کو جس کو حرام کیا ہے اللہ نے مگر حق پر)۔

کسی کے حق حیات کو سلب کرنا حرام ہے، لیکن اگر اس نے دوسرے کے اس حق حیات کو ختم کیا ہے، یا زمین میں فساد ودہشت گردی میں ملوث ہے تو پھر ایسے دہشت گرد وفسادی کو زندہ رہنے کا حق قطعاً نہیں ہے۔

سید سابق تحریر فرماتے ہیں: ''لكل فرد حق صيانة نفسه وحماية ذاته، فلا يحل الاعتداء إلا إذا قتل، أو أفسد في الأرض فساداً يستوجب القتل'' (فقه السنة ۲،۵۴۹) (ہر شخص کو اپنی جان کے تحفظ اور اپنی ذات کی حمایت کا حق ہے، اس پر زیادتی روا نہیں ہے، الا یہ کہ وہ کسی کو قتل کردے، یا زمین میں بگاڑ وفساد برپا کردے تو وہ مستوجب قتل ہوگا)۔

خود اس کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے نفس اور اپنی جان کو نقصان پہنچائے۔ حدیث میں ہے:

''عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سمًّا فقتل نفسه من يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً'' (صحيح البخاري ۴،۲۲، كتاب الديات، باب شرب السم، طبع دار المعرفه بيروت ۱۹۷۸ء)۔

(حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے پہاڑ سے گر کر خودکشی کی وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم کی آگ میں رہے گا، اور جس نے زہر کھا کر خودکشی کی وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنے ہاتھ سے زہر کھاتا رہے گا، اور جس نے لوہے کی چیز سے خودکشی کی وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے لوہے کی اس چیز سے اپنے آپ کو زخمی کرتا رہے گا)۔

انسان کا یہ فطری حق ہے اور اس کی غیرت کا تقاضا بھی ہے کہ کسی جانب سے اس کے یا اس کے اہل خانہ یا کسی بھی انسان کی جان پر حملہ ہو تو اس کا بھرپور دفاع کرے، حتی کہ اس جارح وحملہ آور کی جان بھی لینی پڑ جائے تو یہ بھی کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ خود مدافعت کرنے میں جارح کی جارحیت کا شکار ہو کر راہی آخرت ہو جائے تو شہادت کے اعلیٰ مرتبہ پر سرفراز ہوگا۔ حدیث شریف میں اس کی تفصیل یوں ہے:

''عن سعيد بن زيد قال: سمعت النبي ﷺ يقول: من قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (فقه السنة ۵۵۳؍۲)۔

(حضرت سعید بن زید روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو دین کی حفاظت کی خاطر مارا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے خون کی حفاظت کے لئے مارا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت کی خاطر مارا گیا وہ شہید ہے)۔

جان کی مدافعت اور اس کی خاطر قتل وقتال کی اجازت دنیا کے قانون اور ہر مذہب وشریعت نے دی ہے۔

سید سابق تحریر فرماتے ہیں: ''والمقاتلة دفاعاً عن النفس أمر مشروع في كل الشرائع وفي جميع المذاهب وهذا واضح من قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم'' (جان کی مدافعت میں لڑنے کی اجازت، ہر شریعت اور ہر مذہب وقانون نے دی ہے، اور یہ اللہ کے اس قول ''وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم'' (کہ اللہ کے راستہ مین ان لوگوں سے قتال کرو جو تم سے قتال کرتے ہیں) سے بالکل صاف اور عیاں ہے)۔

مدافعت کے حدود:

البتہ مدافعت میں اس کا خیال ضرور رہے کہ زیادتی نہ ہونے پائے، جہاں تک ممکن ہو اسہل کو اپنانے کی کوشش کی جائے، اگر کسی نے گالی دی ہے، بدزبانی کی ہے، تھپڑ مارا ہے، یا ڈنڈا مارا ہے، تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی قتل کے ارادہ سے تو آئے مگر اس کا قوی امکان اور امید ہے کہ اگر شور وہنگامہ کیا جائے، اور لوگوں کو مدد کے لئے پکارا جائے تو وہ بھاگ جائے گا اور اس طرح جان بچائی جاسکتی ہے، تو ایسی صورت میں بھی اس کی جان لینا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر وہ ہتھیار بند، بندوق کو لوڈ کئے ہوئے مکان یا بستی پر حملہ آور ہو گیا ہے یا پوری جمعیت ہے جو حملہ کرنا چاہتی ہے اور جان بچانے کی کوئی صورت نہیں ہے سوائے اس کو قتل کرنے کے، تو اس کو قتل کر کے اپنے نفس کا دفاع کیا جائے گا۔

ملک العلماء علامہ کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) نے اس سلسلہ میں بڑی اصولی اور عمدہ بحث کی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

''والأصل في هذا أن من قصد قتل إنسان لا ينهدر دمه. ولكن ينظر إن كان المشهور عليه يمكنه دفعه عن نفسه بدون القتل لا يباح له القتل وإن كان لا يمكنه الدفع إلا بالقتل. يباح له القتل لأنه من ضرورات الدفع. فإن شهر عليه سيفه. يباح له أن يقتله. لأنه لا يقدر على الدفع إلا بالقتل. ألا ترى أنه لو استغاث الناس لقتله قبل أن يلحقه الغوث إذ السلاح لا يلبث فكان القتل من ضرورات الدفع. فيباح قتله. فإذا قتله فقد قتل شخصاً مباح الدم فلا شيء عليه'' (بدائع الصنائع ۷؍۹۳، ۹۲، دار الکتب العلمیہ بیروت، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۶؍۷) (اس سلسلہ میں اصولی بات یہ ہے کہ جس نے کسی ایسے شخص کے قتل کا ارادہ کیا جس کا خون حلال نہیں ہے، تو اس میں دیکھا جائے گا کہ جس پر تلوار سونتی گئی ہے اگر وہ اپنی جان کی مدافعت اس کو قتل کئے بغیر کرسکتا ہے تو اس کے لئے قتل جائز نہیں، اور اگر بغیر قتل دفاع ممکن نہ ہو تو اس کے لئے قتل کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ قتل ضرورت ہے، اور اگر اس پر تلوار سونتے کھڑا ہے تو اس کے لئے قتل کرنا جائز ہے، کیونکہ بلا قتل کے مدافعت نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ لوگوں کو مدد کے لئے بلائے گا تو مدد پہنچنے سے پہلے ہی وہ اس کو ماردے گا، کیونکہ ہتھیار رکے گا نہیں، تو قتل ضروریات دفاع میں سے ہے، تو اس کے لئے قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسے شخص کو قتل کرے گا جس کا خون مباح ہے، لہذا اس پر کچھ بھی نہیں ہوگا)۔

مدافعت کا شرعی حکم:

قرآن وحدیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ نفس کا تحفظ اور اس کا دفاع واجب ہے، مدافعت نہ کرنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة'' (سورہ بقرہ: ۱۹۵) (اور نہ ڈالو اپنی جان کو ہلاکت میں)، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے: ''فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله'' (سورہ حجرات: ۹) (تو تم سب لڑو اس چڑھائی والے سے، یہاں تک کہ پھر آئے اللہ کے حکم پر)۔

یہاں پر امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور امر وجوب چاہتا ہے۔ نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ جان کی مدافعت واجب ہے، صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی (متوفی ۵۹۳ھ) تحریر فرماتے ہیں:

''وقوله فعليهم وقول محمد في الجامع الصغير فحق على المسلمين أن يقتلوه إشارة إلى الوجوب. والمعنى وجوب دفع الضرر'' (الهدايه مع تكملة الفتح ۱۰،۲۲۲، كتاب الجنايات، دار الفكر بيروت)

(ان کا یہ ''فعلیہم'' کہنا اور جامع صغیر میں امام محمد کا یہ فرمانا کہ مسلمانوں پر حق ہے کہ وہ اس کو قتل کر ڈالیں، وجوب کی جانب اشارہ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ضرر کو دور کرنا واجب ہے)۔

علامہ ابن ہمام کی بھی یہی رائے ہے: ''وقوله والمعنى أي ومعنى الوجوب دفع الضرر. لأن الواجب هو دفع الشر على أي وجه كان. لا عين القتل'' (تكملة شرح فتح القدير ۱۰،۲۲۲ كتاب الجنايات، دار الفكر بيروت) (ان کے قول ''والمعنی'' کا مطلب ہے کہ ضرر کو دفع کرنا واجب ہے، اس لئے کہ واجب شر کو روکنا ہے جس طرح سے ممکن ہو، قتل کرنا ضروری نہیں ہے)۔

عالم عرب کے معروف فقیہ سید سابق علیہ الرحمہ کا نقطۂ نظر یہی ہے:

''لأن دفع الضرر عن النفس و المال واجب فإن لم يندفع إلا بالقتل فله قتله ولا شيء على القاتل'' (فقه السنة ۲،۵۵۲ دار الكتاب العربي بيروت) (اس لئے کہ جان و مال کو نقصان سے بچانا واجب ہے، اور اگر نقصان و ضرر بغیر قتل کے ممکن نہ ہو تو وہ اس کو قتل کردے، اور اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا)۔

اور یہ بدیہی چیز ہے کہ بھوک کی شدت ہو اور کھانے کے لئے کوئی حلال چیز نہ ہو تو جان بچانے کے لئے حرام کھانا جائز نہیں بلکہ ضروری ہے، ورنہ گنہگار ہوگا، تو جارحیت کا دفاع بدرجہ اولی ضروری ہوگا۔

علامہ داماد آفندی رقم طراز ہیں: ''من امتنع عن أكل الميتة حال المخمصة أو صام ولم يأكل حتى مات أثم.. لأنه أتلف نفسه'' (مجمع الأنهر ۲،۵۲۵ كتاب الكراهية) (جو کوئی بھوک کی حالت میں مردار کھانے سے باز رہے یا روزہ رکھے اور نہ کھائے، یہاں تک کہ مر جائے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے)۔

اسی طرح جب گلے میں کھانے کا لقمہ اٹک جائے اور نگلنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہو تو جان بچانے کے لئے شراب کا استعمال ضروری ہے تو جان پر حملہ ہو تو اس کے بچانے کے لئے مدافعت کرنا کیوں ضروری نہ ہوگا۔

مال کی حیثیت:

مال اللہ کی نعمت ہے، اس کا ضیاع ممنوع ہے، اپنی اور اہل خانہ کی ضروریات اور اہل حاجت کی حاجت برآری، اور نیکی کے کاموں میں صرف کرنے کی ترغیب اور حوصلہ افزائی کی گئی ہے، لیکن یہاں بھی اسراف وتبذیر سے روکا گیا ہے، خود صاحب مال کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مال کو ضائع کرے، یا اس میں اسراف وتبذیر سے کام لے، اور نہ ہی کسی دوسرے کو یہ اجازت ہے کہ وہ کسی کا مال بغیر اس کی اجازت ورضامندی کے لے، یا ناجائز طریقہ پر اس کو استعمال کرے، اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:

''يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم'' (سورۂ نساء:۲۹) (اے ایمان والو! نہ کھاؤ مال ایک دوسرے کے آپس میں ناحق، مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے)۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: ''من أخذ مال أخيه بيمينه، أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة. فقال رجل: وإن كان شيئًا يسيراً يا رسول الله؟ فقال: وإن كان عوداً من أراك'' (جس نے اپنے بھائی کے مال کو لیا، اللہ اس کے لئے جہنم کو واجب کردے گا، اور جنت کو حرام کردے گا، ایک شخص نے کہا، اے اللہ کے رسول ﷺ اگر چہ معمولی چیز ہی ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: گرچہ پیلو کی لکڑی کیوں نہ ہو)۔

مال کی مدافعت:

صاحب مال کی ذمہ داری ہے کہ وہ مال کی حفاظت کرے، اس کو چوری، غصب اور ضائع ہونے سے بچانے کی تدبیر و کوشش کرے، اور اگر کوئی اس کو غصب کرنے یا چوری کرنے کی کوشش کرے تو اس کی بھرپور مدافعت کرے، حتی کہ اس کی مدافعت میں حملہ آور، چور و غاصب کی جان بھی لی جاسکتی ہے، اور اگر وہ خود مارا جائے تو شہید ہوگا۔

''عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أن يأخذ مالي؟ قال: ''فلا تعطه مالك''، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: ''قاتله''، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: ''فأنت شهيد''. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (نيل الاوطار ۵/۳۶۶) (حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا مشورہ ہے اگر کوئی آدمی آکر میرا مال لینا چاہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنا مال اسے مت دو، تو اس نے کہا: اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے قتال کرو، تو اس نے کہا: اگر وہ مجھے مار ڈالے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم شہید ہوگے، پھر اس نے کہا: اگر میں اس کو قتل کر ڈالوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا ٹھکانہ جہنم ہے)۔

دوسری حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد'' (سنن الترمذی ۴/۲۲، باب ماجاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد، حديث: ۱۴۲۰) (جس کا مال ناجائز طریقہ سے لیا جائے تو وہ قتال کرے اور مارا جائے تو وہ شہید ہے)۔

مال کی اہمیت اتنی ہے کہ اس کی مدافعت و تحفظ میں مارے جانے پر شہادت کا رتبہ حاصل ہوگا۔

''من قتل دون ماله فهو شهيد'' (سنن الترمذی ۴/۲۱ باب ماجاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد. الحديث: ۱۴۱۹) (جو اپنے مال کو تحفظ کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اور مال کو ناجائز طریقہ پر لینے والا مارا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، لیکن یہ چیز مطلق نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ مال کا بچاؤ حملہ آور و چور اور غاصب کو مارے بغیر ممکن نہ ہو، یعنی اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو مال کے تحفظ اور اس کے حصول کا اگر وہ لے کر بھاگ رہا ہو۔

فقہاء کرام نے اس پر بڑی واضح بحث فرمائی ہے، ''فتاوی ہندیہ'' میں ہے:

''ومن دخل عليه غيره ليلاً و أخرج السرقة، فأتبعه وقتله فلا شيء عليه، وتأويل هذه المسئلة إن كان لا يتمكن من الاسترداد إلا بالقتل'' (الفتاوی الهنديه ۶/۷) (رات کے وقت کسی کے گھر میں کوئی داخل ہوکر چوری کرے، اور وہ اس کا پیچھا کرکے اس کو قتل کردے تو اس پر کچھ نہیں ہوگا، مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ جب بغیر قتل کئے مال کو واپس نہ لیا جاسکتا ہو)۔

اور اگر چور کی جان لئے بغیر مال کی حفاظت ہوسکتی ہے، مثلاً شور و ہنگامہ کردیا جائے یا لوگوں کو مدد کے لئے آواز دی جائے تو چور بھاگ جائے تو پھر چور کو قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

''وأما أنه لو صاح به يترك ما أخذه ويذهب، فلم يفعل هكذا، ولكن قتله كان عليه القصاص'' (سابقہ حوالہ) (اور اگر شور و ہنگامہ کرنے سے چور مال چھوڑ کر بھاگ جائے تو وہ اس کو قتل نہ کرے، اور اگر اس نے قتل کردیا تو اس پر قصاص ہوگا)۔

مدافعت مال کی شرعی حیثیت:

اس بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ مال کی مدافعت کا شرعی درجہ کیا ہے، جائز ہے یا واجب، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مال کی مدافعت واجب ہے، لیکن اکثر حضرات کی رائے جواز کی ہے، لیکن جو لوگ وجوب کے قائل ہیں وہ اس صورت میں ہے جب کہ مال جاندار شئی ہو مثلاً جانور، یا دوسرے کا مال ہو جیسے وقف کا مال، یا ودیعت، رہن یا کرایہ کا سامان ہے، تو اس کی مدافعت ضروری ہے۔

شیخ عبد القادر عودہ نے اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

''أما الدفاع عن المال فأغلب الفقهاء يرونه جائزاً لا واجباً فللمعتدى عليه أن يدفع الصائل إن شاء، وأن لا يدفعه... ولكن بعض الفقهاء يرون أن الدفع عن المال واجب، إذا كان مالاً فيه روح، أي ليس جماداً، أو كان مالاً للغير في يد المدافع كمال المحجور عليه أو الوقف أو مالاً مودعاً أو كان مالاً للمدافع ولكن تعلق به حق الغير كرهن وإجارة'' (التشريع الجنائي الإسلامي ۱،۴۷۶، مؤسسة الرسالہ) (مال کی حفاظت کے لئے دفاع کرنا اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے، نہ کہ واجب، معتدی علیہ (جس پر زیادتی ہو) کو اختیار ہے، چاہے تو حملہ آور کا دفاع کرے، چاہے تو نہ کرے، لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مال کا دفاع واجب ہے، جبکہ مال جاندار چیز ہو، یعنی بے روح چیز نہ ہو، یا مدافع کے پاس جو مال ہے وہ دوسرے کا ہو جیسے محجور علیہ کا مال، یا وقف کا مال ہو یا ودیعت کا مال ہو، یا مال تو مدافع کا ہو لیکن اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو جیسے رہن واجارہ کا مال)۔

نیز علامہ شوکانی نے نقل کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک مال کی مدافعت جائز ہے، بعض علماء نے واجب کہا ہے، اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر مال معمولی ہو تو مدافعت میں مقاتلہ جائز نہیں ہے۔

علامہ موصوف تحریر فرماتے ہیں: ''وأحاديث الباب فيها دليل على أنها تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغير حق، وهو مذهب الجمهور كما حكاه النووي والحافظ في الفتح. وقال بعض العلماء إن المقاتلة واجبة، وقال بعض المالكية: لا تجوز إذا طلب الشيء الخفيف'' (نيل الأوطار ۵،۲۶۴، باب دفع الصائل، دار احياء التراث العربي) (اس باب سے متعلق جو احادیث وارد ہوئی ہیں، وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جو شخص کسی کا مال ناجائز طریقہ سے لینا چاہے، اس سے جنگ اور قتال کرنا جائز ہے، خواہ وہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ، یہی جمہور کا مسلک ہے، جیسا کہ امام نووی نے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بیان کیا ہے، اور بعض علماء کے نزدیک مقاتلہ واجب ہے، اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر وہ معمولی تھوڑی چیز لینا چاہے تو اس سے قتال جائز نہیں ہے)۔

عالم عرب کے معروف فقیہ سید سابق ؒ وجوب کے قائل ہیں، لکھتے ہیں: ''لأن دفع الضرر عن النفس والمال واجب'' (فقه السنة ۲،۵۲۲،۵۲۱) (مال اور نفس کی جانب سے ضرر کا دور کرنا واجب ہے)۔

اور یہی رائے علامہ ابن تیمیہ کی ہے (الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ ص ۲۹۱، ویلزم الدفع عن مال الغیر الخ)۔

اس سلسلہ میں راقم کی رائے یہ ہے کہ مال کی جانب سے مدافعت واجب نہیں ہے کہ اس کے ترک کرنے پر گناہ یا سزا مرتب ہو، بلکہ مدافعت کا صرف جواز ہے، اگر چاہے تو مدافعت ومزاحمت کرے، اور چاہے تو نہ کرے، اس لئے کہ مال میں دوسرے کو استعمال کرنے کی اجازت دینا، اور اس دوسرے شخص کے لئے اس کا استعمال کرنا، دونوں جائز ہے، یعنی اجازت کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے، اس کے برعکس عزت ونفس میں ایسا نہیں ہے کہ اس میں استعمال وتصرف کی نہ اجازت دینا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے کے لئے بغیر حق کے استعمال وتصرف میں لانا درست ہے، جواز کے قائلین کی یہی دلیل ہے (التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۴۷۶)۔

عزت وآبرو کا حق:

اللہ تعالی نے ہر انسان کو باعزت ومحترم بنایا ہے، اور یہ عزت وآبرو انسان کا بیش قیمتی اثاثہ ہے، اور اس کی حفاظت کا اسے پورا حق حاصل ہے، خصوصاً صنف نازک کی عزت وعصمت کے تحفظ کے سارے وسائل شریعت نے عطا کئے ہیں اور اسے پورا حق دیا ہے کہ وہ اس کی حفاظت کرے، اور دوسروں کو سختی سے اس بات سے روکا ہے کہ وہ کسی عورت کی عصمت وعفت کو داغدار کریں۔

سید سابق رقمطراز ہیں: ''لا يحل انتهاك العرض'' (فقه السنة ۲،۵۵۰) (عزت کو پامال کرنا جائز نہیں ہے)۔

مدافعت عزت کا حکم:

اگر کسی عورت کی عفت وعصمت پر حملہ ہو تو دیکھنے والے پر ضروری ہے کہ اس کی عفت وعصمت کی حفاظت کرے، اور خود عورت پر بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی عزت وآبرو کی حفاظت اور مدافعت ومزاحمت کرے، ورنہ گنہگار ہوگی، اس لئے کہ عورت کو اپنے اوپر کسی مرد کو قدرت دینا حرام ہے، اور مدافعت

نہ کرنا جبر وزیادتی کرنے والے کو قدرت دینا ہے، اور اپنے آپ کو اس کے حوالہ کر دینا ہے، اور یہ حرام وناجائز اور باعث شرم وحیا ہے۔

باتفاق فقہاء عورت پر عزت وآبرو کی مدافعت واجب ہے، اس کے لئے حملہ آور کی جان بھی لی جاسکتی ہے، عبد القادر عودہ نے تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے:

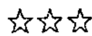
''قد اتفق الفقهاء على أن دفع الصائل واجب على المدافع فى حالة الاعتداء على العرض. فإذا أراد رجل امرأة على نفسها ولم تستطع دفعه إلا بالقتل كان من الواجب عليها أن تقتله إن أمكنها ذلك. لأن التمكين منها محرم، وفى ترك الدفاع تمكين منها للمعتدى، وكذلك شأن الرجل يرى غيره يزنى بامرأة أو يحاول الزنا بها، ولا يستطيع أن يدفعه عنها إلا بالقتل فإنه يجب عليه أن يقتله إن أمكنه ذلك'' (التشريع الجنائى الإسلامى ۱/۴۷۴)۔

(تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عزت وآبرو پر دست درازی کی حالت میں مدافع پر حملہ آور کا دفاع کرنا واجب ہے، اگر کوئی مرد کسی عورت کی عزت پر حملہ کرنا چاہے اور اس عورت کے لئے مدافعت کی صورت نہ ہو سوائے قتل کے، تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے، اگر یہ اس کے لئے ممکن ہو، کیونکہ اس کو اپنے اوپر قدرت دینا عورت کے لئے حرام ہے، اور مدافعت نہ کرنا زیادتی کرنے والے کو اپنے اوپر قدرت دینا ہے، اور اسی طرح مرد کی ذمہ داری ہے کہ جب وہ کسی مرد کو دیکھے کہ وہ کسی عورت کے ساتھ زنا کر رہا ہے، یا زنا کرنے کی کوشش میں ہے، اور عورت کی مدافعت میں قتل کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو تو اگر اس کے لئے ممکن ہو تو اس کا قتل کرنا اس پر واجب ہے)۔

علامہ ابن تیمیہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''ومن طُلب منه الفجور كان عليه أن يدفع الصائل عليه. فإن لم يندفع إلا بالقتل كان له ذلك باتفاق الفقهاء'' (الاختيارات الفقهيه من فتاوى ابن تيميه: ۲۹۱)۔

(جس شخص سے برائی کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے اوپر حملہ آور کا بھرپور دفاع کرے، اور اگر مدافعت بلا قتل ممکن نہ ہو تو باتفاق فقہاء اس کو قتل کرنے کی اجازت ہے)۔



دہشت گردی اور اسلامی موقف

مفتی سید اسرار الحق سبیلی
(رفیق المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد)

دہشت گردی آج کل ایک سلگتا ہوا موضوع ہے، آج دنیا میں بہت سے ممالک کو دہشت گردی کا سامنا ہے، یا وہ دہشت گردی کا خطرہ محسوس کررہے ہیں، ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد یہ موضوع عالمی صورت اختیار کرگیا ہے، آج دنیا میں دہشت گردی پھیلانے والوں میں مختلف مذاہب اور طبقات کے لوگ شامل ہیں، اور حالیہ عرصہ میں ان کی دہشت ناکی کا شکار ہونے والے زیادہ تر مسلمان ہیں، اس کے باوجود آج دہشت گردی کو اسلام سے جوڑ دیا گیا ہے، اور اس پروپگنڈہ کی اس قدر وسیع پیمانہ پر تشہیر کی جارہی ہے کہ اسلام اور دہشت گردی، مسلمان اور دہشت گرد ہم معنی ہوکر رہ گئے ہیں، یہ بہت ہی گندا الزام ہے جو اسلام اور مسلمانوں پر لگادیا گیا ہے، اب مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ کیا حکمت عملی اور منصوبہ تیار کریں، جس سے کہ حقیقی دہشت گرد کا پتہ چل جائے، اور اسلام اور مسلمانوں کے تئیں یہ غلط فہمی دور ہوجائے، اس طرح کی کوشش اسلام اور مسلمانوں کی بہت بڑی خدمت ہوگی، اس کے لئے دیر سے سہی کچھ انفرادی کوشش کی گئی ہے، اور اس موضوع پر بعض مفید تحریریں سامنے آئی ہیں، لیکن یہ موضوع جس قدر نازک اور اہم ہے اس کے لئے ٹھوس اجتماعی کوششیں ضروری ہیں، اجتماعی کوششوں کے ذریعہ ہی ہم صحیح نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے سمینار کے لئے یہ موضوع تجویز کرکے دین کی اہم خدمت انجام دینے کی کوشش کی ہے، اللہ کرے آنے والا سمینار نتیجہ خیز ثابت ہو، اور اس کے ذریعہ پورے عالم کو غور وفکر کی ایک نئی جہت عطا ہو، اور یہ فیصلہ کرنا بالکل آسان ہوجائے کہ اسلام اور مسلمانوں کا دہشت گردی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۔ دہشت گردی کی حقیقت:

اسلامی نقطۂ نظر سے قرآن وحدیث کی روشنی میں دہشت گردی کا مطلب افساد، فساد، تباہی، ظلم اور تعصب ہے، یعنی انسان حق وانصاف سے منہ موڑتے ہوئے بے قصور افراد کو اپنے ظلم اور تشدد کا نشانہ بنائے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے:

{ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام. وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد. وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد} (البقرہ:۲۰۶،۲۰۴)۔

(بعض آدمی ایسا بھی ہے کہ تم کو اس کی گفتگو جو محض دنیوی غرض سے ہوتی ہے، مزہ دار معلوم ہوتی ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کو حاضر وناظر بتاتا ہے، اپنے مافی الضمیر پر، حالانکہ وہ سخت جھگڑالو ہے، جب وہ پیٹھ پھیرتا ہے، تو اس دوڑ دھوپ میں لگا رہتا ہے کہ شہر میں فساد کرے، اور (کسی کے) کھیت اور مویشی کو تلف کردے، اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے، جب اس سے کوئی کہتا ہے کہ اللہ کا خوف کر، تو نخوت اس کو گناہ پر آمادہ کردیتی ہے، تو ایسے شخص کے لئے جہنم کی سزا کافی ہے، اور بہت بری آرام گاہ ہے)۔

۲۔ سرکاری دہشت گردی:

دہشت گردی کی تعریف سے جب یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ دہشت گردی ظلم، استحصال اور ناانصافی کی ایک تحریک ہے، تو اہل عقل ودانش کو یہ فیصلہ کرنے میں تامل نہیں ہوگا کہ ظلم وناانصافی چاہے فرد کی طرف سے ہو، یا جماعت اور ارباب حکومت واقتدار کی طرف سے ہو، وہ بہر حال ظلم وناانصافی اور دہشت گردی ہی ہے، بلکہ انتہائی خطرناک درجہ کی دہشت گردی ہے، گرچہ ظلم پسند لوگوں کی ایک بڑی تعداد اسے دہشت گردی شمار نہ

کرے، افراد کی کثرت اور قلت کی وجہ سے کسی بھی برائی کو اچھائی کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، قرآن کی زبان میں:

{قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث} (المائدہ: ۱۰۰)۔

(آپ فرما دیجئے کہ ناپاک اور پاک برابر نہیں ہوسکتے، گو کہ تم کو ناپاک کی کثرت بھلی لگتی ہو)۔

سرکاری دہشت گردی کا ذکر قرآن میں اس طرح کیا گیا ہے:

{إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة} (النحل: ۳۴)۔

(بادشاہ جب کسی بستی میں گھستے ہیں، تو اسے اجاڑ دیتے ہیں، اور وہاں کے باعزت لوگوں کو ذلیل کر دیتے ہیں)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کو ایک جماعت نے قتل کیا ہو، تو ان تمام سے قصاص لیا جائے گا، افراد کی کثرت کی بنا پر ان کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی، چنانچہ علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

''إن الجماعة إذا قتلوا واحداً فعلى كل واحد منهم القصاص... روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلا وقال: لو تملأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً، وعن على رضى الله عنه، أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلا، وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه قتل جماعة لواحد، ولم يعرف فى عصرهم مخالف فكان إجماعاً، ولأنها عقوبة للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة كحد القذف'' (المغنی ۱۱،۴۹۰،۴۹۱ طبع دار عالم الكتب السعوديه)۔

(ایک جماعت جب ایک شخص کو قتل کر ڈالے، تو ان میں سے ہر ایک سے قصاص لیا جائے گا...... سعید بن مسیبؒ سے منقول ہے کہ سیدنا عمر بن خطابؓ نے سات آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک آدمی کو قتل کیا تھا، اور انہوں نے فرمایا: ''اگر صنعاء کے تمام لوگ اس میں شریک ہوتے تو میں تمام کو قتل کروا دیتا''۔ سیدنا علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایسے تین آدمیوں کو قتل کروایا جنہوں نے ایک شخص کو قتل کیا تھا۔ سیدنا ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کے بدلہ میں ایک جماعت کو قتل کروایا۔ ان کے زمانہ میں کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی، گویا اس پر اجماع ہو گیا، نیز یہ کہ ایک شخص کی خاطر ایک شخص کو سزا دی جاتی ہے، لہذا ایک شخص کی خاطر ایک جماعت کو سزا دی جائے گی، جیسا کہ حد قذف میں ہوتا ہے)۔

ان تمام اقتباسات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ظلم اور دہشت گردی چاہے فرد کی طرف سے ہو یا جماعت اور ارباب حکومت کی طرف سے ہو، وہ بہر حال ظلم اور دہشت گردی ہی ہے، بلکہ بڑے پیمانہ پر اور بدترین درجہ کی دہشت گردی ہے، اس کی وجہ سے تباہ کاری بھی بڑے پیمانہ پر ہوتی ہے، جس طرح چوری اور غصب فرد کی طرف سے ہو تو بھی برا ہے اور قابل ملامت ہے، اور اگر ایک مہذب جماعت یا سرکار کی طرف سے ہو تو بھی برا ہے اور قابل ملامت ہے، مہذب یا سرکار کا لیبل لگ جانے سے چوری اور غصب کوئی اچھا عمل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

۳۔ احتجاج اور رد عمل:

ایک جمہوری ملک مین تو کسی ظلم و ناانصافی پر پر امن احتجاج کی عام اجازت ہوتی ہے، اسلام میں بھی اس کی اجازت ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

{لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم} (النساء: ۱۴۸)۔

(اللہ تعالی برائی کے ساتھ آواز بلند کرنے کو پسند نہیں فرماتا، مگر مظلوم کو اجازت ہے)۔

اور حدیث میں ہے: ''إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه'' (ابوداؤد: ۴۳۳۸)۔ (لوگ جب کسی ظالم کو (ظلم کرتے) دیکھیں اور اس کا ہاتھ نہ روکیں، تو اللہ تعالی تمام لوگوں کو سزا میں گرفتار کر سکتے ہیں)۔

نیز حدیث میں یہ بھی ہے: ''أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر'' (ابوداؤد: ۴۳۴۴)۔

(افضل درجہ کا جہاد ظالم حکمراں کے سامنے انصاف کی بات کہنا ہے)۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ احتجاج صرف جائز ہے یا واجب؟ اور اگر واجب ہے تو کن لوگوں پر واجب ہے؟ تو یہ لوگوں کی استطاعت و صلاحیت پر موقوف ہے، مثال کے طور پر جن حضرات کے پاس سیاسی طاقت اور اثر ورسوخ ہے، یا جنہیں عوامی مقبولیت حاصل ہے، یا جن کے پاس قلم اور میڈیا کی طاقت ہے تو ان کے لئے اپنی استطاعت کے مطابق احتجاج واجب ہے، گویا یہ فرض کفایہ کے درجہ میں ہے۔

احتجاج کے بارے میں عہد نبوی کے اس واقعہ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے:

''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكو جاره. قال: اطرح متاعك على الطريق. فطرحه. فجعل الناس يمرون عليه ويلعنونه. فجاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! مالقيت من الناس. قال: وما لقيت منهم؟ يلعنوني. قال: لعنك الله قبل الناس. فقال: إني لا أعود. فجاء الذى شكاه إلى النبي ﷺ. فقال: ارفع متاعك فقد كفيت'' (مجمع الزوائد: ۸/۱۷۰ باب ماجاء فی أذی الجار)۔

(ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے پڑوسی کی شکایت لے کر آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنا سامان راستہ میں ڈال دو، اس نے ڈال دیا، وہاں سے گزرنے والے لوگ اس پڑوسی پر لعنت کرنے لگے، وہ نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول! مجھے لوگوں سے تکلیف پہنچی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں سے کیا تکلیف پہنچی؟ اس نے بتایا: وہ مجھ پر لعنت بھیج رہے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں سے پہلے تو اللہ تعالیٰ نے تم پر لعنت کی ہے، اس نے کہا: میں آئندہ ایسا نہیں کروں گا، اتنے میں شکایت کرنے والا شخص نبی ﷺ کے پاس پہنچ گیا، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''اپنا سامان اٹھالو، اتنا کافی ہوگیا'')۔

مذکورہ ذیل حدیث بھی ارباب حکومت سے احتجاج کرنے کے بارے میں اشارہ کرتی ہے:

''عن أبي الوليد عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فى العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله. إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا. لا نخاف فى الله لومة لائم'' (بخاری: ۵/۱۳-۶، مسلم: ۱۷۰۹)۔

(سیدنا عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: ہم نے رسول اللہ ﷺ سے سمع وطاعت اختیار کرنے کی بیعت کی، چاہے تنگی کی حالت ہو یا خوشحالی کی، خوش دلی سے ہو یا ناپسندیدگی کے ساتھ، خواہ ہم پر کسی کو ترجیح دی جائے، اور یہ کہ ہم صاحب حکومت سے اس کی حکومت کے بارے میں نہیں جھگڑیں گے، مگر یہ کہ ہم صریح کفر دیکھ لیں، جس کی بابت ہمارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح دلیل موجود ہو، اور اس بات پر بھی بیعت کی کہ ہم جہاں بھی ہوں حق بات کہیں گے، اللہ کی بات کہنے میں ہم ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔

اس حدیث میں ''کفر'' کا ذکر ہے، مگر اس سے پہلے والی حدیث میں ''کلمۂ عدل'' کا ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر طرح کی ناانصافی اور ظلم پر ارباب اقتدار سے احتجاج کرنا اور ان کی غلط پالیسیوں پر تنقید کرنا افضل ترین عبادت ہے۔

نیز بہ حیثیت ایک داعی امت کے مسلمانوں کو اس حدیث پر بھی عمل کی ضرورت ہے:

''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان'' (مسلم: ۴۹)۔

(جو کوئی ناپسندیدہ کام دیکھے، اس کو چاہئے کہ اپنے ہاتھ سے روکے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی دل میں برا خیال کرے، مگر یہ ایمان کا بہت کمزور درجہ ہے)۔

بعض روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں: ''وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل'' (مسلم: ۵۰)۔

(ان تینوں سے ہٹ کر رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان نہیں رہ جاتا)۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف احتجاج کرنا اور ظلم سے رکنے کا مطالبہ کرنا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ ظالموں کو ظلم ترک کرنے اور انصاف پر آمادہ کرنے کی دعوت وکوشش ہے، جس کی ترغیب قرآن وحدیث میں دی گئی ہے، اور جوامت مسلمہ کے لئے فرض کفایہ کا درجہ رکھتا ہے۔

۴۔ بے قصور افراد سے بدلہ لینا:

کسی ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو، جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہوگا جو بے قصور ہیں، اور جو اس ظلم میں کسی طور سے شریک نہیں ہیں، اور اگر دوسرے بے قصور افراد سے بدلہ لیا جائے تو یہ بھی ظلم ہوگا، جیسا کہ سورۂ یوسف میں ہے کہ سیدنا یوسفؑ کے سگے بھائی پر جرم ثابت ہوا، جس کی سزا قید تھی، بنیامین کے دوسرے بھائیوں نے سیدنا یوسفؑ سے درخواست کی کہ بنیامین کے ابا بہت بوڑھے ہیں، بہتر ہوگا کہ ان کی جگہ دوسرے کسی بھائی کو قید کرلیا جائے، تو سیدنا یوسفؑ نے فرمایا: اگر ہم ایسا کریں تو ہم ظالم قرار دیئے جائیں گے۔

{قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذ أحدنا مكانه، إنا نراك من المحسنين، قال معاذ الله أن ناخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون} (سورۂ یوسف: ۷۸۔۷۹)۔

(انہوں نے کہا کہ اے عزیز مصر! اس کے والد بہت بڑی عمر کے بالکل بوڑھے شخص ہیں، آپ اس کے بدلے ہم میں سے کسی کو گرفتار کرلیجئے، ہم دیکھتے ہیں کہ آپ بڑے نیک نفس ہیں، یوسف علیہ السلام نے کہا کہ ہم نے جس کے پاس اپنی چیز پائی ہے اس کے سوا دوسرے کی گرفتاری کرنے سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں، ایسا کرنے سے ہم یقیناً ناانصافی کرنے والے ہوجائیں گے)۔

نیز قرآن کی دوسری آیات ہیں: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} (سورۂ أعراف: ۱۶۴)۔ (اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔

{وجزاء سيئة سيئة مثلها} (سورۂ شوریٰ: ۴۰)۔ (اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے)۔

{فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم} (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)۔ (جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی کے مثل زیادتی کرو جو اس نے تم پر کی ہے)۔

اور حدیث میں ہے: ''لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه'' (مستدرك حاكم: ۲،۵۷)۔

(نہ ابتداءً نقصان پہنچایا جائے، اور نہ جواباً نقصان پہنچانے میں حد سے تجاوز کیا جائے، جو شخص کسی کو نقصان پہنچائے اللہ تعالیٰ اسے نقصان پہنچائیں گے، اور جو شخص کسی کو تنگی میں ڈالے اللہ تعالیٰ اسے تنگی میں ڈال دیں گے)۔

یہ تو اس مسئلہ کا ایک سادہ پہلو ہے، لیکن ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ جو لوگ براہ راست ظلم میں شریک تو نہ ہوئے ہوں، مگر بالواسطہ ان کا ساتھ دیا ہو، یا ان کی تائید کی ہو، تو کیا وہ لوگ بالکل معصوم سمجھے جائیں گے؟ جبکہ جمہوری ملکوں میں اقتدار اعلیٰ عوام کے پاس ہوتا ہے، عوام سیاسی امور میں رہنمائی اور نمائندگی کے لئے اپنے قائدین کو اقتدار حوالہ کرتے ہیں، اب اگر عوام کو معلوم ہے کہ فلاں پارٹی ایک خاص فرقہ کی دشمن ہے، اور ماقبل میں اس نے اس فرقہ کے خلاف زبردست تباہی مچائی ہے، اور منظم طور پر نسل کشی کی ہے، پھر بھی وہاں کی عوام ایسی فرقہ پرست اور ظالم پارٹی کو ووٹ دے، اور وہ پارٹی دوبارہ برسر اقتدار آ کر ویسی ہی تباہی مچائے، تو کیا وہاں کی عوام کو ویسے ہی بے قصور سمجھا جائے گا؟

۶۔ دہشت گردی کے اسباب ومحرکات:

دہشت گردی کے اسباب ومحرکات کا پتہ چلانا دراصل نفسیات کے ماہرین کا کام ہے۔ مختلف ممالک میں دہشت گردی کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں، البتہ چند اسباب مشترک بھی ہیں، چنانچہ مندرجہ بالا ممالک کی سرکاری دہشت گردی کے چند اسباب یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

۱۔ مذہبی تنگ نظری اور عدم رواداری۔

۲۔ اپنے مذہب اور تہذیب میں دوسروں کو ضم کرنے کی کوشش۔

۳۔ ملکی توسیع پسندی اور ہوسناکی۔

۴۔ دوسرے ممالک کے قدرتی وسائل پر غاصبانہ نظر۔

۵۔ بہ طور خاص امریکہ اور برطانیہ کا پوری دنیا پر اپنی اجارہ داری، استعماریت اور برتری قائم کرنے کی کوشش۔

جبکہ انفرادی یا غیر سرکاری دہشت گردی کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

۶۔ حق وانصاف سے انحراف۔

۷۔ مذہبی تعلیمات کی غلط تفہیم وتشریح اور غلط رہنمائی۔

۸۔ احساس محرومی۔

۹۔ قانونی راستہ سے حقوق حاصل کرنے اور ناانصافیوں کو دور کرنے میں رکاوٹ۔

۱۰۔ معاشی محرومی، یعنی کسی خاص قوم کو پسماندہ بنا دینے کی دانستہ کوشش۔

۱۱۔ سیاسی محرومی۔

۱۲۔ قومی ناانصافی، یعنی استحقاق کے باوجود کسی خاص قوم کو مراعات دینے سے گریز۔

۱۳۔ فرقہ وارانہ زیادتی، جیسے ۱۹۸۴ء کا سکھ مخالف فساد اور ملک میں مسلم مخالف فسادات اور نسل کشی کا وقفہ وقفہ سے جاری رہنا۔

دہشت گردی کا تدارک:

ہمیں اسلامی ہدایات کی روشنی میں ان اسباب وخصائل رذیلہ کے تدارک کی کوشش کرنی چاہئے، اور اس پیغام امن کو عام کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اس کے لئے سب سے پہلے ضروری ہے: اسلام کی دعوت۔

یعنی یہ واضح کیا جائے کہ اسلام ہی نجات دہندہ اور مکمل مذہب ہے، دنیا میں وقفہ وقفہ سے جتنے انبیاء کرام تشریف لائے، سب کا مقصد ایک ہی تھا کہ انسانیت کو ایک اللہ کا فرمانبردار بنایا جائے، جس پیغام اور دین کو لے کر انبیاء علیہم السلام تشریف لائے، وہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر مکمل ہوا، جس دین کی بنیاد سیدنا آدم علیہ السلام کے ہاتھوں رکھی گئی، اس عمارت کی تکمیل آخری نبی سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں ہوئی، اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم النبیین کی مثال دیتے ہوئے بیان بھی فرمایا ہے، لہذا دین اسلام پچھلے تمام ادیان کا مجموعہ ہے، اور قرآن کریم تمام آسمانی کتابوں کا خلاصہ، جامع ایڈیشن اور قیامت تک تبدیل نہ ہونے والا جدید نصاب ہے، اسی پر ایمان لانے میں آخرت کی کامیابی منحصر ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

{وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه. فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواء هم} (سورۂ مائدہ: ۴۸)۔

(ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ یہ کتاب نازل فرمائی ہے، جو اپنے سے اگلی کتابوں کی تصدیق کرنے والی اور ان کی محافظ ہے، اس لئے آپ ان کے آپسی معاملات میں اللہ کی اسی اتاری ہوئی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کیجئے، اس حق سے ہٹ کر ان کی خواہشوں کے پیچھے نہ جائیے)۔

آج خاص طور پر یہود ونصاریٰ مسلمانوں کے خلاف دہشت پھیلا رہے ہیں، اس لئے سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ حکمت ومصلحت کے ساتھ انہیں اسلام کی دعوت دی جائے:

{يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً. ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون} (سورۂ آل عمران: ۶۴)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب! ایسی انصاف والی بات کی طرف آ ؤ جو ہم میں اور تم میں برابر ہے کہ ہم اللہ تعالی کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کریں، نہ اس کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں اور نہ اللہ کو چھوڑ کر آپس میں ایک دوسرے کو ہی رب بنائیں، تو اگر وہ منہ پھیر لیں، تو تم کہہ دو کہ گواہ رہو کہ ہم تو مسلمان ہیں)۔

دوسرا کام صبر اور اللہ سے مدد کی درخواست ہے، یعنی حکمت عملی، فراست اور منصوبہ بند طریقہ اختیار کرتے ہوئے حق وصداقت پر جمے رہنا اور حالات کا پامردی اور حوصلہ مندی سے مقابلہ کیا جائے، اور اللہ سے بہتر نتیجہ کی امید رکھی جائے، جیسا کہ سیدنا موسی علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا تھا:

{إستعينوا بالله واصبروا، إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده. والعاقبة للمتقين. قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ماجئتنا، قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون} (سورة الأعراف: ۱۲۸،۱۲۹)۔

(موسی علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا: اللہ تعالی کا سہارا حاصل کرو اور صبر کرو، یہ زمین اللہ تعالی کی ہے، اپنے بندوں میں سے جس کو چاہے وہ مالک بنادیتا ہے، اور آخری کامیابی ان ہی کی ہوتی ہے جو اللہ سے ڈرتے ہیں، قوم کے لوگ کہنے لگے کہ ہم تو ہمیشہ مصیبت ہی میں رہے، آپ کی تشریف آوری سے قبل بھی اور آپ کی تشریف آوری کے بعد بھی، موسی علیہ السلام نے فرمایا کہ بہت جلد اللہ تمہارے دشمن کو ہلاک کردے گا اور بجائے ان کے تم کو اس سرزمین کا خلیفہ بنادے گا، پھر تمہارا طرز عمل دیکھے گا)۔

دہشت پسندی کا ایک اہم سبب احساس محرومی ومایوسی ہے، اسلام اس منفی احساس کو ختم کرنے اور اللہ سے بہتر امید رکھنے کی تلقین کرتا ہے:

{لا تايئسوا من روح الله، إنه لا يايئس من روح الله إلا القوم الكافرون} (سورة يوسف: ۸۷)۔

(اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو، یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید وہی ہوتے ہیں جو کافر ہوتے ہیں)۔

دہشت پسندی کی ایک اہم وجہ دنیا کی ہوسناکی بھی ہے کہ انسان دنیا ہی کو سب کچھ سمجھ لیتا ہے، اور اسے غیر معمولی اہمیت دیتا ہے، جب کہ اسلام کے مطابق دنیا ایک دھوکہ اور سراب کا سودا ہے:

{وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور} (سورة آل عمران: ۱۸۵)۔

(اور دنیا کی زندگی تو صرف دھوکے کا سامان ہے)۔

اس لئے کم از کم مسلمانوں کو تو دنیا کے مقابلہ میں آخرت کی کامیابی پر زیادہ دھیان دینا چاہئے۔

اس موقعہ پر قرآن عظیم کی لمبی نصیحت نقل کردینا مناسب سمجھتا ہوں:

{إعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد. كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً، ثم يكون حطاماً. وفى الآخرة عذاب شديد و مغفرة من الله و رضوان. وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور. سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض، أعدت للذين آمنوا بالله ورسله. ذلك فضل الله يوتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله يسير، لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم. والله لا يحب كل مختال فخور} (سورۂ حدید: ۲۰-۲۳)۔

(خوب یاد رکھو کہ دنیا کی زندگی صرف کھیل، تماشا، زینت اور آپس میں فخر وغرور اور مال واولاد میں ایک دوسرے پر برتری جمانا ہے، جیسے بارش اور اس کی پیداوار کسانوں کو اچھی معلوم ہوتی ہے، پھر وہ خشک ہوجاتی ہے، تو زرد رنگ میں تم اس کو دیکھتے ہو، پھر وہ بالکل چورا چورا ہوجاتی ہے، اور آخرت میں سخت عذاب، اللہ کی مغفرت اور اس کی خوشنودی ہے، اور دنیا کی زندگی بجز دھوکے کے سامان کے اور کچھ بھی نہیں، دوڑ و اپنے پروردگار کی

مغفرت کی طرف اور اس جنت کی طرف جس کی وسعت آسمان وزمین کی وسعت کے برابر ہے، یہ ان کے لئے بنائی گئی ہے جو اللہ پر اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتے ہیں، یہ اللہ کا فضل ہے، جسے چاہے دے، اور اللہ بڑے فضل والا ہے، نہ کوئی مصیبت دنیا میں آتی ہے، نہ خاص تمہاری جانوں میں، مگر اس سے پہلے کہ ہم اس کو پیدا کریں، وہ ایک خاص کتاب میں لکھی ہوئی ہے، یہ کام اللہ پر بالکل آسان ہے، تاکہ تم اپنے سے فوت شدہ کسی چیز پر رنجیدہ نہ ہو جایا کرو، اور نہ عطا کردہ چیز پر اترا جاؤ، اور ہر اترانے والے اور شیخی بگھارنے والے کو اللہ پسند نہیں فرماتا)۔

دہشت گردی کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ انصاف پر قائم نہیں رہا جاتا، جب کوئی بڑا ملک، قوم یا اس کا حلیف ظلم کرتا ہے، اور مظلوم انصاف حاصل کرنا چاہتا ہے، تو انصاف کا مطالبہ کرنے والوں کی آواز دہشت گردی معلوم ہونے لگتی ہے، لیکن جب کسی بڑے ملک پر ظلم ہوتا ہے، تو وہ اپنے حلیفوں اور دوسروں سے بے جا حمایت حاصل کرنا شروع کر دیتا ہے، انصاف کے معاملہ میں اس طرح کا دوہرا معیار اختیار کرنے کے اسلام قطعاً خلاف ہے:

{یا أیها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله، ولو علی أنفسکم أو الوالدین والأقربین، إن یکن غنیاً أو فقیراً فالله أولی بهما} (سورۂ نساء:۱۳۵)۔

(اے ایمان والو! عدل وانصاف پر مضبوطی سے جم جانے والے اور خوشنودی مولا کے لئے سچی گواہی دینے والے بن جاؤ، گو وہ تمہارے اپنے خلاف ہو، یا اپنے ماں باپ کے، یا رشتہ دار عزیزوں کے، وہ شخص امیر ہو یا فقیر، دونوں کے ساتھ اللہ کو زیادہ تعلق ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: {یا أیها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ألا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوی، واتقوا الله إن الله خبیر بما تعملون} (سورۂ مائدہ:۸)۔

(اے ایمان والو! تم اللہ کی خاطر حق پر قائم ہو جاؤ، راستی اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ، کسی قوم کی عداوت تمہیں خلاف عدل پر آمادہ نہ کرے، عدل کیا کرو، جو پرہیز گاری کے زیادہ قریب ہے، اور اللہ سے ڈرتے رہو، یقین مانو کہ اللہ تعالی تمہارے اعمال سے باخبر ہے)۔

دہشت گردی کی سب سے بڑی اور اہم وجہ یہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم پر اپنا مذہب اور تہذیب مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے، جبکہ اسلام مذہب کے معاملہ میں کسی جبر اور تسلط کو پسند نہیں کرتا، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

{لا إکراه فی الدین، قد تبین الرشد من الغي، فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقی. لا انفصام لها. والله سمیع علیم} (سورۂ بقرہ:۲۵۶)۔

(دین کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں، ہدایت ضلالت سے روشن ہو چکی ہے، اس لئے جو شخص اللہ تعالی کے سوا دوسرے معبودوں کا انکار کر کے اللہ تعالی پر ایمان لائے، اس نے بڑے مضبوط حلقہ کو تھام لیا، جو کبھی نہ ٹوٹے گا، اور اللہ تعالی سننے والا جاننے والا ہے)۔

ایک جگہ ارشاد ہے: {فمن شاء فلیؤمن. ومن شاء فلیکفر. إنا اعتدنا للظالمین ناراً أحاط بهم سرادقها} (سورۂ کہف:۲۹)۔

(جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، ظالموں کے لئے ہم نے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے، جس کی قناتیں انہیں گھیر لیں گی)۔

دہشت گردی کے رجحان میں اضافہ کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انسانی جان کے احترام کا تصور دلوں سے نکل گیا ہے، اس لئے کسی فرد یا قوم کو ایذا پہنچانے کی جرأت پیدا ہوتی ہے، جبکہ اللہ تعالی نے سارے ہی انسان کو یکساں بزرگی عطا کی ہے۔

{ولقد کرمنا بنی آدم} (سورۂ بنی اسرائیل:۶۹) (یقیناً ہم نے اولاد آدم کو بڑی عزت عطا کی)۔

اللہ تعالی نے ایک انسان کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے، اور ایک انسان کو زندہ رکھنے اور قتل سے بچانے کی کوشش کو پوری انسانیت کو قتل سے بچانے کے مماثل قرار دیا ہے:

{من قتل نفساً بغیر نفس أو فساد في الأرض فکأنما قتل الناس جمیعاً، ومن أحیاها فکأنما أحیا الناس جمیعاً} (سورۂ

مائدہ: ۳۲)

(جو شخص کسی کو بغیر اس کے کہ وہ کسی کا قاتل ہو، یا زمین میں فساد مچانے والا ہو، قتل کر ڈالے گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر دیا، اور جو شخص کسی ایک کی جان بچالے اس نے گویا تمام لوگوں کی زندگی بچالی)۔

دہشت گردی کے پس پردہ غاصبانہ ذہنیت بھی کارفرما ہوتی ہے، حدیث میں فرمایا گیا: ''جو شخص کسی کی ایک بالشت زمین ناحق غصب کرلے تو اسے قیامت کے دن سات تہہ زمین میں دھنسایا جائے گا: ''من ظلم قید شبر من الأرض طوقه من سبع أرضین'' (بخاری ۵،۷۶، مسلم: ۱۶۱۲)۔

۷۔ دفاع کی شرعی حیثیت:

اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ حدیث سے یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ ایسے موقعہ پر دفاع کرنے والا اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے، تو اس کا مرتبہ شہید کے برابر ہوگا:

''من قتل دون ماله فهو شهید، ومن قتل دون دمه فهو شهید، ومن قتل دون دینه فهو شهید، ومن قتل دون أهله فهو شهید'' (ترمذی: ۱،۲۶۱)۔

(جو شخص اپنے مال کے دفاع میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنی جان کے دفاع میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے دین کے دفاع میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے گھر والوں کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دفاع کرنے والا مجاہد کے درجہ میں ہے، دوسری احادیث میں دفاع کرنے اور نہ کرنے دونوں کا ذکر ہے، مسلم کی حدیث میں دفاع کرنے کا حکم ہے:

''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: یا رسول الله! أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالی؟ قال: ''فلا تعطه مالك''، قال: أرأیت إن قاتلنی؟ قال: ''قاتله''، قال: أرأیت إن قتلنی؟ قال: ''فأنت شهید''. قال: أرأیت إن قتلته؟ قال: ''هو فی النار'' (مسلم: کتاب الایمان؛ باب الدلیل علی أن من قصد)۔

(ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص میرا مال چھیننا چاہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو اپنا مال نہ دو، اس نے کہا: اگر وہ مجھ سے لڑنا شروع کر دے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے لڑو، اس نے کہا: اگر اس نے مجھے قتل کر دیا تو میرا کیا ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم شہید ہوگے، اس نے پوچھا: اگر میں اسے قتل کردوں تو اس کا کیا ہوگا؟ فرمایا: وہ جہنمی ہوگا)۔

اس کے برخلاف قرآن نے سیدنا آدمؑ کے دو بیٹوں کا ذکر کیا ہے کہ ہابیل نے قابیل کا دفاع نہیں کیا، بلکہ اپنی جان اپنے بھائی کے حوالہ کردی:

{لئن بسطت إلیّ یدك لتقتلنی، ما أنا بباسط یدي إلیك لأقتلك، إني أخاف الله رب العالمین، إني أرید أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار، وذلك جزاء الظالمین، فطوعت له نفسه قتل أخیه فقتله فأصبح من الخاسرین} (سورۂ مائدہ: ۲۸-۳۰)۔

(گو تم میرے قتل کے لئے دست درازی کرو، لیکن میں تیرے قتل کی طرف ہرگز اپنا ہاتھ نہ بڑھاؤں گا، میں تو اللہ رب العالمین سے ڈرتا ہوں، میں تو چاہتا ہوں کہ تم میرا گناہ بھی اپنے سر پر رکھ لو، اور دوزخیوں میں شامل ہو جاؤ، ظالموں کا یہی بدلہ ہے، تو اسے اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل پر آمادہ کر دیا، اور اس نے اسے قتل کر ڈالا، جس سے وہ نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو گیا)۔

اسی طرح صحیحین کی روایت میں ہے: ''اور لوٹ کھسوٹ کرنے والا جب لوٹ کھسوٹ کرتا ہے، ایسی حالت میں کہ لوگ خوف ودہشت کے مارے مایوسی کے عالم میں اس کی طرف دیکھ رہے ہوں، تو اس کا ایمان باقی نہیں رہتا (بخاری ومسلم)۔

علماء نے اس پر بحث کی ہے، بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (متوفی ۱۱۸۲ھ) لکھتے ہیں:

''وفی الحدیث دلیل علی جواز المقاتلة لمن قصد أخذ مال غیره قلیلاً کان المال أو کثیراً. وهذا قول الجماهیر'' (سبل السلام ۳،۴۹۳)۔

ایسے شخص سے لڑائی جائز ہونے پر یہ حدیث دلیل ہے، جو کسی دوسرے کا مال لینے کا ارادہ کرے، خواہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ، یہ جمہور علماء کا قول ہے۔

آگے علامہ صنعانی نے دفاع نہ کرنے کے جواز پر بھی بحث کی ہے:

''فهل یجوز له، أی لمن یراد أخذ ماله ظلماً الاستسلام وترك المنع بالقتال؟ الظاهر جوازه ویدل له حدیث: ''فکن عبد الله المقتول'' فإنه دال علی جواز التسلیم فی النفس، والمال بالأولی. فیحمل قوله هنا: ''ولا تعطه'' علی أنه نهی لغیر التحریم'' (سبل السلام ۳،۴۹۳)۔

(کیا ایسے شخص کے لئے جس کا مال زبردستی لینے کا ارادہ کیا جائے کوئی مزاحمت نہ کرنا جائز ہوگا؟ بظاہر اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، حدیث کے لفظ ''تم اللہ کے مقتول بندے بن جاؤ'' سے اس کی تائید ہوتی ہے، یہ جان کے بارے میں عدم مزاحمت کے جواز کی دلیل ہے، تو مال کے بارے میں بدرجہ اولی جائز ہوگا، لہذا حدیث کا لفظ ''اس کو اپنا مال نہ دو'' نہی لغیرہ کے درجہ میں شمار کیا جائے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ دفاع کرنا بھی جائز ہے اور دفاع نہ کرنا بھی جائز ہے، اور یہ مبتلیٰ بہ کے حالات پر موقوف ہے، اگر دفاع کرنا مسلمانوں کی مصالح کے پیش نظر بہتر ہو، تو ضرور دفاع کرنا چاہئے، اکثر وبیشتر دفاع کرنے کی بنا پر یا دفاع کے لئے مستعد وتیار رہنے کی بنا پر دشمنوں کو حملہ کرنے کی ہمت نہیں ہوتی ہے، لیکن اگر کہیں مسلمان دفاع کرنے کے موقف میں نہ ہوں، اور وہ مصالحت کا طریق کار اپنانے کی کوشش کریں، تو ان کو دفاع نہ کرنے کا گناہ بھی نہ ہونا چاہئے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ دفاع کی حدود کیا ہیں؟ دفاع کی ذمہ داری تو سب سے پہلے خود شہری پر عائد ہوتی ہے، پھر سرکاری انتظامیہ اور عدالت پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ جس جگہ وہ اقامت پذیر ہوں، وہاں امن کمیٹی قائم کریں، پھر سرکاری انتظامیہ کی مدد لیں، اگر انتظامیہ ناقابل بھروسہ ہو یا جانب داری برتے، تو ایسی صورت میں عدالت/انسانی حقوق کمیشن/قومی اقلیتی کمیشن وغیرہ سے رجوع ہوں، گجرات کے واقعہ کے بعد اب مسلمانوں کے لئے ضروری ہوگیا ہے کہ وہ عدالتوں کے ذریعہ یا آئینی اداروں کے ذریعہ مسلمانوں/اقلیتوں کے تحفظ کے لئے ازسرنو لائحہ عمل مرتب کروانے کی کوشش کریں، کیونکہ اقلیتوں کے تحفظ کے لئے اب تک جو منصوبہ تیار کیا گیا، تقریباً سب ہی ناکام ہو چکا ہے۔

☆☆☆

امن وسلامتی کا مذہب اسلام

ڈاکٹر وہبہ مصطفی زحیلی، شام

اردو ترجمہ: صفدر زبیر ندوی

الحمد للہ والصلاۃ والسلام علی رسول اللہ وعلی آلہ وصحبہ ومن والاہ وبعد۔

زیر نظر تحریر میں ان سوالوں کے جوابات پیش کئے گئے ہیں جو موجودہ مفہوم میں دہشت گردی کے بارے میں اسلامی موقف کو واضح کرنے کے لئے قائم کئے گئے ہیں، اس کا مقصد حقیقت کا اظہار اور ان اتہامات کی تردید ہے جنہیں مغربی نشریاتی ذرائع نے امریکہ کی قیادت میں پھیلائے ہیں، اور اس مسئلہ کے تعلق سے تمام مسمانوں اور غیر مسلموں کے سامنے حکم شرعی کو واضح کرنا ہے تاکہ انصاف پسند حضرات کے سامنے یہ بات کھل کر آجائے کہ اسلام کسی بھی شکل میں موجودہ دہشت گردی کے مفہوم کو قانوناً اور عملاً کسی طرح تسلیم نہیں کرتا ہے، اور یہ بھی کہ مسلمان جو سچ میں مسلمان ہیں، کوئی دہشت گردانہ کارروائی نہیں کرتے ہیں، اگر بعض مسلمان کبھی کبھار اس قسم کی کارروائیوں میں ملوث ہوجاتے ہیں تو اس کے کچھ خارجی اسباب ہوتے ہیں جن کی وجہ سے بعض اجڈ اور آوارہ قسم کے لوگ مجرمانہ کارروائیاں کرتے ہیں، جن کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ نشیلی اشیاء کے استعمال کے نتیجہ میں عقل وشعور سے بیگانہ ہوتے ہیں، ان جوابات میں ہم یہ بتائیں گے کہ دہشت گردی کے صحیح علمی مفہوم کو جاننا ضروری ہے، نہ کہ اس مطلب کو جاننا ضروری ہے جسے امریکہ اور عالمی صہیونیت اور دوسرے ممالک بغیر کسی ٹھوس دلیل کے رواج دینا چاہتے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا یہ مطلب الٰہی قانون، بین الاقوامی قانون اور وضعی قانون سب سے متعارض ہے۔

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ارہاب (دہشت گردی) کی تعریف اور اس کی حقیقت کیا ہے:

ارہاب (دہشت گردی) لغت میں ڈرانا یا دھمکانا ہے اور دبدبہ قائم کرنا اور دہشت پھیلانا ہے، اور یہ دوران جہاد یا قتال اور جنگ کے میدانوں میں درست ہے۔ تاکہ اس کے ذریعہ دشمن پر فتح حاصل کی جاسکے، اور یہ چیز قابل قبول بھی ہے اور عقل کو لگتی ہوئی بھی ہے۔ اس لئے کہ قتال کرنے والا خواہ اس کا عقیدہ یا مذہب کچھ بھی ہو جنگی معرکہ آرائیوں میں فتح کو زبردستی حاصل کرنا چاہتا ہے اور شکست سے خوف کھاتا ہے، اور یہی اس آیت کریمہ کا مطلب ہے: ''واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم'' (انفال/۶۰) یعنی معرکہ کے میدانوں میں قوت وطاقت اور غلبہ کا مظاہرہ کرنا ایک فطری، منطقی اور بدیہی امر ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بنیاد پر معاصر ممالک طاقتور لشکر تیار کررہے ہیں اور مختلف قسم کی نئی ٹکنالوجی سے لیس اور خطرناک ہتھیار حاصل کررہے ہیں، اس کا مقصد یہ ہے کہ دشمن کو روکیں اور دوسروں کو خوف زدہ کریں، تاکہ وہ ان کے ملک پر زیادتی کرنے اور ان کے حقوق چھیننے کے بارے میں نہ سوچ سکیں۔

اسلام میں جہاد کی سب سے اہم شرط یہ ہے کہ وہ کسی مسلم حکومت کی قیادت میں اعلانیہ ہو نہ کہ کسی فرد کی قیادت میں۔

اور ارہاب (دہشت گردی) کا موجودہ مفہوم یہ ہے کہ یہ ہر قسم کا ظلم وزیادتی کرنا، یا خوف زدہ کرنا، یا ہلاکت میں ڈالنا ہے، یا ملک کے مصالح کو بغیر کسی حق کے چھیننا، جبکہ عملی یا اعلانیہ جنگ کا کوئی وجود نہ ہو۔

اس وقت ارہاب جس کا مفہوم آج کل مشہور ہے یہ اس جہاد سے الگ ہے جو ایک شرعی اور قانونی جنگ ہے جو ناحق نہیں ہوتا ہے اور جہاد کے ساتھ حق کا پایا جانا لازم ہے، جبکہ ارہاب سرے سے حق ہے ہی نہیں۔

لیکن بعض ممالک اور خاص طور سے بڑے ممالک دہشت گردی کو غیر مشروع قرار دیتے ہیں خواہ وہ حق ہو یا ناحق، اور خواہ وہ مقابلہ ودفاع کی صورت میں ہو یا کسی اور صورت میں، اور ایسے وقت میں موجودہ طاقتور ممالک کے نزدیک ارہاب کا مفہوم اس مفہوم سے مختلف ہوجاتا ہے جو اسلام میں منطقی اور عقلی اعتبار سے بھی اور عالمی قانون کے ماہرین کے نزدیک صحیح ہے۔

اسلام، عقل یا عالمی قانون ہر ایک حقوق اور غصب شدہ ملک پر ہونے والی زیادتی کے خلاف جائز دفاع کے لئے ارہاب (دہشت گردی) کو صحیح قرار دیتے ہیں، لہذا ظلم وعدوان کے خلاف مزاحمت مشروع ہوگی، لیکن ناحق ظلم وزیادتی مشروع نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا تعریف سے واضح ہوتا ہے۔

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ عالمی عمومی قانون کے ماہرین کی اصطلاح میں ارہاب ایک پرتشدد عمل ہے، جس کے پیچھے سیاسی جذبہ کارفرما ہو، خواہ اس کے ذرائع کچھ بھی ہوں، اور جس کی وجہ سے کسی متعین طبقہ کے لوگوں میں ڈر اور خوف پھیل جائے، شرط یہ ہے کہ مذکورہ کارروائی کسی ایک ملک یا دوسرے ممالک کے حدود کو پار کر جائے، یہ کارروائی خواہ امن کے زمانہ میں انجام دی گئی ہو یا مسلم جھڑپ کے زمانہ میں۔[1]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ارہاب کے بین الاقوامی غیر جانبدارانہ مفہوم میں منظم ارہاب کی مختلف قسمیں مثلاً: انفرادی، بین الاقوامی، سیاسی، مصلحتی، اقتصادی، اعتقادی یا مذہبی، یہ سب داخل ہیں، اور اس کے ایک سے زائد اسباب ہوتے ہیں لیکن نتیجہ ایک ہوتا ہے، اور وہ نتیجہ کچھ حلقوں میں خوف وہراس پیدا کرنا یا تخریب کاری کرنا ہوتا ہے، خواہ یہ اقدامی ہو یا مخالف شکن دہشت گردی ہو، جبکہ اس کا مقصد نفس یا مال یا وطن یا عزت وحرمت کی طرف سے دفاع کرنا نہ ہو، اس لئے کہ دفاع کرنے والا اپنے عمل میں حق بجانب ہوتا ہے اور اپنے ردعمل میں معذور ہوتا ہے، اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ارہاب اپنے محرکات، منہج، طریقہ کار اور اہداف کے اعتبار سے ایک غیر مشروع عمل ہے، لیکن مقابلہ آرائی کرنا ایک جائز حق ہے کہ اپنے وجود، نفس، وطن، عزت وحرمت، مال ودولت اور دوسرے حقوق کی طرف سے دفاع کرے۔

اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عالمی یا ملکی دہشت گردی یعنی تشدد یا ظلم وزیادتی یا مجرمانہ کارروائی کو کوئی شرعی جواز حاصل نہیں ہے، خواہ یہ سیاسی اسباب کی وجہ سے ہو یا جابرانہ نظام کے ساتھ جنگی کارروائی کے مقصد سے ہو، یا اعتقادی یا وطنی محرکات کی بنیاد پر ہو۔

ارہاب کا یہی وہ مفہوم ہے جس کو اسلام بیان کرتا ہے، اور عالمی قانون کے اعتدال پسند ماہرین اور دانشوروں کے نزدیک اپنے اسی مفہوم کو پیش کرتا ہے۔ اس لئے عالمی نظام یا اقوام متحدہ کا موجودہ چارٹر یہ دونوں ہی نفس اور وطن کی طرف سے دفاع کرنے کے اصول کو مانتے ہیں۔

اسلامی نقطہ نظر کے مطابق اس کے دلائل بہت ہیں، مثلاً جہاد جو کہ ظلم وعدوان کو روکتا ہے، کے ضابطہ کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لا یحب المعتدین'' (بقرہ/۱۹۰) یعنی قتال دفاع کرنے کے لئے اور ظلم وزیادتی کرنے کی صورت میں ناجائز ہے۔

اسی طرح حدیث نبوی ہے: ''لا یحل لمسلم أن یروع مسلماً''[2] (کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو خوف زدہ کرے) اگرچہ بطور مذاق ہی ہو، جیسے تلوار یا لوہے یا سانپ کے ذریعہ اشارہ کرنا، یا اس کا سامان لے لینا کہ اس کے گم ہوجانے کی وجہ سے وہ گھبرا اٹھے، کیونکہ اس میں اس کو ضرر اور تکلیف میں مبتلا کرنا ہے، اور مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔[3] شارحین حدیث یہی بات کہتے ہیں۔ اور یہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کو شامل ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک انسان ہے جسے اللہ نے معزز بنایا ہے، جس کی اللہ نے تکریم کی ہے، اور اس کے نفس، دین، عقل، عزت وآبرو اور مال کے اندر اس کے حقوق کی حفاظت کی ہے، اور اس لئے کہ اسلام نے انسان کے تمام حقوق کی حفاظت کی ہے، خواہ اس کا دین یا مذہب کچھ بھی ہو، اسی طرح اسلام نے کسی انسان پر ہر قسم کے ظلم وزیادتی کو حرام قرار دیا ہے، کیونکہ ظلم خود اپنی ذات میں ایک جرم یا جنایت ہے، جس کو کوئی دین یا کوئی آسمانی مذہب صحیح نہیں سمجھتا ہے۔

۲۔ یہ حقیقت ہے کہ حکومتیں بعض اوقات اپنے ہی ملک کے رہنے والی تمام جماعتوں کے ساتھ عدل ومساوات کا معاملہ نہیں کرتی ہیں، بلکہ بعض جماعتوں کے حق میں سیاسی اور اقتصادی طور پر ظلم روا رکھا جاتا رہا ہے، اور اس سے بڑی بات یہ ہے کہ ان کے جان ومال کے تحفظ میں قصداً کوتاہی برتی جاتی ہے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدابیر اختیار کی جاتی ہیں کہ جن کے ذریعہ اس گروپ کو جانی ومالی نقصانات پہنچائے جاتے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ کیا حکومتوں کے ان غیر عادلانہ اور

---

[1] الارہاب الدولی۔ دراسۃ قانونیۃ ناقدۃ: ڈاکٹر محمد عزیز شکری، ص/ ۲۰۴، طبع دار العلوم للملایین ۱۹۹۱ء۔

[2] حدیث حسن ہے، اس کی روایت امام احمد، ابوداؤد، اور طبرانی نے متعدد صحابہ کے واسطے سے کی ہے کہ وہ نبی ﷺ کے ساتھ کہیں جا رہے تھے کہ ان میں سے ایک آدمی سو گیا، کسی صحابی کے پاس رسی تھی، اس سے ان کو جکڑ دیا گیا، تو وہ صحابی اس کی وجہ سے خوف زدہ ہو گئے، پھر اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا گیا۔

[3] فیض القدیر ۶/ ۴۴۷۔

ظالمانہ رویہ کو دہشت گردی کہا جائے گا؟

بلاشبہ موجودہ دہشت گردی کا منشا حکومت کو ہدف بنانا ہوتا ہے، خواہ دہشت گردانہ کارروائی کسی دوسرے ملک کی سرزمین پر کی جائے یا خود اپنے ہی ملک کے اندر کی جائے، عام طور پر مخالفانہ دہشت گردی کے محرکات کسی حکومت کا دوسری حکومت پر یا خود اپنے باشندوں پر ظلم کرنے ہی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، جس کے نتیجہ میں یہ حکومت سیاسی یا اقتصادی ظلم برپا کرنے لگتی ہے جس کا نشانہ اس ملک کی سرزمین میں رہنے والے بعض گروپ بن جاتے ہیں، اور اس کے بعد بعض شرپسند عناصر کو یہ اشارہ دے دیا جاتا ہے کہ وہ ایک متعین گروپ کی عبادت گاہوں، اداروں، تنظیموں اور افراد پر ایک خاص انداز سے ظلم کریں، اور حکومت بھی جان بوجھ کر چشم پوشی سے کام لیتی ہے اور عمداً ملک کے کچھ باشندوں پر بعض باشندوں کی طرف سے ہونے والی مجرمانہ کارروائیوں پر چپ سادھ لیتی ہے۔ تاکہ انہیں نقصان پہنچایا جائے، یا ان کو ذلیل کیا جائے یا انتقام کے ارادے سے سخت تعصب اور بغض وکینہ سے پر جذبات کے ذریعہ ان کو غلامانہ زندگی گزارنے پر مجبور کردیا جائے۔

یہ تمام چیزیں دہشت گردی کے دائرہ میں آتی ہیں، اس لئے کہ یہ سب حکومتوں کا مہلک یا ظالمانہ موقف ہیں، اس کے باوجود مصلحت اور اسلامی منطق یہ نہیں ہے کہ ظلم کا علاج اسی طرح کے ظلم سے کیا جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے فتنہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے جس کے شعلے پھیلتے چلے جاتے ہیں، اور پھر ضرر اور تکلیف عام ہوجاتی ہے، اور تمام باشندوں کو اس اندھے فتنہ یا کبھی کبھی تھوپے گئے فتنہ کا نتیجہ بھگتنا پڑتا ہے۔

۳۔ اگر کسی جماعت یا گروہ پر ظلم کیا جائے تو کیا اس کے خلاف احتجاج کرنا یا کسی ردعمل کا اظہار کرنا جائز ہے یا واجب؟ اس سوال پر روشنی ڈالنے کے ساتھ ساتھ اس دوسرے پہلو کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ کیا ظلم کے خلاف کسی مظلوم کا اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی میں شمار کیا جائے گا؟

الف۔ ظلم کے خلاف ردعمل کا اظہار یا نفس اور حقوق کی طرف سے دفاع کرنا واجب ہے، اگر ردعمل کے اظہار پر قدرت رکھتا ہو، لیکن یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلے صورتحال کا جائزہ لیا جائے، طاقتوں کا موازنہ کیا جائے اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کا اندازہ کرلیا جائے، اس لئے کہ اس قسم کی کارروائیوں میں حکمت مطلوب ہے، اور جان کو ہلاکت میں ڈالنا جائز نہیں ہے جبکہ جان جانے کا گمان غالب ہو، لیکن اگر غالب گمان یہ ہو کہ دفاع کرنا ظالم کو لگام دیدے گا اور اس کو ایک حد پر روک دے گا تو اس پر اقدامی کارروائی کرنا واجب ہوگا، اور اس کارروائی میں کوئی پس وپیش نہ کرے، اور اگر دفاع کرنے والے کو تکلیف پہنچنے کا یقین ہو یا ضرر لاحق ہونے کا گمان غالب ہو تو بہتر یہ ہے کہ صبر اور انتظار کرے، یہاں تک کہ کوئی مناسب موقع ہاتھ آجائے۔

قدرت ہونے کی صورت میں دفاع کرنے کی اجازت کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے: ''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعاً عليماً'' (سورۂ نساء: ۱۴۸)۔

ب۔ ظلم کو روکنا یا نفس، یا انسانی یا دینی شرافت وکرامت کی طرف سے دفاع کرنا حنابلہ کے علاوہ جمہور علماء کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ یہ ظالم کو روکنا، اس کی تنبیہ کرنا اور اس کو مستقل ظلم کرنے سے باز رکھنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں دفاع پر قدرت کے وقت مظلوم کی قوت کا احساس دلانا ہے، یہاں تک کہ اگر دفاع کرنے والا مرجائے تو وہ شہید مرے گا، اور ظلم کرنے والا جہنم میں جائے گا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

اسی بنیاد پر دفاع کرنا یا ظلم کو روکنا ارہاب کے مفہوم میں آتا ہی نہیں ہے، جس کا صحیح معنی اسلام میں اور اہل علم ودانش کے نزدیک اور عالمی قانون میں کیا گیا ہے، جیسا کہ ارہاب کے مفہوم کی تعریف میں پہلے بیان کیا جاچکا ہے، لیکن ظلم اور شر کی پشت پناہی کرنے والے لوگ دفاع کو دہشت گردی قرار دیتے ہیں، تاکہ ان کا تسلط برقرار رہے، ان کا دائرہ اختیار زیادہ سے زیادہ ہو، دنیا میں تنہا ان ہی کو سطوت وبرتری حاصل رہے، اور خود کو بڑا سمجھنے والے ملک کے اقتصادی مصالح کو تحفظ ملے، اور طاقتور ممالک خاص طور سے امریکہ کا کمزور ممالک خاص طور سے اسلامی ممالک واقوام پر کنٹرول ہو، یہ ایک طرح کا غرور اور تکبر ہے، اور اس میں طاقتور کا کمزور پر تسلط حاصل کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ ظالموں کو پسند نہیں کرتا ہے۔

۴۔ اگر ایک گروہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جسے اس گروہ کے بعض افراد نے انجام دیا ہو تو کیا مظلومین کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ظالم گروہ کے ان معصوم افراد سے بدلہ لیں جو اس ظالمانہ کارروائی میں ملوث نہیں تھے؟

اسلامی شریعت میں معصوم افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ خود قاتل سے بھی نہیں، بلکہ معاملہ ملک کے محکمہ قضا کے سپرد کیا جائے گا، تاکہ فتنہ کو بھڑکنے، اور شر کے جاری رہنے، اور قتل وغارتگری کے پھیل جانے کو روکا جاسکے، اور حکومت پر یہ لازم ہے کہ وہ مظلومین کی حفاظت کرے، ان کی طرف سے دفاع

کرے، اور شر پسندوں کو ان پر تسلط حاصل کرنے سے باز رکھے۔

معصوم افراد پر ظلم وزیادتی کرنا عہد جاہلی کی خصلت ہے اور انارکی پھیلانے والی تنظیموں کی عادات میں سے ہے، اسی بنیاد پر اسلام میں قصاص کا قانون ہے، جو عدالت سے صرف قاتل کے قتل کے لئے صادر ہوتا ہے اور وہ مساوات پر مبنی ہوتا ہے، اور قاتل کے بدلہ ایک سے زائد شخص کو قتل نہیں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح عدالت کی کارروائی صرف ظالموں سے متعلق ہوگی، ایسے لوگوں سے نہیں جو ظالم نہ ہوں اور افراد کے لئے شرعاً یہ درست نہیں کہ وہ خود ظالم کو قتل کریں تاکہ انارکی کو روکا جاسکے، جب کسی شخص یا گروہ کے خلاف جو جرم ثابت ہوجائے تو اس کے جرم کے بقدر ہی سزا واجب ہوگی، دوسرے افراد کو سزا دینا درست نہیں جنہوں نے ظلم وسرکشی نہ کی ہو۔ اور یہ وہ بلند تہذیبی مظہر ہے جسے اسلام نے دکھایا ہے۔ اور جہاں تک مثل کے ذریعہ معاملہ کے اصول کی بات ہے تو وہ مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان جاری جنگ کے دوران برتا جاتا ہے۔

۵۔ جہاں بھی دہشت گردانہ کارروائی ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، مثلاً کسی گروہ کے حق میں سیاسی یا اقتصادی ظلم پایا جائے یا کوئی گروہ قوت وطاقت کے بل بوتے پر حکومت اور اس کے اقتصادی وسائل پر قبضہ کرنا چاہتا ہو تو ان اسباب کے علاج کے تعلق سے اسلام کیا رہنمائی پیش کرتا ہے؟

یہ صحیح ہے کہ ارہاب کے متعدد اسباب ہوتے ہیں، مثلاً سیاسی، اقتصادی، سماجی، نسلی، مذہبی، طبقاتی یا آزادی سے متعلق اسباب، ارہاب کی جڑیں انہیں اسباب میں پوشیدہ ہیں، اس کا علاج حکمت، اطمینان بخش طریقہ یا تعمیری گفتگو کے ذریعہ یا ایسی کارروائی کرنے والوں کے سربراہوں کے ساتھ یا ان لوگوں کے ساتھ جن کا فتنہ، سازش یا ظلم کرانے کے پیچھے ہاتھ ہوتا ہے، سنجیدہ ملاقاتوں کے ذریعہ کیا جانا چاہئے، اور یہ جبکہ کسی مثبت نتیجہ تک پہنچنے کی امید ہو، اور ساتھ ساتھ گفتگو کو آگے بڑھانے اور ان امور کو سلجھانے کے لئے نمایاں حیثیت والے اور قدرت رکھنے والے ایک گروہ کو تیار کیا جائے، تاکہ دہشت گردی کا جڑ سے خاتمہ ہوجائے۔

دہشت گردانہ عمل مثلاً تباہ وبرباد کرنا، تخریب کاری کرنا، اور قتل وغیرہ کرنا، ان کے ذریعہ ظلم کا علاج کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس جیسی کارروائی مسئلہ کو حل نہیں کرتی ہے بلکہ اس میں درندگی اور بد خلقی کا اضافہ کرتی ہے، اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں، ہمیں کوئی ایسی واضح مثال نہیں ملی جس میں دہشت گرد اپنی دہشت گردانہ کارروائیوں کی وجہ سے کوئی نتیجہ برآمد کرسکے ہوں۔

بلاشبہ آپسی امن پسندی، باہمی گفتگو اور اچھی کوششیں ہی اسلام اور دوسری معتبر تنظیموں میں مشکلات کو حل کرنے اور تنازعات کو ختم کرنے کا بہترین ذریعہ ہیں۔

اگر ان تمام پر امن وسائل کے استعمال کے باوجود مایوسی پیدا ہوجائے، اور ظالم لوگ اپنے مقصد کے حصول میں لگے رہیں، اور اہل عقل ودانش اور اعتدال پسند حضرات کی آواز کا کوئی مثبت جواب نہ ملے تو اس وقت ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے ظلم کا دفاع اسی طرح کے ظلم کے ذریعہ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جان اور جسم اور مقدس مقامات کی طرف سے دفاع کرنا شرعی اعتبار سے بھی اور منطقی اعتبار سے بھی جائز ہوجاتا ہے ....

۶۔ اگر کسی جماعت یا فرد کی جان، مال، عزت وکرامت پر ظلم وزیادتی ہو تو اس کی طرف سے دفاع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔ کیا دفاع یعنی طاقت کا استعمال واجب ہے یا مباح یا مندوب؟ نیز حق دفاع کے حدود کیا ہیں؟

مختلف تنظیمیں اور قوانین، جان یا مال یا عزت وعصمت یا شرافت وکرامت کی طرف سے شخصی دفاع کے حق کو تسلیم کرتے ہیں، اسی طرح اسلام دفاع کو اور ظلم کا جواب دینے کو اتنی ہی مقدار میں جائز قرار دیتا ہے جتنی کہ غلبہ ظن کے مطابق ظلم کا دفاع کرنے کے لئے لازم ہے، اگر ممکن ہو تو الاخف فالاخف کے اصول کو برتے، لہذا پہلے بات سے اور دوسروں کی مدد کے ذریعہ دفاع شروع کرے، پھر ہاتھ سے پٹائی کے ذریعہ، پھر کوڑے کے ذریعہ، پھر لاٹھی کے ذریعہ، پھر کوئی عضو کاٹ کر، پھر قتل کے ذریعہ دفاع کرے اس قاعدہ شرعیہ پر عمل کرتے ہوئے: ''ضرر کو ضرر کے ذریعہ دور نہیں کیا جائے گا'' اور جب اخف کے ذریعہ مقصد حاصل ہوسکتا ہو تو اشد پر عمل کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اسی طرح اس قاعدہ پر عمل کیا جائے کہ ضرورت یا حاجت کی مقدار کا اندازہ لگایا جائے گا، اگر ظلم یا شر سے بھاگ کر یا قلعہ یا گھر یا جماعت میں پناہ لے کر چھٹکارا ممکن ہو تو ایسا کرنا واجب ہوگا، اور ظالم کو قتل کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ مظلوم کو ولأ ہون فلأ ہون کے ذریعہ اپنی جان بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور دفاع کرنے والے پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں، الا یہ کہ وہ دفاع شرعی حدود سے تجاوز کرے تو اس وقت تجاوز کرنا جرم سمجھا جائے گا، اور اس کے بارے میں جنائی قانون اور شہری قانون دونوں اعتبار سے پوچھا جائے گا۔

حق دفاع کے حدود یا اس کی شرطیں چار ہیں۔[1]

۱۔ یہ کہ ظلم یا جرم کا وقوع ہو۔

۲۔ یہ کہ ظلم کا وقوع بالفعل ہو نہ کہ تاخیر سے ہو اور اس کی صرف دھمکی دی گئی ہو۔

۳۔ یہ کہ اشد طریقہ کو چھوڑ کر دوسرے اسہل طریقہ سے ظلم کا دفاع کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ گزرا۔

۴۔ یہ کہ اتنی ہی طاقت سے ظلم کا دفاع کیا جائے جتنا کہ اس کے دفاع کرنے کے لئے لازم ہو، یعنی اتنی ہی مقدار میں جتنی کہ ظلم یا زیادتی کو روکنے کے لئے غلبہ ظن کے مطابق لازم ہے، اور الایسر فالایسر کے ذریعہ پھر اشد کے ذریعہ۔

اور جہاں تک اس حق کے واجب اور مباح اور مندوب ہونے کی حیثیت کا تعلق ہے تو وہ دفاع کی نوعیت کے مطابق ہوگی۔[2]

اگر معاملہ نفس کی طرف سے دفاع کا ہو تو یہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کی رائے میں واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکة'' (سورہ بقرہ:۱۹۵)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فقاتلوا التی تبغی حتی تفيء إلی أمر الله'' (سورہ حجرات:۹)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دفاع کرنے والے پر شہری قانون یا جنائی قانون کسی ناحیہ سے بھی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بغاوت کرنے والے کا خون رائیگاں ہے۔

امام احمد کی رائے یہ ہے کہ نفس کی طرف دفاع کرنا جائز یا مباح ہے واجب نہیں ہے، اس لئے کہ فتنہ پیدا ہو جانے کی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اپنے گھر میں بیٹھے رہو، اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ نفس کی شعاعیں تمہاری آنکھوں کو خیرہ کردیں گی، تو اپنے چہرہ کو ڈھک لو''، اور ایک روایت میں ہے: ''اگر فتنہ پیدا ہو تو اس میں اللہ کا مقتول بندہ بنو، قاتل مت بنو''۔[3]

اگر معاملہ عزت کی طرف سے دفاع کا ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت یا مرد پر دفاع کرنا واجب ہے اگر ایسا کرنا ممکن ہو، اس لئے کہ دفاعی عمل کو چھوڑ دینے سے ظالم کو طاقت ملے گی، اور ظالم کو قتل کرنا جائز ہے، اگر وہ قتل کردیا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا جبکہ قتل کے ذریعہ سے ہی اس کا دفاع کرنا ممکن ہو۔ اور مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں دفاع کرنے والے سے نہ جنائی قانون کے تحت اور نہ شہری قانون کے تحت کوئی پوچھ گچھ ہوگی، لہٰذا اس سے نہ قصاص لیا جائے گا اور نہ اس کے لئے کوئی دیت ہوگی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جو اپنے اہل وعیال کی خاطر قتل کیا جائے تو وہ شہید ہوگا''۔[4]

الحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات

☆☆☆

۱۔ التشریع الجنائی الاسلامی: استاذ عبد القادر عودۃ، ۱/۴۷۸، مقالہ نگار کی کتاب نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص/۱۳۶۔

۲۔ نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص/۱۳۶۔۱۴۰۔

۳۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی خیثمہ اور دار قطنی نے عبد اللہ بن جناب بن الارت سے کی ہے۔

۴۔ اس حدیث کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے، اور ترمذی نے اسے سعید بن زید کے واسطہ سے صحیح قرار دیا ہے۔

عالمی امن کا اسلامی نظریہ

مجیب الرحمن عتیق سنبھلی ندوی
(ندوۃ العلماء لکھنؤ)

موجودہ میڈیا اور ذرائع ابلاغ نے خاص طور پر ۱۱ر ستمبر کے حملوں کے بعد دہشت گردی (Terrorism)، تشدد (Violence)، بنیاد پرستی (Fandamantalism)، انتہا پسندی وغیرہ کو خوب موضوع بنایا ہے، لطف یہ ہے کہ شر پسند عناصر اور مذہب بیزار لوگ دہشت گردی کے ڈانڈے مذہب سے خصوصاً اسلام سے ملاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج پوری دنیا کی قومیں مسلمانوں کو دہشت گرد، تشدد پسند نہ صرف خیال کرتی ہیں بلکہ اسلام کا مترادف "دہشت گردی"، "بنیاد پرستی"، "انتہا پسندی" اور "تشدد" ہی سمجھتی ہیں، دہشت گردی (Terrorism) کیا ہے؟ اسلامی تعلیمات اس کے متعلق کیا ہیں؟ آئندہ سطور میں اس کا ایک طالب علمانہ جائزہ پیش ہے:

دہشت گردی (Terrorism) کیا ہے؟

"دہشت گردی" فارسی کا لفظ ہے، اس کے لئے عربی میں "ارہاب" اور انگریزی میں (Terrorism) کی تعبیر استعمال کی جاتی ہے، لیکن یہ کیا چیز ہے؟ یہ سوال ابھی تک چیستان ہے، اقوام متحدہ نے اپنے اجلاس مورخہ ۱۸ر ستمبر ۱۹۷۲ء سے لے کر ۷ر دسمبر ۱۹۸۷ء تک پندرہ سال دہشت گردی کی تعریف میں گزارے مگر "ہے یہ وہ لفظ جو شرمندہ معنی نہ ہوا"، یعنی دہشت گردی کی تعریف اور اس کے سیاسی انطباق پر اب تک اتفاق نہ ہو سکا، انڈین نیشنل سیکورٹی گارڈ ایکٹ ۱۹۸۶ میں دہشت گردی کی تعریف یہ کی گئی ہے:

دہشت گرد ایسا شخص ہے جو کسی قانون کے ذریعہ قائم شدہ حکومت کو مرعوب و معطل کرنے کی غرض سے یا عوام یا ان کے طبقہ میں خوف وہراس پیدا کرنے کے لئے بم، ڈائنامائیٹ، یا آتش گیر اشیاء، یا پھٹ پڑنے والی اشیاء گولی چلانے والے ہتھیار یا دوسرے قاتلانہ ہتھیار، زہریلی گیس یا دیگر خطرناک وتباہ کن مادہ کا اس طرح استعمال کرتا ہے جو کسی کے زخمی ہونے یا مال واسباب کی تباہی یا قوم کی زندگی کی ضروریات کی ترسیل کے نظام کو درہم برہم کرنے کا ذریعہ ہے۔ (Mr. Countering Terrorism: Sharma.D.P)

F.B.I کی تحقیق کے مطابق دہشت گردی کی تعریف یہ ہے:

"إنه استعمال أو التهديد باستعمال غير مشروع للعنف ضد أشخاص أو ممتلكات لتخويف أو إجبار حكومة أو المدنيين كلهم أو بعضهم لتحقيق أهداف سياسية أو اجتماعية" (الارهاب تعريفه ومسبباته: دكتور جعفر ادريس، ص ٦)۔

"یعنی کچھ سیاسی واجتماعی مقاصد کے حصول کے پیش نظر پورے سماج کو یا کچھ لوگوں پر یا کسی حکومت پر دباؤ ڈالنے یا دہشت پیدا کرنے کے لئے کچھ افراد یا اموال وجائداد کے خلاف غیر قانونی تشدد کا استعمال یا استعمال کی دھمکی کا نام دہشت گردی ہے"۔

امریکن کانگریس کے نزدیک دہشت گردی یہ ہے:

"إنه عنف واقع عن قصد وترو وبدوافع سياسية تستهدف به منظمات وطنية صغيرة أو عملاء سريون جماعة غير محاربة يقصد منه في الغالب التأثير على مستمعين أو مشاهدين" (الارهاب تعريفه ومسبباته: ص ٦)۔

انسائیکلوپیڈیا (ENCARTA) کے مطابق:

"إنه استعمال العنف أو التهديد باستعمال العنف من أحداث جو من الذعر بين أناس معينين يستهدف العنف

الإرهابي مجموعات وثنية أو دينية أو حكومات أو أحزاب سياسية أوشركات أو مؤسسات إعلامية'' (الارهاب تعريفه ومسبباته: ص۶)۔

تنقید وتبصرہ:

جب ہم دہشت گردی کی مذکورہ تعریفات پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا مفہوم انتہائی ناقص بلکہ جانبدارانہ نظر آتا ہے، دہشت گردی کی آج تک متفق علیہ تعریف نہ ہونے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس میں عوامی وسرکاری اور انفرادی واجتماعی دہشت گردی کے درمیان امتیاز کی بات کی جاتی ہے، دوسرے مختلف ممالک و اقوام اپنے متضاد اغراض ومقاصد کے تحت ایک دوسرے کے خلاف دہشت گردی کا الزام رکھتے ہیں، چونکہ دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کے سارے افعال مجرمانہ نوعیت کے ہوتے ہیں اور اس میں تشدد (Violence) اور تشدد کی دھمکی کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ دہشت گردی اور تشدد کی زد براہ راست نہتے اور بے قصور، غیر محفوظ عوام پر پڑتی ہے، اس لئے دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کا مفہوم ''ارہاب'' سے ادا نہیں ہوتا بلکہ لفظ ''عدوان'' کی صفت سے مقید کرنا ضروری ہے، موجودہ میڈیا نے جس چیز کو دہشت گردی سے تعبیر کیا ہے اس کی فطرت میں غالب عنصر ظلم وتعدی کا ہے، اور اس کی فطرت تقریباً وہ ہے جس کو قدیم علماء سیاست ''استبداد'' سے تعبیر کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:

''وفي اصطلاح السياسيين الاستبداد هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا تبعة وقد تطرق مزيدات على هذا المعنى فيستعملون في مقام كلمة استبداد كلمات استعباد واعتساف وتسلط وتحكم وفي مقابلتها كلمات ''شرع مصون''، ''وحقوق محترمة''، ''وحياة طيبة'' (طبائع الاستبداد ص:۱۰، الرحالہ۔ك)۔

نیز جب ہم اس سے آگے بڑھ کر دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کے فکرہ اور ابتدائی تخیل پر نظر کرتے ہیں تو بھی مذکورہ بالا تصور کی تائید ہوتی ہے، حکمائے صہیون کے پروٹوکولز میں دہشت گردی کا تصور اسی ظالمانہ مجرمانہ نوعیت کا بڑی صفائی سے موجود ہے (ملاحظہ ہو: پروٹوکول اول)۔

''يجب أن يلاحظ أن ذوي الطبائع الفاسدة من الناس أكثر من ذوي الطبائع النبيلة وإذن فخير النتائج في حكم العالم ما ينتزع بالعنف والإرهاب، لا بالمناقشات الأكاديمية... وما أندر من لا ينتزعون إلى إهدار مصالح غيرهم توصلا إلى أغراضهم الشخصية'' (الخطر اليهودي (ترجمہ پروٹوکولات حکمائے صہیون) ص: ۱۰۳، عباس محمود العقاد)۔

یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ شریف اور سلیم الطبع انسانوں کے مقابلے میں شر پسند عناصر اور فاسد فطرت والے لوگ نسبۃً زیادہ ہیں، اس لئے دنیا پر حکمرانی کے خواب کو شرمندہ تعبیر کرنے کے لئے بہترین نتائج وہ ہوں گے جو تشدد اور دہشت گردی کے نتیجہ میں وجود میں آئیں، ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے جو اپنے ذاتی مفاد اور شخصی اغراض کی خاطر دوسروں کے مفاد اور مصالح کو پامال کرسکتے ہیں، اس روشنی میں اگر دہشت گردی کو دیکھیں تو درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ دہشت گردی کا خمیر ظلم سے اٹھتا ہے اور تشدد (violence) کو اپنا ذریعہ بناتا ہے۔

۲۔ دہشت گردی میں انسان کے بنیادی حقوق پر دست درازی اور تمدن کی تخریب ہوتی ہے۔

۳۔ دہشت گردی کا نشانہ براہ راست عوام ہوتے ہیں۔

۴۔ دہشت گردی کے اغراض ومقاصد سیاسی، شخصی، قومی یا تعصبی ہوتے ہیں۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ موجودہ بالمعنی المعروف دہشت گردی جس کا عربی ترجمہ ''إرہاب'' ہے اس کا تعلق قطعی طور سے قرآن کی تعبیر ''ترهبون به عدو الله'' سے دور دور تک نہیں ہے۔

اسلامی اعتبار سے ہر وہ عمل جو مبنی بر ظلم ہو، مجرمانہ نوعیت کا ہو، اس کے نتیجہ میں فساد و بدامنی پیدا ہوتی ہو یہ دہشت گردی ہے، خواہ یہ افراد کی جانب سے ہو یا حکومت کی جانب سے ہو اور خواہ کسی طبقہ اور کسی مذہب کی جانب سے ہو، قرآن نے اسے فساد، فتنہ اور محاربۃ اللہ جیسے الفاظ سے یاد کیا ہے، چنانچہ مشرکین مکہ کی دہشت گردی کو قرآن نے ''ألفتنة أكبر من القتل'' کہا ہے۔

دہشت گردی کے اسلامی تصور کو واضح کرنے کے لئے قرآن کی تعبیر فتنہ اور فساد کی مختصر تشریح حسب ذیل ہے:

قرآن میں فتنہ کا مفہوم:

فتنہ کے اصل معنی آزمائش اور کھرے کھوٹے کی پہچان کرنے کے ہیں، اگر اس لفظ کا فاعل اللہ ہو اور اس کی نسبت خدا کی طرف سے ہو تو آزمائش کے معنی ہیں، اور اگر اس کی نسبت انسانوں کی طرف، ہو تو قرآن نے درج ذیل معنی میں فتنہ کو استعمال کیا ہے:

۱۔ کمزوروں پر ظلم، ان کے جائز حقوق سلب کرنا، دربدر کرنا، تکلیفیں پہنچانا، ارشاد ہے:

الف۔ ''ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد مافتنوا'' (سورۂ نحل: ۱۱۰)۔

ب۔ ''وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل'' (سورۂ بقرہ: ۲۱۷)۔

۲۔ جبر و استبداد کے ساتھ حق کو دبانا اور قبول حق سے لوگوں کو روکنا، مثلاً:

''فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم أن يفتنهم'' (یونس: ۱۸۳)۔

۳۔ لوگوں کو گمراہ کرنا اور حق کے خلاف خدع و فریب و طمع کی کوششیں کرنا:

''وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره'' (سورۂ بنی اسرائیل: ۱۷۳)۔

۴۔ غیر حق کے لئے جنگ کرنا اور ناجائز اغراض کے لئے قتل و خونریزی کرنا:

''ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً'' (سورۂ احزاب: ۱۴)۔

''كلما ردوا إلى الفتنة أركسو فيها'' (سورۂ نساء: ۹۱)۔

۵۔ پیروان حق پر باطل پرستوں کا غلبہ اور ظلم و زیادتی:

''إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير'' (سورۂ انفال: ۷۳)۔

فساد کا مفہوم:

ہر وہ فعل جو عدل و صلاح کے خلاف ہو فساد ہے، قرآن میں عموماً اس کا اطلاق اجتماعی اخلاق اور نظام تمدن و سیاست کے بگاڑ پر کیا گیا ہے، مثلاً قرآن فرعون، عاد و ثمود کو فساد کا مجرم قرار دیتا ہے:

''الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد'' (سورۂ فجر: ۱۱-۱۲)۔

قرآن میں وہ جرائم جو مذکورہ لوگ اختیار کئے ہوئے تھے اس تفصیل کے ساتھ بتائے گئے ہیں، مثلاً فرعون کے جرائم یوں ہیں:

الف۔ تکبر و سرکشی، رعایا کے درمیان نسلی امتیاز برتنا، کمزوروں کو ناحق قتل کرنا اور ان پر ظلم کرنا:

''إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبنائهم ويستحي نسائهم إنه كان من المفسدين'' (سورۂ قصص: ۴)۔

ب۔ قبول حق سے لوگوں کو باز رکھنا، اور عبرتناک سزا کی دھمکی دینا:

''آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذى علمكم السحر فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى'' (سورۂ طٰہٰ: ۷۱)۔

ج۔ کمزوروں کو اپنا غلام بنالینا:

''وتلك نعمة تمنها عليّ أن عبدت بني إسرائيل'' (سورۂ شعراء: ۲۲)۔

د۔ طاقت کے بل پر خدائی کا دعوی استکبار و غرور:

''وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري''...''واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون''(القصص:۳۸،۳۹)۔

ھ۔ رعایا کو اتنا ذلیل وپست بنانا کہ وہ غلامانہ اطاعت پر قناعت کرلیں:

''فاستخف قومه فأطاعوه''(سورۂ زخرف:۵۴)۔

و۔ ناجائز وغلط قانون کی بنیاد پر حکومت:

''فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد''(سورۂ ہود:۹۷)۔

اسی طرح سے قرآن نے عاد وثمود کے بھیانک ترین دینی، اخلاقی، معاملاتی، سماجی، معاشی جرائم کو بیان کیا ہے، ملاحظہ ہو: قرآن کی آیات (الشعراء:۱۳۰، سجدہ:۱۵)، ثمود کے مفسدانہ اعمال کے لئے ملاحظہ ہو: (الشعراء:۱۵۱ تا ۱۵۲، النحل:۴۸، ۴۹ وغیرہ)۔

اسی طرح بادشاہوں کی ملک گیری اور ظالمانہ اقتدار سے جو تباہی ہوتی ہے اس کو بھی قرآن فساد کہتا ہے:

''وإذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة''(النمل:۳۴)۔

وہ طرز حکومت جس میں حاکمانہ طاقت کو ظلم وستم کے لئے استعمال کیا جائے وہ بھی فساد ہے:

''وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل''(البقرہ:۲۰۵)۔

قرآن کی تعبیر فتنہ وفساد کی اس مختصر تشریح سے یہ بات مبرہن ہوجاتی ہے کہ ہر وہ عمل جو اخلاقی، سماجی، معاشی، سیاسی، ظلم وتعدی پر مبنی ہو، حقوق انسانی پر دست درازی اور پامالی کا ذریعہ ہو، جبر وتشدد اور خونریزی کا ذریعہ ہو، کمزوروں کو طاقتوروں کا غلام بنانے پر مبنی ہو، ناحق قتل وخونریزی کا باعث ہو، اس عمل کی نسبت خواہ افراد کی طرف سے ہو، جماعت کی طرف سے ہو یا حکومت کی طرف سے ہو، یہ سب فتنہ اور فساد ہے۔

مذکورہ بالا مفسدانہ اعمال سے تمدن انسانی میں بگاڑ، اور لوگوں میں خوف وذلت پیدا ہوتی ہے، لہذا یہ مجرمانہ اعمال موجودہ تعبیر کے لحاظ سے دہشت گردی ہیں جن کی جامع ترین تعبیر فتنہ وفساد ہے۔

قرآن کی تعبیر "ترهبون به عدو الله" کا مطلب:

قرآن کریم کی سورۂ انفال کی آیت: ''وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله'' میں لفظ ارہاب کی تعبیر استعمال کی ہے، جو آج کل دہشت گردی کے معنی میں استعمال ہوتی ہے، لیکن دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کا قرآن کی اس تعبیر سے ادنیٰ سا بھی کوئی تعلق نہیں، اس آیت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اپنی حفاظت اور شر پسند عناصر اعداء اللہ سے اپنی مدافعت اور دینی وسماجی اور انسانی حقوق کی حفاظت کے واسطے اپنی پوزیشن کو اتنا مضبوط بناؤ کہ انسانیت کے دشمن اور اللہ کے دشمن کسی شر انگیزی کی ہمت نہ کرسکیں، یعنی زیادہ سے زیادہ نتیجہ دو لفظوں میں یہ کہ "جنگی تیاری" یا "دفاعی پوزیشن" کو مضبوط رکھو، دہشت گردی (بالمعنی المعروف) کا اثبات یا تعلق اس تعبیر سے تو درکنار، ظلم وتعدی کے خلاف قانونی حدود میں جنگ کی تعیین بھی نہیں معلوم ہوتی، بلکہ اشارہ یہ ہے کہ اگر اللہ کے دشمنوں کے خلاف بغیر جنگ کے کام چل جائے تو بھی بہتر ہے، علامہ آلوسی نے خوب نکتہ پیدا کیا ہے: ''وفي الآية إشارة إلى عدم تعيين القتال، لأنه قد يكون لضرب الجزية ونحوها''(روح المعانی ۱۰،۲۶)۔

اگر قرآن کا یہ حکم موجودہ دہشت گردی ہے تو پھر دنیا میں کسی ملک کے پاس فوج اور اسلحہ، جنگی قوت اور دفاعی پوزیشن بلکہ دنیا کے کسی بھی گھر، ایک بندوق تک رکھنا زمانے کی منطق کے مطابق حرام ہونا چاہئے، اللہ نے تو پھول کو بھی کانٹوں سے گھیر دیا ہے، اپنی حفاظت تو انسان کیا جانوروں کی بھی فطرت ہے، اگر اسی فطری تیاری کا نام دہشت گردی ہے تو پھر دنیا میں ہر انسان دہشت گرد ہے۔

دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات:

دہشت گردی کا مزاج اسلامی تعلیمات کے بالکل خلاف ہے، اسلام امن وسلامتی اور سکون کا مذہب ہے، کوئی بھی ایسا عمل جو فتنہ اور فساد یا قتل وخونریزی کا ذریعہ ہو بنص قطعی حرام ہے، بلاوجہ کسی بھی انسان کی جان ومال یا آبرو پر ہاتھ ڈالنا خطرناک ترین جرم ہے، اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:

''من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً'' (المائدہ:۳۲)۔

(اگر کسی جان کو بغیر جان کے بدلہ قتل کیا یا بغیر زمین میں فساد کی وجہ سے قتل کیا تو گویا کہ اس نے سارے انسانوں کو قتل کر دیا)۔

علامہ ابن العربی ''أو فساد فی لأرض'' کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ''اختلف فيه، فقيل هو الكفر، وقيل هو إخافة السبيل (وأيضا) يقول: الفساد في الأرض هو الإذاية للغير'' (أحكام القرآن لابن العربي ۲،۹۲) یہاں اخافۃ السبیل کی تعبیر قابل غور ہے، اسی طرح زمین میں فتنہ اور فساد برپا کرنے والوں سے متعلق اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:

''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض'' (المائدہ:۳۳) یہ آیت صرف رہزنوں کے لئے ہی خاص نہیں ہے بلکہ محاربۃ اللہ، فتنہ وفساد، ڈکیتی ولوٹ مار، اخافۃ السبیل، امن کو غارت کرنا سب اسی مفہوم میں شامل ہیں (حتی کہ ایک دوسرے مقام پر ایک بدترین معاشی جرم سود کو بھی قرآن اسی محاربۃ اللہ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے اگر چہ مذکورہ آیت میں سزائیں سود سے متعلق نہیں ہیں)۔

خلاصہ یہ کہ دہشت گردی (بالمعنی المعروف) جس میں ظلم وتعدی، تشدد وعدوان، انسانی حقوق پر دست درازی ہوتی ہے وہ قطعاً ناجائز ہے، اس کے مرتکبین دنیا وآخرت میں سزا کے مستوجب ہیں، اسلامی تعلیمات کے اندر تو جنگ برائے جنگ یا جہاد برائے شوق شمشیر زنی کا تصور تک نہیں ہے۔

ظلم کے خلاف احتجاج اور آواز اٹھانا:

اسلام اپنے متبعین کو نہ ظلم کرنے کی اجازت دیتا ہے اور نہ ہی ظلم پر خاموش رہنے کی اجازت دیتا ہے، بلکہ اگر کسی پر ناحق ظلم کیا جائے تو قرآن میں یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ اس پر آواز اٹھائے اور احتجاج کرے، اپنے جائز حقوق کا مطالبہ اور دفاع کرے، اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے:

''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (النساء)، مفسرین نے اس آیت کے مختلف معنی بیان کئے ہیں، مثلاً ظالم کے لئے بددعا کرنا، ظالم کو اس کے ظلم سے خبردار کرنا، ظلم کا انتقام لینا وغیرہ۔ علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ فرماتے ہیں: ''لا يحب الله الجهر. قال ابن عباس وقتادة إلا أن يدعو على ظالمه، وعن مجاهد رواية إلا أن يخبر بظلم ظالمه له وقال الحسن والسدى إلا أن ينتصر من ظالمه'' (احكام القرآن للجصاص ۲،۲۹۱)۔

امام رازی اس مسئلہ کو اور وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

''المظلوم ماذا يفعل ؟ فيه وجوه، الأول: قال قتادة وابن عباس لا يحب الله رفع الصوت بما يسوء غيره إلا المظلوم فإن له أن يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه، الثاني: قال مجاهد إلا أن يخبر بظلم ظالمه له. الثالث: لا يجوز إظهار الأحوال المستورة المكتومة... لكن من ظلم فيجوز إظهار ظلمه بأن يذكر أنه سرق أو غصب. وهذا قول الأصم. الرابع: قال الحسن إلا أن ينتصر من ظالمه'' (التفسير الكبير ۱۱،۹۱، القرطبي ۶،۱)۔

ترجمہ: مظلوم شخص کیا کرے؟ اس کے بارے میں چند اقوال ہیں: الف: حضرت قتادہ اور ابن عباس فرماتے ہیں کہ ایسی بات کا برملا اظہار کرنا جس سے دوسرے کو تکلیف ہو اللہ کو پسند نہیں ہے، ہاں مظلوم کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنے ظالم کے خلاف بددعا کرے۔ ب: علامہ مجاہد فرماتے ہیں کہ مظلوم کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنے اوپر ظلم کرنے والے کو اس کے ظلم سے آگاہ کرے اور متنبہ کردے۔ ج: تیسرا قول یہ ہے کہ پوشیدہ امور کو ظاہر کرنا درست نہیں، ہاں مظلوم کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنے اوپر ہونے والے ظلم کا تذکرہ کرے، بایں طور کہ وہ لوگوں کو بتائے کہ فلاں نے میرا مال چوری کیا ہے یا غصب کیا ہے۔ د: چوتھا قول حضرت حسن بصری کا ہے کہ مظلوم کے لئے ظالم سے بدلہ لینے کی اجازت ہے۔

سید رشید رضا لکھتے ہیں: ''لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول الخ أي لکن من ظلمه ظالم فجھر بالشکوی من ظلمه شارحاً ظلامته للحکام أو غیر الحکام ممن ترجی نجدته ومساعدته علی إزالة الظلم فلا جرح علیه في هذا الجهر'' (المنار ۶.۵) (لیکن اگر ظالم شخص کسی پر ظلم کرے اور حکام کے سامنے یا ان لوگوں کے سامنے جن سے ظلم کے خلاف مدد وتعاون کی امید ہو، ظلم کی تفصیل بتاتے ہوئے ظالم کی شکایت زور آواز میں کرے تو مظلوم پر آواز بلند کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے)

مفسرین کی مذکورہ بالا آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ ظلم کے خلاف چرچا کرنا، احتجاج کرنا، ظالم کے لئے بددعا کرنا اور اس کو ظلم سے متنبہ کرنا جائز ہے، لیکن واضح رہے کہ ظلم کے خلاف آواز اٹھانے میں بھی اعتدال ملحوظ رہے، حد اعتدال سے بڑھنا جائز نہیں ہے (التفسیر الکبیر للرازی ۱۱؍۹۱)۔ اسی طرح سے احادیث میں بھی یہ اجازت دی گئی ہے، بخاری شریف کی ایک حدیث اصول کا درجہ رکھتی ہے: ''إن لصاحب الحق مقالاً'' یعنی صاحب حق کو کہنے کی اجازت ہے۔

بہر کیف مذکورہ آیت سے چند امور مستفاد ہوتے ہیں:

۱۔ ظلم خواہ عوام کی طرف سے ہو یا حکام کی طرف سے اس پر آواز اٹھانا اور احتجاج کرنا جائز ہے۔

۲۔ ظالم کے لئے بددعا کرنا بھی جائز ہے۔

۳۔ ظالم کے ظلم کا چرچا یا اس کو متنبہ کرنا جائز ہے، موجودہ زمانہ میں احتجاجی جلسہ، اخباروں میں مذمت کے بیانات، احتجاجی جلوس، وغیرہ بشرطیکہ حد اعتدال کے اندر ہوں جائز ہے۔

۴۔ ظالم سے ظلم کا انتقام لینا بھی جائز ہے، بشرطیکہ کسی مفسدہ کا ذریعہ نہ ہو بلکہ ظلم کو ختم کرنے کا ذریعہ ہو۔

۵۔ مظلوموں کو اپنے حقوق کی بازیابی کی کوشش کرنا مطالبہ کے ذریعہ سے اور احتجاجی جلسوں کے ذریعہ سے جائز ہے۔

۶۔ ظلم کے خلاف ہر جگہ نرمی اور عفو ودرگذر کافی نہیں ہوتا بلکہ اس ناسور کو ختم کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، جبکہ ظالم اس کے بغیر نہ مانے اور درپے آزار ہو تو اسلام اپنی مدافعت کے لئے قتل وقتال کی بھی اجازت دیتا ہے (دیکھئے: اعلاء السنن: علامہ ظفر احمد عثانی ۱۲؍۶۷)۔

۷۔ اسلام ناجائز طور پر کسی بھی غیر ظالم پر ظلم کرنے، اس کی جان ومال اور آبرو پر ہاتھ ڈالنے، یا دھمکی دینے کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

خودکش فدائی حملے اور شرعی نقطہ نظر:

موجودہ نظام جنگ میں اپنی مدافعت اور ظلم کی مخالفت کا ایک طریقہ ''فدائی حملے'' ہیں جو کہ اقلیتوں پر برسر اقتدار طاقتوں کے مظالم کے ردعمل کا نتیجہ ہے، اس حملے کے ذریعہ ایک شخص دشمن کو نقصان پہنچانے کے لئے اپنی موت کو اس کا ذریعہ بناتا ہے، اس کے متعلق شرعی نقطہ نظر کی وضاحت کرنے سے پہلے چند امور کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

الف۔ اسلام نے انسانی جان کو محترم بنایا ہے، ظلماً کسی کی جان لینا، کسی پر حملہ کرنا، ہلاک کرنا اور قتل وخونریزی ناجائز وحرام ہے۔

ب۔ ہر شخص اپنی جان کا مالک نہیں ہے بلکہ اس کا امین ہے، کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالے، اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ اللہ کی دی ہوئی امانت میں خیانت کرتا ہے۔

ج۔ حدیث میں صراحت کے ساتھ خودکشی کی ممانعت ہے، جس کی وجہ سے فقہاء بالاجماع خودکشی کو حرام کہتے ہیں۔

اس مختصر تمہید کے بعد ہم فدائی حملوں کے متعلق شرعی حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کرتے ہیں:

اس مسئلہ کی دو نوعیتیں ہیں:

۱۔ کوئی شخص جنگ میں دشمنوں پر فدائی حملہ کرتا ہے جس کے نتیجہ میں اس کی جان جاتی ہے۔

۲۔ کوئی شخص ظالموں کے ہاتھ قید ہو گیا اور اب اس کو ان کے شدید ترین ظلم، عذاب دینے کا اندیشہ ہے، اس کے بچنے کے لئے وہ خودکشی کرتا ہے۔

مسئلہ کی نوعیت اول سے متعلق چند نصوص مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ سیرت نگار یہ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ جب صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت عثمان کی شہادت کی خبر مشہور ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "استماتہ" پر صحابہ کرام سے بیعت کی جو تاریخ اسلام میں بیعت رضوان کے نام سے مشہور ہے، ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی تو تھا کہ اپنی جان دینے پر دشمنوں سے جنگ کرنے کے لئے اپنے آپ کو حوالہ کرنا۔

۲۔ سیرت صحابہ میں حضرت براء بن مالک کا مشہور واقعہ ہے کہ جنگ یمامہ کے موقع پر جب مسیلمہ کی فوج قلع بند ہو کر مسلمانوں پر تیروں کی بارش کررہی تھی اور مسلمانوں کا شدید ترین جانی نقصان ہورہا تھا تو صحابی رسول حضرت براء بن مالک انصاری نے اپنے ساتھیوں سے عرض کیا کہ مجھے ایک ڈھال پر اٹھا کر اندر پھینک دو، اگر میں زندہ بچ گیا تو دروازہ کھول دوں گا، چنانچہ صحابہ کرام نے ان کو ڈھال پر بٹھا کر نیزوں پر اٹھایا اور اندر پھینک دیا جس کی وجہ سے انہوں نے اندر جنگ کر کے شدید ترین زخمی ہونے کے بعد دروازہ کے قریب جا کر دروازہ کھول دیا (صور من حیاۃ الصحابہ صحیح مسلم)۔

۳۔ حضرت عوف بن حارث بن عفراء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ''ما یضحك الرب من عبده؟'' اللہ اپنے بندہ کی کونسی ادا سے خوش ہوتا ہے؟'' قال: غمسة يده في العدو حاسرا (أي لادرع له ولا مغفر)''۔ سیرت نگار لکھتے ہیں کہ اس ارشاد نبوی کو سننے کے بعد ان صحابی نے زرہ کو اتار پھینکا اور تلوار لے کر دشمنوں میں گھس گئے یہاں تک کہ شہید ہوئے (السیرۃ الحلبیہ ۲؍۴۱۱)۔

۴۔ امام محمدؒ اپنی مشہور کتاب ''السیر الکبیر'' میں فدائی حملوں سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص تنہا دشمنوں کے ایک ہزار کے گروہ پر حملہ کرے تو اگر اس کو یہ امید ہو کہ وہ کامیاب ہو جائے گا یا کم از کم ان کو نقصان پہنچا دے گا تو اس کا یہ عمل جائز ہے، اور اگر اسے یہ امید نہ ہو کہ اس کے عمل سے دشمن کو کچھ بھی نقصان پہونچے گا تو حملہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بے فائدہ اپنی جان کو ہلاک کرنا ہے، نیز اگر یہ امید نہیں ہے کہ دشمن کو نقصان ہوگا تاہم اس کی موت کے ذریعہ مسلمانوں میں جرأت وہمت پیدا ہو جائے گی تب بھی اس میں انشاء اللہ کوئی مضائقہ نہیں ہے، ملاحظہ ہو:

''ولو أن رجلاً حمل على ألف رجل وحده فان كان يطمع أن يظفر بهم أو ينكأ فيهم فلا بأس بذلك لأنه يقصد بفعله النيل من العدو''۔ نیز اس کے بعد فرماتے ہیں: ''وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله ﷺ غير واحد من الأصحاب يوم أحد ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ، وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه في ذلك. وإن كان لم يطمع في نكاية فإنه يكره له هذا الصنيع، لأنه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية فيه للمشركين'' نیز اس کے بعد آگے فرماتے ہیں: ''وإن كان لا يطمع في نكاية ولكنه يجرى بذلك المسلمين عليهم حتى يظهر بفعله النكاية في العدو فلا بأس بذلك إنشاء الله تعالى. لأنه لو كان على طمع من النكاية جاز له الإقدام فكذلك إذا كان يطمع في النكاية فيهم بفعل غيره'' (كتاب السير الكبير ۴؍۱۹۲، ردالمحتار ۳؍۲۴۳)۔

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں یہ مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ دشمن پر ایسا حملہ جس کے نتیجہ میں جان چلی جائے (فدائی حملہ) جائز ہے، لیکن مذکورہ بالا عبارت سے ہی اس کے جواز کے چند شرائط مستفاد ہوتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ حملہ کرنے والے کا مقصد خودکشی نہ ہو۔

۲۔ یہ گمان ہو کہ اپنے حملہ کے ذریعہ یا تو کامیاب ہو جائے گا یا کم از کم دشمن کا نقصان ہوگا یا مسلمانوں میں ہمت وجرأت پیدا ہوگی۔

۳۔ حملہ کے نتائج کا اندازہ یا تو خود حملہ کرنے والا لگائے گا یا امیر لشکر اس کا اندازہ کرے گا۔

۴۔ حملہ کرنے کا مقصد دین کی سربلندی اور اعلاء کلمۃ اللہ ہو، نفسانی اغراض، فخر وتکبر، عصبیت وقومی جذبہ نہ ہو۔

۵۔ مسلمانوں کا نفع اور ان کی مصلحت مقصود ہو۔

۶۔ رضائے الٰہی مقصود ہو۔

۷۔ کسی پر ظلم وتعدی از خود مقصود نہ ہو۔

اگر ان مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ ہے تو اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور اس طرح سے یہ حملہ خودکشی نہیں شمار ہوگا بلکہ وہ عند اللہ شہید ہوگا۔

مسئلہ کا دوسرا جزیہ ہے کہ دشمن کی قید میں یا گرفتار ہونے کے بعد کوئی شخص ان کی اذیتوں سے بچنے کے لئے خودکشی کرتا ہے (مثلاً سلفاز وغیرہ استعمال کرتا ہے) تو اس کا شرعاً حکم کیا ہوگا؟ مسئلہ کا یہ پہلو اس زمانے میں غور وفکر کا محتاج ہے، جہاں پر تعذیب وآلام کے بھیانک ترین طریقے جن کو سن رونگٹے کھڑے ہو جائیں ایجاد ہو گئے ہیں، بلکہ بسا اوقات اس تعذیب کے ذریعہ ایسی معلومات اخذ کی جاتی ہیں جو کہ مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کے لئے خطرناک ثابت ہوتی ہیں، یقیناً فقہاء نے تعذیب وآلام کو مصلحت قرار نہیں دیا ہے، یہ موضوع اہل علم کی توجہ کا محتاج ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں: ''وإن خشي الأسر علی نفسه، فالأولی أن یقاتل حتی یقتل، فلا یسلم نفسه لأنه یفوز بالثواب والدرجة الرفیعة ویسلم من تحکم الکفار فیه بالتعذیب والاستخدام والفتنة''۔

اس کی روشنی میں راقم طالب علمانہ عرض کرتا ہے کہ اجتماعی مصالح کو بچانے کی خاطر اور اس تعذیب سے بچنے کے لئے خودکشی (اگر چہ حقیقت کے اعتبار سے خودکشی یہ نہ ہو) مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے:

الف۔ خودکشی کی نیت وقصد نہ ہو، اور نہ ہی تعذیب کے خوف سے ہو۔

ب۔ مصالح عامہ کو نقصان پہنچنے کا غالب گمان ہو۔

ج۔ اپنے اوپر یہ غالب گمان ہو کہ تعذیب کی تاب نہ لاکر ایسی معلومات فراہم کردے گا جو عام مسلمانوں کے لئے نقصان کا باعث ہوں گی (بشرطیکہ اس کے پاس ایسی معلومات ہوں)۔

د۔ حتی الامکان ایسی شکل اختیار کرے کہ اپنے فعل سے موت نہ ہو۔

دفاعی احکام شریعت کی روشنی میں:

اگر کوئی ظالم کسی کی جان، یا آبرو پر ناجائز حملہ کرتا ہے تو شریعت اس کو مدافعت کا حکم دیتی ہے، اگر اپنا دفاع کرنے میں یہ شخص مارا جائے تو شہید کہلاتا ہے۔ حدیث ہے:

''عن سعید بن زید رضی الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ یقول: من قتل دون ماله فهو شهید، ومن قتل دون دینه فهو شهید، ومن قتل دون دمه فهو شهید، ومن دون قتل أهله فهو شهید۔ قال هذا حدیث حسن صحیح'' (سنن الترمذی: کتاب الدیات، رقم الحدیث:۱۴۲۱)۔

(حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے دین کی مدافعت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنی جان کے دفاع میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے اہل وعیال کے دفاع میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

جہاں تک دفاع کے فقہی احکام اور اس کے طریقہ کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

دفاع کا حکم: دفاع کے حکم سے متعلق جب ہم کتب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم حسب ذیل تقسیم کرسکتے ہیں:

الف۔ دفاع عن النفس۔ ب۔ دفاع عن العرض۔ ج۔ دفاع عن المال۔

اسی طرح دفاع عن الغیر کی بھی یہی شکلیں ہوں گی، ان کے احکام مختلف ہیں۔

دفاع عن النفس:

اپنی جان کا دفاع کرنے کے بارے میں جمہور فقہاء وجوب کے قائل ہیں، خواہ حملہ آور کافر ہو یا مسلمان ہو یا جانور ہو، امام شافعیؒ وجوب دفاع کے لئے حملہ آور کے کافر یا جانور ہونے کی شرط لگاتے ہیں، البتہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دفاع کرنا واجب نہیں ہے۔

''إذا هوجم الانسان بقصد الاعتداء علی نفسه أو عضو من أعضاء سواء أکان من إنسان آخر أم بهیمة فیجب

على المعتدى عليه أن يدفع عن نفسه في رأي أبي حنيفة والمالكية والشافعية إلا أن الشافعية قيد وجوب دفع الصائل في هذه الحالة بما إذا كان الصائل كافراً أو بهيمة لأن الاستسلام للكافر ذل في الدين والبهيمة تذبح لاستبقاء الإنسان وأما إذا كان الصائل مسلماً فالأظهر عند الشافعية أنه يجوز الاستسلام له بل يسن لخبر أبي داؤد: كن خير ابن آدم... وقال الحنابلة: إن دفع الصائل على النفس جائز لا واجب الخ'' (الفقه الإسلامي وادلته ۵.۷۵۵)۔

(اگر کسی انسان کی جان یا کسی عضو پر ظلم کی نیت سے حملہ کیا جائے تو حملہ آور انسان ہو یا جانور ہو بہر کیف مظلوم پر امام ابوحنیفہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اپنی جان کا دفاع واجب ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ حملہ آور کافر یا جانور ہو کیونکہ کافر کے سامنے خود سپردگی ذلت ہے، ہاں اگر حملہ آور مسلمان ہے تو شافعیہ کے نزدیک راجح ہے کہ اس سے مقابلہ نہ کرے بلکہ خود سپردگی جائز ہے، بلکہ ابوداؤد کی روایت ''کن خیرا بن آدم'' (آدم کے بہتر بیٹے کی طرح ہو جاؤ) کی وجہ سے مسنون ہے، حنابلہ کے نزدیک دفاع عن النفس جائز ہے واجب نہیں)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ''ويجب دفع من شهر سيفاً على المسلمين ولو بقتله إن لم يكن دفع ضرره إلا به'' (رد المحتار على الدر المختار ۵.۳۵۱)۔

(جو شخص مسلمانوں پر تلوار اٹھائے اس سے دفاع واجب ہے اگر چہ اس کو قتل کرنا پڑے، اگر اس کے ضرر کو دور کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو)۔ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا دفاع ترک کر دے تو گنہگار ہوگا۔

''قوله فقتله المشهور عليه أي أو غيره دفعا عنه زيلعي وفي الكفاية. لو ترك المشهور عليه قتله يأثم'' (رد المحتار ۵.۳۵۱)

مولانا تھانویؒ کا فتوی:

''اگر حکام کی طرف سے کوئی ناگوار واقعہ پیش آئے تو تہذیب سے اپنی تکلیف کی اطلاع کر دو، اگر پھر بھی حسب مرضی انتظام نہ ہو تو صبر کرو اور عمل سے یا زبان سے یا قلم سے مقابلہ مت کرو، اور اللہ تعالی سے دعا کرتے رہو کہ تمہاری مصیبت دور ہو، اگر کسی جگہ ظالم لوگ چھوڑ دینے پر نہ مانیں اور جان ہی لینے پر آمادہ ہوں تو مسلمانوں کو مقابلہ پر مضبوط ہو جانا ہر حال میں فرض ہے، ''وهذا من باب القتال حيث تفرض عينا إذا هجم العدو لامن باب الإكراه'' (حیاۃ المسلمین ص ۱۷۹)۔

دفاع عن العرض:

اگر کوئی فاسق و ظالم شخص کسی عورت کی آبرو کو پامال کرنا چاہے تو باتفاق علماء اس پر اپنی عزت و آبرو کی حفاظت واجب ہے، حتی کہ اس ظالم شخص کو قتل کرنا بھی جائز ہے، اور اس شکل میں اس مظلوم پر کوئی جرم نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ظالم کو دیکھتا ہے کہ وہ کسی عورت کی آبرو پر حملہ کر رہا ہے تو دیکھنے والے شخص پر دفاع واجب ہے، اگر قتل کرنے کی نوبت آجائے تو قتل بھی جائز ہے، بشرطیکہ دیکھنے والا شخص اس پر قادر ہو اور اسے اپنی جان کا خوف نہ ہو۔

''إذا أراد فاسق الإعتداء على شرف إمرأة فيجب عليها باتفاق العلماء أن تدفع عن نفسها إن أمكنها الدفع. لأن التمكين منها للرجل حرام وفي ترك الدفاع تمكين منها للمعتدى ولها قتل الرجل المكره وكذلك يجب على الرجل إذا رأى غيره يحاول الإعتداء ولم يخف على نفسه'' (الفقه الاسلامي وادلته ۵.۵۷۹، منتهى الإرادات للفتوحي ۵.۱۶۲)۔

(اگر کوئی فاسق شخص کسی عورت کی عزت و ناموس پر ظلم کا ارادہ کرے تو باتفاق علماء عورت پر واجب ہے کہ وہ اپنا دفاع کرے، اگر اس کے لئے ممکن ہو، کیونکہ مرد کو قابو دے دینا حرام ہے اور دفاع کو چھوڑنے میں ظالم کو اپنے پر قابو دینا ہے، اس عورت کے لئے ایسے ظالم کو قتل کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص عورت کی عزت و ناموس پر دست درازی دیکھتا ہے تو اس پر بھی اس عورت کی جانب سے دفاع کرنا واجب ہے خواہ ظالم کو قتل ہی کرنا پڑے بشرطیکہ ایسے شخص کے لئے دفاع کرنا ممکن ہو اور اسے اپنی جان کا اندیشہ نہ ہو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اپنی عزت و ناموس کی حفاظت اور دفاع عورت پر واجب ہے، اگر وہ مجرم کو قتل کر دے تو نہ صرف یہ کہ اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں بلکہ اس کو

اس کی اجازت ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ خود عورت ایسا کوئی اقدام کرتی ہے جس سے خود عورت کی موت واقع ہوجاتی ہے تو کیا اس کو خودکشی کہا جائے گا، یہ میرے خیال سے علماء کے لئے غور وفکر کا محتاج ہے، خاص طور سے موجودہ زمانہ میں جبکہ فسادات کے موقع پر ایک عورت سے نہایت وحشیانہ طریقہ پر دسیوں ظالم زنا بالجبر کرتے ہیں، حضرت تھانویؒ نے ایک ایسی عورت کے بارے میں جو اپنی عزت بچانے کے لئے ریل گاڑی سے کود کر خودکشی کرتی ہے درج ذیل فتوی ارشاد فرمایا تھا:

''عفیف عورتوں کو ایسے وقت میں حیاء وعفت کا اکثر اتنا غلبہ ہوتا ہے کہ وقوع ہلاکت کی طرف توجہ بھی نہیں ہوتی، اس لئے ایسی حرکت بہ طریق اضطرار کے ہوتی ہے، نیز ہلاکت یقینی بھی نہیں ہوتی ہے، بہت سے ایسے لوگ اس طرح کود کر بچ گئے ہیں، البتہ چوٹ ضرور لگی ہے، سو ایسے غلبہ کے وقت حق تعالی کی رحمت سے امید ہے کہ معذور ہوں گی، اس لئے اس کو خودکشی نہ کہا جائے گا۔ وقریباً من هذا أجاب أستاذی مولانا محمد یعقوب حین سئل عن النسوة اللاتی ألقین أنفسهم فی البئر حین خفن علی عفتهن فی الزمان المعروف بالعذر'' (غیر اسلامی حکومت کے شرعی احکام رص ۳۴ (مرتبہ: مفتی محمد زید مظاہری)۔

لہذا موجودہ زمانہ کا خیال رکھتے ہوئے یہی زیادہ اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے کہ ایسے عمل کو خودکشی نہ کہا جائے، حضرت تھانویؒ نے جو علت بیان کی ہے وہ نہایت اہم ہے اور اس زمانے میں غور وفکر کی محتاج ہے۔

دفاع عن المال:

اگر کوئی ظالم شخص مال چھیننے کی کوشش کرتا ہے تو مال کا دفاع باتفاق فقہاء جائز ہے واجب نہیں، اگر مجبوراً قتال تک نوبت پہنچ گئی اور ظالم مارا گیا تو دفاع کرنے والے پر قصاص نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے شرائط مدافعت کا لحاظ رکھا ہو (شرائط دفاع آگے مذکور ہیں)۔

''قرر جمهور الفقهاء أن الدفاع عن المال جائز لا واجب سواء أكان المال قليلاً أم كثيراً إذا كان الإعتداء بغير حق، ولا قصاص على المدافع إن التزم الدفع بالأسهل فالأسهل'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵،۷۶۳)۔

البتہ شافعیہ نے مال کی تفصیل بیان کی ہے:

الف۔ وہ مال جو غیر ذی روح ہو اس کا دفاع واجب نہیں ہے، ب۔ اموال ذی روح (جانور مویشی وغیرہ) کا دفاع واجب ہے، بشرطیکہ اپنی جان وآبرو کے نقصان کا خوف نہ ہو، ج۔ وہ مال جس سے حق غیر متعلق ہے جیسے کہ رہن واجارہ وغیرہ اس کا دفاع بھی واجب ہے (ایضاً ۵/ ۷۶۳)۔

جو شخص کسی کے حرم میں چوری کی نیت سے مال لینے کے لئے داخل ہوتا ہے امام مالک اس کو ''محارب'' کے حکم میں مانتے ہیں۔ ''من دخل على رجل فی حريمه على أخذ ماله فهو عندی بمنزلة المحارب يحكم فيه كما يحكم فی المحارب'' (المدونۃ الکبری ۶،۳۰۴)۔ لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے مال کے دفاع کا بھی حق دیا گیا ہے، لیکن اس دفاع کی حیثیت جان وآبرو کے دفاع کے مقابلے میں کم ہے۔

حق مدافعت اور اس کے حدود:

اسلام نے اپنی جان ومال اور عزت کی حفاظت کی اجازت دی ہے، حتی کہ قتل وقتال تک کی اجازت ہے، لیکن شریعت نے یہ اجازت مطلقاً بلا قید نہیں دی کہ جہاں ذرا خطرہ بھی محسوس ہو فوراً دفاعی پوزیشن اختیار کر کے قتل وقتال شروع کردے، چنانچہ فقہاء اس ذیل میں چار شرطیں بیان کرتے ہیں:

۱۔ جس حملہ سے دفاع کر رہا ہے وہ شرعاً ظلم وعدوان کی حد میں آتا ہو، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایسا مجرمانہ حملہ جس پر شریعت نے کوئی سزا مقرر کی ہو۔

۲۔ حملہ کا بالفعل وقوع ہو، ایسا نہ ہو کہ صرف دھمکی کی بنیاد پر ہی دفاعی طرز عمل اختیار کر کے قتل وقتال شروع کردیا جائے۔

۳۔ حملہ کا دفاع کرتے ہوئے حتی الامکان اسہل فالاسہل طریقہ اختیار کیا جائے (تفصیل آگے آئے گی)، مثلاً اگر صرف شور مچانے سے ہی حملہ آور بھاگ جائے تو اس کو مارنا جائز نہیں۔

۴۔ دفاع کے علاوہ اور کوئی راہ ممکن ہی نہ ہو، یعنی دفاعی قتل وقتال وجنگ مجبوراً اختیار کی جاسکتی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/ ۷۵۴)۔

مدافعت کے شرعی اصول:

اگر کسی پر کوئی ظالم حملہ آور ہوتا ہے تو شریعت نے مدافعت کا طریقہ بتایا ہے، اس کا اصول اور طریقہ مندرجہ ذیل ہے:

الف۔ از خود قتل وقتال شروع نہ کرے، حدیث ہے:

''عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (مسلم: كتاب الإيمان، رقم الحديث: ۲۵)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اگر کوئی شخص آ کر میرا مال چھیننے کی کوشش کرے تو کیا کروں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو اپنا مال نہ دو، اس نے کہا: اگر وہ قتال کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی قتال کرو، اس نے کہا: اگر وہ مجھے قتل کردے؟ آپ ﷺ نے کہا: تم شہید ہوگے، اس نے کہا: اگر میں اس کو قتل کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا)۔

قاضی عیاض اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: ''وأمره بقتاله دليل على جواز قتاله وإن طلب المال على وجوبه بكل حال'' (اكمال المعلم ۱،۴۴۴)۔ بعض روایات میں اس سے بھی زیادہ تفصیل ملتی ہے:

''عن أبي المخارق عن أبيه ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي؟ قال: ذكره بالله، قال: فإن لم يذكر؟ قال: فاستعن عليه بمن حولك من المسلمين. قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين؟ قال: فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نأى السلطان عني؟ قال: قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالك'' (فتح الملهم ۱،۲۸۳)۔

(حضرت ابن مخارقؓ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! ایک ظالم شخص آ کر میرا مال لیتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو اللہ کی یاد دلاؤ، اس نے عرض کیا: اگر وہ پھر بھی نہ مانے؟ آپ نے فرمایا: اپنے قریب کے مسلمانوں سے اس کے خلاف مدد طلب کرو، اس نے عرض کیا: اگر میرے قریب کوئی (مددگار) مسلمان نہ ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: سلطان وقت سے مدد طلب کرو، اس نے عرض کیا: اگر سلطان بھی مجھ سے دور ہو؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے مال کی مدافعت میں جنگ کرو، یہاں تک کہ یا تو تم شہید ہو جاؤ یا اپنے مال کو بچالو)۔

یہ احادیث اگرچہ مال کے بارے میں ہیں، لیکن فقہاء نے ان احادیث سے جو اصولی طریقہ مستنبط کیا ہے وہ یہ ہے:

''ويبتدئ المدافع بالأخف فالأخف إن أمكن، فإن أمكن دفع المعتدى بكلام واستغاثة بالناس حرم عليه الضرب، وإن أمكن الدفع بضرب اليد حرم استخدام السوط، وإن أمكن الدفع بالسوط حرم استعمال العصا. وإن أمكن الدفع بقطع عضو حرم القتل، وإن لم يمكن الدفع إلا بالقتل أبيح للمدافع القتل لأنه من ضرورات الدفع'' (الموسوعة الفقهيه ۲۸،۱۰۶، نهاية المحتاج ۸،۲۴، الفقه الاسلامی وادلته ۵،۷۵۱، شرح الزركشي على متن الخرقي ۱۱۵ ۲. كذا في البدائع وغيرها)۔

(دفاع کرنے والا حتی الامکان آسان سے آسان تر طریقہ اختیار کرنے کی کوشش کرے، اگر صرف زبان سے یا استغاثہ کے ذریعہ دفاع ممکن ہو تو مارنا حرام ہے، اگر ہاتھ کے ذریعہ سے دفاع ممکن ہو تو کوڑا استعمال کرنا حرام ہے، اگر کوڑے سے دفاع ممکن ہو تو لاٹھی کا استعمال حرام ہے، اگر کسی عضو کو کاٹنے پر اکتفا کے ذریعہ دفاع ممکن ہو تو قتل ممنوع ہے، اور اگر مجبوراً قتل تک نوبت پہنچ جائے تو قتال بھی جائز ہے کیونکہ یہ ایک دفاعی ضرورت ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ حملہ آور ظالم کا دفاع کرنے میں اس ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہے، اگر اس کا خیال نہیں رکھتا ہے مثلاً ظالم صرف شور مچانے پر بھاگ سکتا تھا اس نے قتل کردیا تو ضامن ہوگا، لیکن فقہاء نے اس اصول سے مندرجہ ذیل شکلیں مستثنیٰ قرار دی ہیں:

۱۔ حملہ آور کو بھگانے کے لئے دفاع کرنے والے کے پاس صرف تلوار کے علاوہ اور کچھ نہیں اس نے مجبوراً اس سے دفاع کیا جس سے ظالم قتل ہوگیا۔

۲۔ دونوں میں باہم لڑائی شروع ہو جائے اور معاملہ سخت ہو جائے، کنٹرول سے باہر ہو تو ترتیب کی رعایت وخیال رکھنا ضروری نہیں ہے۔

۳۔ دفاع کرنے والے کو اندازہ ہو کہ حملہ آور بغیر قتل کئے نہیں بھاگ سکتا ہے یا یہ اندیشہ ہو کہ ظالم درپے قتل ہے، تو بغیر رعایت ترتیب قتال جائز ہے۔

۴۔ حملہ آور ایسا ہو کہ شرعاً اس کا خون ہدر ہو جیسے کہ مرتد، حربی، یا زانی محصن وغیرہ، تو بھی ترتیب ضروری نہیں ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۸/۱۰۷)۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اسلام نے دفاع کو کیا حیثیت دی ہے اور اس کے حدود کیا ہیں، ظاہر ہے کہ دفاع کرنے والے کے اندر دفاع کرنے کی صلاحیت واستطاعت کا ہونا بھی ضروری ہے، آج کل حکومتوں کے ظلم کے خلاف آواز اٹھانے اور دفاع کرنے میں یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ کہیں اس سے زیادہ بڑے شر میں مبتلا نہ ہو جائے۔

حضرت تھانویؒ کا فتوی:

اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے حضرت تھانویؒ کا ایک فتوی ملاحظہ ہو: ''استطاعت (قدرت) سے مراد یہ ہے کہ اس فعل پر قدرت ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں ایسا خطرہ بھی نہ ہو جس کی مدافعت (دفع کرنا) بظن غالب عادۃً ناممکن ہو، ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس سے زیادہ شر میں مبتلا نہ ہو جائیں، مدافعت کی استطاعت کے لئے پہلی استطاعت، استطاعت لغویہ (محض کسی کام پر قدرت ہونا) کافی نہیں بلکہ استطاعت شرعیہ (جس کی تفصیل حضرتؒ نے اوپر بیان کی ہے) شرط ہے، اگر کامیابی کی توقع غالب نہ ہو تو ایسے افعال (مقابلہ کرنا) جائز نہیں اور نہ ان میں اجر ہے'' (مذہب وسیاست/ص ۱۱۵)۔



عالمی امن وسلامتی۔ اسلامی نقطہ نظر سے

مولانا بدر احمد مجیبی

پھلواری شریف، پٹنہ

اسلام رحمت ورافت اور امن وسلامتی کا دین ہے۔ یہ ایسا مذہب ہے جس نے انسانیت کو سکون واطمینان کی دولت بخشی ہے اور جنگ وجدال سے اس کو نجات دلایا ہے۔ اس نے ایک بے قصور انسان کے قتل کو پوری انسانیت کی تباہی اور اس کے قتل کے برابر بتایا ہے بلکہ بلا ضرورت کسی جاندار چیز کو ہلاک کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم سبھی پڑوسیوں کے حقوق ادا کرنے اور ان کے سماجی اور معاشرتی معاملات میں ہمدردی اور خیر خواہی کی تاکید کی ہے۔ ظلم وستم کو ہر طرح سے حرام قرار دیا ہے۔ ظلم کے خاتمہ کے لئے بدلہ لینے کی اجازت تو دی ہے لیکن اسی کے بقدر۔ اس سے تجاوز کرنے کی شدید ممانعت کردی ہے۔ غیر مسلموں میں اسلام کی تبلیغ ودعوت کا حکم دیا ہے لیکن کسی پر جبر وزبردستی کرنے پر روک لگادی ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے اسلام کی ایسی روشن، پاکیزہ اور تابناک تعلیمات آتی ہیں جن کا اعتراف غیر مسلم بھی کرتے ہیں۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ابتداء سے ہی دشمنان اسلام کا ایک گروہ برابر اسلام مخالف سرگرمیوں میں ملوث رہا ہے اور اسلام کے روشن اور تابناک چہرے کو داغدار اور بھیانک صورت میں پیش کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کی پاکیزہ اور عدل ومساوات پر مبنی تعلیمات اس گروہ کے ذاتی مفادات سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اور ان تعلیمات کی کشش سے وہ خوفزدہ ہے۔ آج بھی اس کی مخالفت جاری ہے۔ زرد صحافت اور میڈیا کے پروپگنڈے سے اسلامی تعلیمات کو غبار آلود کرنے کی کوششیں ہورہی ہیں۔ اسلام کو دہشت گردی سے جوڑا جارہا ہے۔ ساری دنیا میں کھلے عام بے شرمی سے اسلام کو دہشت گردی کا مذہب قرار دیا جارہا ہے۔ اس کے متبعین اور پیروکاروں کو دہشت گرد کا خطاب دیا جارہا ہے۔ بعض لوگ اسلام کی دو قسمیں کررہے ہیں۔ ایک نرم اسلام اور دوسرا دہشت گرد اسلام۔ اس شدید پروپگنڈے کے اثر سے حقیقت سے ناواقف لوگ بھی متاثر ہورہے ہیں اور ان کے دلوں میں اسلام کے بارے میں بدگمانی پیدا ہورہی ہے۔ اس لئے اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس الزام کی حقیقت معلوم کی جائے۔ چنانچہ مجھے بے حد خوشی ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اس طرف توجہ کی۔ اور اس موضوع پر سمینار منعقد کرارہی ہے۔ انشاء اللہ اس کا یہ سمینار اس ضرورت کی تکمیل کی طرف ایک اہم پیش رفت ثابت ہوگا۔

۱۔ دہشت گردی کو انگریزی میں Terrorism کہا جاتا ہے۔ انگریزی لغت میں اس کا معنی "تخویف پسندی" ہے۔ اسی سے Terrorist ہے جس کے معنی ہیں: "تخویف پسند، جو دہشت انگیز طریقوں سے مرعوب یا مغلوب کرتا ہو یا ان طریقوں کا حامی ہو"۔

عربی میں اس مفہوم کے لئے لفظ "ارہاب" استعمال ہوتا ہے۔ "رہب" اور "ارہاب" کے الفاظ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئے ہیں۔ مختار الصحاح اور لسان العرب میں ہے:

"رھب: خاف، أرھب واسترھب: أخافه" (مختار ص۲۲۷، لسان ۲،۱۷۴۸)۔ رہب کے معنی ڈرنا اور ارہب اور استرہب کے معنی ڈرانا ہیں۔ صاحب مفردات القرآن فرماتے ہیں:

"الرھبة والرھب۔ مخافة مع تحرز واضطراب" رہبہ اور رہب کے معنی ایسے خوف کے ہیں جس میں احتیاط اور اضطراب شامل ہو (المفردات ص۲۰۹)۔

جدید عربی لغت الرائد (۸۸/۱) میں ہے: "الإرھاب: رعب تحدثه أعمال عنف کالقتل وإلقاء المتفجرات أو التخریب"۔

"الإرھابي: من یلجأ إلی الإرھاب بالقتل أو إلقاء المتفجرات أو التخریب لإقامة سلطة أو تقویض أخری"۔

دہشت گردی: تشدد کے اعمال جیسے تخریب کاری، بم اندازی اور قتل سے پیدا ہونے والا خوف ہے۔

دہشت گرد: کسی حکومت کے قیام یا کسی حکومت کے خاتمہ کے مقصد سے تخریب کاری، بم اندازی یا قتل کے ذریعہ دہشت پھیلانے میں مصروف شخص ہے۔

انسائکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں دہشت گردی کی یہ تعریف کی گئی ہے:

A Systemetic use of terror or unpredictable violence against governments, publics or individuals to attain a political objective.

"کسی سیاسی مقصد کے حصول کے لئے حکومتوں، عوام یا افراد کے خلاف دہشت یا غیر متوقع تشدد کا منظم استعمال کرنا ہے"۔

عربی لغت "الرائد" میں إرہاب اور إرہابیون کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے اور انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں دہشت گردی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ اس زمانہ میں رائج دہشت گردی کے حقیقی مفہوم کی ادائیگی سے قاصر ہے۔ کیونکہ اس میں اس سلسلے کی بعض اہم چیزیں ذکر نہیں کی گئی ہیں۔

دہشت گردی کا حقیقی مفہوم کسی خاص سیاسی مقصد کے پیش نظر قتل وغارت گری کرنا اور فتنہ وفساد پیدا کرنا ہے جس سے کسی خاص شخص یا کسی خاص جماعت یا کسی خاص طبقہ کو شدید خوف وہراس میں مبتلا کیا جائے۔ یہ خوف وخطرہ عقیدہ ودین کے تعلق سے بھی ہوسکتا ہے، جان ومال کے تعلق سے بھی اور عزت وآبرو یا ملک ووطن کے تعلق سے بھی۔ خواہ یہ عمل انفرادی طور سے انجام دیا جائے یا اجتماعی طور سے۔ یعنی اس کے انجام دینے والے کچھ افراد ہوں یا پوری حکومت اس میں ملوث ہو۔ یہ سب دہشت گردی ہے۔

رابطہ عالم اسلامی کی جانب سے دہشت گردی کی جو تعریف کی گئی ہے اور بہت حد تک صحیح معلوم ہوتی ہے، وہ درج ذیل ہے:

"الإرهاب: هو العدوان الذی یمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغیا علی الإنسان دینه ودمه وعقله و ماله و عرضه، ویشمل صنوف التخویف والأذی والتهدید والقتل بغیر حق و مایتصل بصور الحرابة وإخافة السبیل وقطع الطریق وکل فعل من أفعال العنف أو التهدید یقع تنفیذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ویهدف إلی إلقاء الرعب بین الناس أو ترویعهم بإیذائهم أو تعریض حیاتهم أو حریتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبیئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة أو تعریض أحد الموارد الوطنیة أو الطبیعیة للخطر فکل هذا من صور الفساد فی الأرض التی نهی الله سبحانه و تعالی المسلمین عنها" (العالم الإسلامی، شمارہ: ۱۷۶۱)۔

(دہشت گردی ظلم وستم کی ایسی کارروائی ہے جس کو کسی انسان کے دین، جان، عقل، مال اور عزت وآبرو پر حملہ کرنے کے لئے افراد یا جماعتیں یا حکومتیں انجام دیتی ہیں۔ یہ کارروائی خوفزدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی، ناحق قتل، خونریزی، راہ کو پرخطر بنانے اور رہزنی جیسی صورتوں کو شامل ہے۔ اس میں تشدد اور دھمکی کے وہ تمام افعال داخل ہیں جو کسی فرد یا جماعت کے مجرمانہ منصوبہ کو پورا کرنے کے لئے انجام دیئے جاتے ہیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے درمیان خوفناک ماحول پیدا کر دیا جائے، ایذا رسانی کے ذریعہ ان کو خوف واندیشہ میں مبتلا کر دیا جائے یا ان کی زندگی، آزادی، سلامتی اور ان کے حالات کو خطرے سے دوچار کر دیا جائے۔ دہشت گردی کی مختلف قسموں میں سے یہ بھی ہے کہ فضا کو خراب کر دیا جائے، پبلک یا پرائیوٹ منفعت کی چیزوں یا املاک میں سے کسی کو برباد کر دیا جائے یا ملکی اور قدرتی وسائل کو خطرے سے دوچار کر دیا جائے۔ یہ تمام افعال زمین میں فساد پیدا کرنے کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع فرمایا ہے)۔

اس سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ دہشت گردی فساد فی الارض کی ہی ایک بدترین صورت ہے۔ چونکہ اللہ تعالی نے زمین میں فتنہ وفساد پھیلانے سے سختی سے منع فرمایا ہے اور اس پر سخت سزا متعین فرمائی ہے اس لئے دہشت گردی جو حقیقت میں فساد فی الارض ہی ہے قطعاً غیر اسلامی فعل ہے۔ یہ اسلامی قانون کے اعتبار سے حرام اور سخت ترین سزا کی مستوجب ہے۔ قرآن کریم کی متعدد آیات سے اس کی حرمت اور اس پر سخت ترین سزا کا ثبوت ملتا ہے۔ چند آیات پیش ہیں:

۱- "إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فساداً أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم

وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم '' (سورۂ مائدہ: ۳۳)۔

(یہی سزا ہے ان لوگوں کی جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کو قتل کردیا جائے یا ان کو سولی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا ان کو زمین سے دور کردیا جائے، یہ ان کے لئے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے عذاب عظیم ہے)۔

اس آیت کریمہ میں محاربہ اور فساد فی الارض کی سزا متعین کی گئی ہے۔ محاربہ حرب (جنگ) سے مشتق ہے اور سلم (امن وسلامتی) کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے محاربہ کے معنی ہوئے بدامنی پھیلانا اور سلامتی کو ختم کرنا۔ یہ سزا ان لوگوں کے لئے مقرر کی گئی ہے جو اپنی پوری طاقت وقوت سے حملہ آور ہوکر امن عامہ کو برباد کریں، حکومت کے قوانین کی علانیہ خلاف ورزی کریں اور عوام کے جان ومال وآبرو پر دست درازی کریں۔ ان کی دو سزا متعین کی گئی ہے: ایک اخروی اور دوسری دنیوی۔ اخروی سزا کو عذاب عظیم سے تعبیر کیا گیا ہے اور دنیوی سزا کے چار طریقے بتائے گئے ہیں:

ا۔ قتل: یعنی ان فسادیوں کو قتل کردیا جائے، ۲۔ سولی: ان کو سولی پر چڑھادیا جائے، ۳۔ ان کے ہاتھ پاؤں مختلف جانب سے کاٹ دیئے جائیں، ۴۔ ان کو قید کردیا جائے۔ ان چاروں طریقوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا حکومت کو اختیار ہے۔ غرض شریعت اسلامی میں فساد فی الارض کی اتنی سخت سزا مقرر کی گئی ہے۔ اور چونکہ دہشت گردی اسی فساد فی الارض کی ہی ایک قسم ہے اس لئے اس کی بھی یہی سزا ہوگی۔

۲۔ ''ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (سورۂ قصص: ۷۷)۔

(اور زمین میں فساد برپا نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا ہے)۔

۳۔ ''ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها'' (سورۂ اعراف: ۵۶)۔

(زمین میں فساد نہ پھیلاؤ اس کی اصلاح کے بعد)۔

۴۔ ''إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم'' (سورۂ شوریٰ: ۴۲)۔

(ملامت ان ہی پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور زمین میں ناحق فساد برپا کرتے ہیں، یہی لوگ ہیں جن کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

۵۔ ''وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد'' (سورۂ بقرہ: ۲۰۶)۔

(اور جب وہ پیچھے جاتا ہے تو پوری کوشش کرتا ہے کہ زمین میں فساد برپا کردے اور کھیتوں اور نسلوں کو تباہ کردے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا)۔

درج بالا چاروں آیات میں تمام قسم کی فساد انگیزی سے روکا جارہا ہے۔ جس میں قتل وغارت گری، اموال کا لوٹ کھسوٹ، عزت وآبرو کی پامالی، مکانات اور دکانوں کو آگ لگادینا، باغوں کو اکھاڑ دینا، کھیتی کو تباہ کردینا، کارخانوں کو برباد کردینا اور ہر قسم کی تخریبی کارروائی شامل ہے جس سے ملک کی معاشی واقتصادی خوشحالی متاثر ہو۔ دہشت گردی میں یہی سب چیزیں نشانہ بنتی ہیں اور ان سب چیزوں کا نقصان ہوتا ہے۔

ان سب آیات سے دہشت گردی کے حرام ہونے اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہونے کا مکمل ثبوت مل جاتا ہے۔ اس لئے کسی فرد یا جماعت یا حکومت کے لئے یہ قطعی جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ذاتی مفاد کے حصول کے لئے دہشت گردی کو اپنا طریقہ کار بنائے، اس کے ذریعہ کسی بے گناہ طبقہ یا عوام اور رعایا کو شدید جانی ومالی تکلیف واذیت میں مبتلا کرے، اس کی عزت وآبرو کو پامال کرے اور دین وعقیدہ اور وطن کے بارے میں اس کے دل میں خوف وخدشہ پیدا کرے۔

۲۔ کسی حکومت کا اپنی رعایا میں سے کسی خاص طبقہ کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھنا، اس کی جان ومال کی حفاظت نہ کرنا، بلکہ جان ومال کی تباہی کی کوشش کرنا، ایسے حالات پیدا کردینا جن سے اس طبقہ کی نسل کشی ہوتی رہے۔ معاشی، نسلی، دینی ہر اعتبار سے اس کا استحصال کرنا یہ بھی دہشت گردی ہے اور یہ ریاستی دہشت گردی ہے۔ یہ انفرادی دہشت گردی سے زیادہ سنگین اور زیادہ خراب نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اسی ظلم وستم اور ناانصافی کے نتیجہ میں انفرادی دہشت گردی جنم لیتی ہے۔ اور پھر وہ سلسلہ چل پڑتا ہے جو پورے ملک اور اس کے نظام کے لئے تباہی وبربادی کا سبب بن جاتا ہے۔

یہ فطری بات ہے کہ جب ملک کے تمام طبقوں کے ساتھ انصاف ومساوات کا سلوک کیا جائے اور ان کو ان کے حقوق دے دیئے جائیں لیکن کسی ایک

طبقہ کے ساتھ شدید ظلم وستم کا سلوک روا رکھا جائے اور ان کے حقوق غصب کر لئے جائیں تو وہ طبقہ یقیناً کچھ عرصہ کے بعد اپنے حق کے لئے اٹھ کھڑا ہوگا اور پہلے تو مناسب انداز میں اپنے حقوق کا مطالبہ کرے گا لیکن جب اس کو اس میں ناکامی ہوگی تو وہ مایوس ہو کر دہشت گردی کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔

اس وقت دنیا میں جہاں جہاں دہشت گردی کی تباہی نظر آتی ہے ان میں سے اکثر جگہوں میں اس کی اصل وجہ یہی سرکاری دہشت گردی ہے۔ اس کی وجہ سے سماجی ومعاشی ناانصافی اور ظلم وستم سے عاجز آ کر کوئی ایک طبقہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے اپنے اور دوسروں کے جان ومال کو بے دریغ ضائع و برباد کر رہا ہے۔ اور یہ کوئی آج کی نئی بات نہیں ہے بلکہ قبل سے ایسا ہوتا آ رہا ہے اس کی مثالیں بے شمار ہیں۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۱۔ سویت یونین کے قیام کے بعد وہاں کی جابر حکومتوں نے اپنے عوام خصوصاً مسلم عوام کے ساتھ جو ظالمانہ سلوک کیا اور ملکی حصار بیں قید کر کے دنیا سے ان کا تعلق ختم کر دیا جس کے نتیجہ میں لاکھوں افراد اپنی جانوں سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ آخر سویت یونین کے زوال کے بعد اس حصار سے عوام کو نجات ملی۔ متعدد ممالک آزاد ہوئے اور دنیا سے ان کا تعلق قائم ہوا۔ یہ اسی ریاستی دہشت گردی کا ایک مکمل نمونہ ہے۔

۲۔ چیچنیا میں روسی حکومت نے جس طرح چیچنیائی مسلمانوں کے ساتھ ظلم وستم کا بازار گرم کر رکھا ہے۔ ان کی حقوق تلفی ہو رہی ہے۔ منظم طور سے ان کی نسل کشی کی جا رہی ہے۔ ان کو مکمل طور سے مذہبی آزادی حاصل نہیں ہے۔ یہ بھی سرکاری دہشت گردی کی نمایاں مثال ہے۔ جس کے نتیجہ میں وہاں کی عوام نے علم بغاوت بلند کر رکھا ہے۔ حکومت اور عوام میں شدید مزاحمت جاری ہے۔

۳۔ مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس سرزمین فلسطین میں جس طرح امریکہ اور برطانیہ کے اشارے اور ان کی خفیہ کوششوں سے مسلمانوں کی حکومت کو ختم کر کے ایک سخت متعصب یہودی وصہیونی حکومت قائم کر دی گئی اور وہاں کے مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا ہے۔ روزانہ مسلمانوں کا قتل ہو رہا ہے۔ یہ بھی سرکاری دہشت گردی کی ایک مکمل مثال ہے۔ اس کے رد عمل میں وہاں کے رہنے والے اصل باشندوں نے سرکاری دہشت گردی کا جواب جماعتی دہشت گردی سے دینا شروع کر دیا ہے۔

۳۔ کسی طبقہ کے ساتھ ہونے والی ناانصافی اور ظلم وستم کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں جن کی وجہ سے ان کے رد عمل اور احتجاج کے حکم میں بھی فرق ہوگا۔ اس کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے: ۱۔ اگر ناانصافی اور حق تلفی اس طرح ہو رہی ہے کہ زندگی کی بعض ایسی سہولیات سے ان کو محروم کیا جا رہا ہے جس سے معاشرہ کے دوسرے افراد فیضیاب ہو رہے ہیں۔ مثلاً ملازمت میں تعصب برتنا، معاشی استحصال کرنا، زیادہ ٹیکس لگا دینا، بجلی پانی سے محروم کر دینا وغیرہ تو ایسی صورت میں قانون کے دائرے میں رہتے ہوئے احتجاج کرنا جائز ہے۔

فقہ کا مشہور قاعدہ ہے۔ "الضرر یزال" یعنی لاحق ہونے والے ضرر اور تکلیف ومشقت کو دور کیا جائے گا۔

۲۔ اگر ناانصافی وحقوق سلبی کا تعلق جان ومال اور عزت وآبرو سے ہے تو ایسی صورت میں احتجاج کرنا اور اپنے حقوق کے لئے لڑنا واجب ہے۔ کیونکہ انسان پر اپنی جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت کرنا واجب ہے۔ اور ان کی حفاظت میں جو جان دے دے اس کو شریعت نے شہید کا درجہ دیا ہے۔

''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم'' (بقرہ: ۱۹۴)۔

(جو تم پر زیادتی کرے تم اس پر زیادتی کرو اسی قدر جتنی زیادتی اس نے تم پر کی ہے)۔

''عن سعيد بن زيد ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد'' (النسائی کتاب المحاربة ۲،۱۷۲)۔

(حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو جائے وہ شہید ہے۔ جو اپنے اہل و عیال کی حفاظت کرتے ہوئے ہلاک ہو جائے وہ شہید ہے۔ جو اپنے دین کی حفاظت کرتے ہوئے ختم ہو جائے وہ شہید ہے۔ جو اپنی جان کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو جائے وہ شہید ہے)۔

۳۔ اگر ناانصافی اور ظلم وستم کا تعلق دین اور مذہب سے ہے کہ اسلامی احکام کی ادائیگی میں رکاوٹ ڈالی جا رہی ہے دین وشریعت پر حملہ کیا جا رہا ہے، مساجد وعبادت گاہیں توڑی جا رہی ہیں، اسلامی تعلیمات پر عمل کو دشوار بنایا جا رہا ہے تو اس کے خلاف احتجاج کرنا اور اس کے دفاع میں اٹھ کھڑا ہونا شریعت میں فرض کا

درجہ رکھتا ہے۔ خواہ اس کے لئے حکومت وقت سے نبرد آزمائی ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔

"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز" (سورۂ حج: ۳۹،۴۰)۔

(جن لوگوں سے جنگ کی جارہی ہے ان کو (جہاد کی) اجازت دے دی گئی اس بنا پر کہ ان پر ظلم کیا گیا ہے، بلاشبہ اللہ تعالی ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکالے گئے سوائے اس کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے، اور اگر اللہ بچاؤ نہ کرتا لوگوں کا ایک دوسرے سے ٹکرا کر تو منہدم کردی جاتیں خانقاہیں، کنیسے، عبادت خانے اور مسجدیں جن میں اللہ تعالی کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے اور اللہ تعالی ضرور مدد فرمائے گا اس کی جو اس (کے دین) کی مدد کرے گا، بلاشبہ اللہ تعالی قوت والا زور آور ہے)۔

"مالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها" (سورۂ نساء: ۷۵)۔

(تم کو کیا ہوا کہ نہیں لڑتے اللہ کی راہ میں اور ان کے واسطے جو مغلوب ہیں مرد، عورتیں اور بچے، جو کہتے ہیں اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے رہنے والے ظالم ہیں)۔

ان آیتوں میں جہاد کی فرضیت کا تذکرہ ہے۔ جہاد کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی کہ ان لوگوں پر ظلم کیا گیا ہے اس لئے یہ لوگ جہاد کر کے بدلہ لیں گے۔ اور دوسری بات یہ بتائی گئی کہ قتال و جہاد کا حکم کوئی نیا نہیں ہے۔ انبیاء سابقین کے زمانے سے چل رہا ہے۔ اگر اللہ تعالی اس کے ذریعہ اہل حق کے ہاتھوں اہل باطل کو کمزور نہ کرتا تو یہ ساری عبادتگاہیں جو مختلف مذاہب کی ہیں باقی نہ رہتیں بلکہ اہل باطل کے ہاتھوں ڈھادی جاتیں۔ جہاد کے ذریعہ ہی اہل حق نے باطل پرستوں کے حملوں کا دفاع کیا اور دین اور اس کے شعائر باقی رہے۔ اس لئے جب دین و شریعت پر حملہ ہو تو اس کا دفاع فرض ہو جاتا ہے۔

ایسا مظلوم طبقہ جو ظلم و ستم کا نشانہ بنا ہوا ہے اور سیاسی معاشی، تہذیبی اور دینی ہر اعتبار سے اس کا استحصال کیا جارہا ہے۔ اگر اپنے اوپر کئے جانے والے مظالم کے خلاف یہ مظلوم طبقہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور احتجاج پر آمادہ ہو جاتا ہے تو یہ اس کا فطری حق ہے۔ اس کو دہشت گردی سے تعبیر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ درج ذیل آیات کریمہ سے اس کی اجازت ملتی ہے:

"والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون وجزاء سيئة سيئة مثلها" (سورۂ شوری ۳۹، ۴۰)۔

(اور وہ لوگ کہ جب ان پر زیادتی ہوتی ہے تو وہ بدلہ لیتے ہیں اور برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے)۔

"وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين" (سورۂ نحل/ ۱۲۶)۔

(اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر بدلہ لو جس قدر تم کو تکلیف پہنچائی گئی ہے۔ اور اگر صبر کرو تو یہ بہتر ہے صبر کرنے والوں کے لئے)۔

ان دونوں آیات سے اپنے اوپر کئے گئے ظلم و ستم کا بدلہ لینے اور اپنے حقوق کے مطالبہ کے لئے اٹھ کھڑے ہونے کی پوری اجازت ملتی ہے۔ اگر اس طرح کی زیادتیوں پر احتجاج نہ کیا جائے اور ظالم حکومت کے خلاف تحریک نہ چلائی جائے تو مظلوم طبقہ ظالم حکومت کی چیرہ دستیوں کا شکار ہو کر صفحۂ ہستی سے ختم ہو جائے گا۔ اس لئے اپنے انسانی حقوق کے حصول کے لئے پوری طاقت و قوت سے جد و جہد کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔ اس سلسلے میں حکومت وقت کے خلاف اس سے کچھ زیادتی ہو جاتی ہے تو یہ بھی غلط نہیں ہے۔ کیونکہ فقہاء کرام نے قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص پر کوئی حملہ آور ہو اور وہ مظلوم شخص اپنے دفاع میں اس سے مقابلہ کرے۔ اور اس مقابلہ میں حملہ آور کی موت ہو جاتی ہے تو اس پر کوئی الزام نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنی جان کی حفاظت کے لئے دفاع کیا ہے۔

"ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله" (الاشباہ والنظائر)۔

(حملہ آور کو روکنے کی اجازت ہے اگر چہ نتیجہ اس کے قتل تک پہنچ جائے)۔

۴۔ مظلوم طبقہ کو ظالم گروہ یا ظالم حکومت سے بدلہ یا انتقام لیتے وقت اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ حقوق سلبی اور ظلم وتعدی کے رد عمل میں معصوم اور بے گناہ لوگوں کی جانوں اور ان کے اموال کو تباہ و برباد نہ کیا جائے اور نہ ان کو اپنے ظلم وستم کا نشانہ بنایا جائے کیونکہ اپنے سلب شدہ حقوق کی بازیافت اور اپنے اوپر ڈھائے جانے والے مظالم کی مدافعت کی شریعت نے اجازت دی ہے بلکہ یہ شریعت میں مطلوب بھی ہے لیکن بے گناہ لوگوں پر ظلم وتعدی کرنے سے سختی سے منع بھی کیا ہے۔ یہاں تک کہ جنگ میں عورتوں، بچوں اور ضعیف بوڑھوں کو قتل کرنے پر پابندی لگادی ہے۔

''عن ابن عمر ﷺ قال: وجدت امرأة مقتولة فى بعض مغازى رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء ولصبيان'' (بخاری: کتاب الجہاد ۱/ ۴۲۳)۔

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتول عورت پائی گئی تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمادیا)۔

اسلامی فوج کو روانہ کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے جو نصیحت فرمائی اس میں یہ بھی فرمایا:

''لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة'' (ابوداؤد: کتاب الجہاد، باب دعاء المشرکین ۱،۳۵۹)۔

(بے حد بوڑھے شخص کو قتل نہ کرو، نہ کسی بچہ کو نہ کسی چھوٹے کو اور نہ کسی عورت کو)۔

''عن رباح بن ربيع ﷺ قال: كنا مع رسول الله ﷺ فى غزوة فرأى الناس مجتمعين على شىء فبعث رجلاً فقال: انظر على ما اجتمع هؤلاء، فجاء فقال: على امرأة قتيل، فقال: ما كانت هذه لتقاتل. قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد رضى الله عنه فبعث رجلاً فقال: قل لخالد: لا تقتلن امرأة ولا عسيفا'' (ابوداؤد: کتاب الجہاد، باب فی قتل النساء ۲،۶)۔

(حضرت رباح بن ربیعؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک غزوہ میں ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے۔ آپ ﷺ نے لوگوں کو کسی چیز پر جمع دیکھا تو ایک شخص کو بھیجا کہ دیکھو یہ لوگ کس چیز پر بھیڑ لگائے ہوئے ہیں۔ انہوں نے آکر کہا کہ ایک مقتول عورت پر بھیڑ لگی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ قتال میں شریک تو نہیں تھی۔ مقدمۃ الجیش پر حضرت خالد بن الولیدؓ تھے، آپ ﷺ نے ایک آدمی بھیج کر ان کو کہلایا کہ کسی عورت اور مزدور کو قتل نہ کرو)۔

امام محمد بن حسن شیبانی فرماتے ہیں: ''ولا ينبغى أن يقتل النساء من أهل الحرب ولا الصبيان ولا المجانين ولا الشيخ الفانى لقوله تعالى: وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم (سورۂ بقرہ: ۱۹۰) وهؤلاء لا يقاتلون وحين استعظم رسول الله ﷺ قتل النساء أشار إلى هذا بقوله: هاه، ماكانت هذه تقاتل. أدرك خالداً وقل له: لا تقتلن ذرية ولا عسيفاً'' (شرح السیر الکبیر ۴،۱۴۱۵)۔

(اہل حرب کی عورتوں، بچوں، مجنون اور بے حد بوڑھے کو قتل کرنا مناسب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ اللہ کے راستہ میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کررہے ہیں۔ اور یہ لوگ جنگ نہیں کررہے ہیں اور جس وقت حضور ﷺ نے عورتوں کے قتل کو بڑی غلطی قرار دی اس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا: آہ! یہ تو جنگ نہیں کرتیں۔ خالد سے جاکر کہو کہ بچوں کو اور مزدور کو قتل نہ کریں)۔

۵۔ فقہ اسلامی کا مشہور مسئلہ ہے کہ جنگ میں کسی عورت کو، کسی بچہ کو، کسی از کار رفتہ بوڑھے کو، کسی اپاہج کو اور کسی نابینا کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل کی اباحت لڑائی سے ہوتی ہے اور لڑائی ان لوگوں سے نہیں ہوسکتی۔ ہدایہ میں ہے:

''ولا يقتلوا امرأة ولا صبياً ولا شيخاً فانياً ولا مقعداً ولا أعمى لأن المبيح للقتل هو الحراب ولا يتحقق منهم'' (ہدایہ: کتاب السیر ۲،۵۶۲)۔



دہشت گردی کی حقیقت

اور اسلام میں اس کا حل

محمد علی تسخیری، ایران (ترجمہ: حبیب الرحمن ندوی)

اسلامی اور انسانی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف پر ایک نظر:

پچھلے بیس سالوں میں دہشت گردی کے تعلق سے بہت سی تحقیقات منظر عام پر آئیں، بعض نے ان کی تعداد نو سو تک قرار دیا ہے، خصوصی میگزین و ماہنامے شائع ہوئے، بلکہ علمی مراکز و معاہد تک کا قیام وجود میں آیا، دہشت گردی سے لڑنے کے لئے طرح طرح کی اسٹریٹجی اور طریقہ کار پیش کئے گئے، دہشت گردی سے لڑنے کے لئے اتنی فوجوں کو تربیت دی گئی جن کی تعداد خود دہشت گردوں سے متجاوز ہے، بلکہ شاید دہشت گردی کے خلاف جنگ کے نام پر خود دہشت گردی کا ارتکاب کیا گیا، اس کینسر کے علاج کے لئے بے شمار سیمینار اور کانفرنسیں منعقد کی گئیں (الارہاب الدولی: ڈاکٹر محمد عزیز شکری رص ۱۱)، لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ان سب کے باوجود دہشت گردی کا مفہوم مبہم کا مبہم رہا، اس کے متعلق اٹھنے والے سوالات بلا جواب رہ گئے، گویا وہ خود امر مقصود ہے جو دہشت گردی کی مخالفت و مزاحمت کے دعویدار ان کو سخت ترین دہشت گردی کے ارتکاب وغرور و تکبر کے مظاہرے، قوموں کی نسل کشی، ان کے حقوق کی پامالی، ان کی دولت کے سرچشموں کی بربادی اور ان کی عزت وآبرو سے کھلواڑ کرنے کا جواز فراہم کرتا ہے۔

محقق شمید نے دہشت گردی کی ۱۰۹ تعریفوں کا ذکر کیا ہے، اور پھر اس نے خود اس کی تعریف یوں کی ہے:

دہشت گردی کشمکش و تنازع کا ایک اسلوب ہے جس میں رمزی شکار تشدد کے فعال ہدف کے طور پر کام کرتے ہیں، یہ سرگرم و فعال شکار کی جماعت اپنی خصوصیات کے ساتھ کسی دوسرے گروپ یا جماعت کی خصوصیات میں اشتراک کا رشتہ رکھتی ہے جو اس کو قربانی کے لئے منتخب کرنے میں بنیاد و اساس کا کام کرتی ہے، سنجیدہ تشدد یا دھمکی کے استعمال سے اس جماعت یا طبقہ کے دوسرے افراد مستقل خوف و دہشت کی حالت میں رہتے ہیں، اور یہ جماعت جس کے افراد کے احساس امن کو بالقصد پارہ پارہ کیا جاتا ہے وہی اس مستقل خوف و دہشت کا ہدف بنتی ہے، جس کو تشدد کا نشانہ بنایا جاتا ہے اس کی قربانی کو اکثر مشاہدین کی نگاہ میں غیر طبیعی عمل سمجھا جاتا ہے، کبھی تو اس عمل میں قساوت و شدت کی وجہ سے، کبھی وقت کی نامناسبت کی وجہ سے (مثلاً امن و صلح کے زمانے میں) اور کبھی مکان کی نامناسبت کی وجہ سے (جیسے میدان جنگ کے علاوہ ہو)، یا روایتی جنگ میں رائج و مقبول قواعد کی عدم پابندی کی وجہ سے (الارہاب السیاسی رص ۱-۲)۔ اسی طرح وہ اس کی طویل تعریف کرتا ہے جس کا کچھ بھی حاصل نہیں ہے۔

جبکہ جنکنیز نے دہشت گردی کی تعریف یہ کی ہے کہ: دہشت گردی وہ عمل ہے جسے برے اشخاص انجام دیتے ہیں۔

حالانکہ یہ عجیب وغریب تعریف ہے، اب کون اچھے برے اور خیر و شر کی تحدید کرے گا؟ کیا وہ وہی مغرور و متکبر طاقتور نہیں ہیں جو انسانیت کی قسمتوں سے کھیلتے ہیں جن میں سرفہرست آج امریکہ ہے؟

استاذ شریف بسیونی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ:

دہشت گردی عالمی سطح پر ممنوع تشدد کے استعمال کا طریقہ ہے، جس پر اعتقادی و مذہبی بواعث و اسباب آمادہ کرتے ہیں اور جس کا مقصد متعین معاشرہ کے کسی معین طبقہ کے اندر رعب و دہشت کو پیدا کرنا ہوتا ہے، تاکہ کرسی تک پہنچا جاسکے، یا کسی مطالبہ یا ظلم کی دادرسی کا پروپگنڈہ مقصود ہوتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کے انجام دینے والے خود اپنے لئے کرتے ہیں یا کسی ملک کی نیابت میں (حول الارہاب الدولی رص ۱۶)۔

اگر چہ بسیونی ایک معروف قانون داں ہیں، اور ۱۹۸۸ء میں ویانا میں منعقد علاقائی ماہرین کے اجتماعات میں اس تعریف کو قبول بھی کیا گیا ہے، لیکن اس تعریف میں بعض قابل مؤاخذہ جھول ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ اس میں انفرادی دہشت گردی پر ترکیز کی گئی ہے اور یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

جناب شکری صاحب نے اس اصطلاح کی ملکی قوانین جیسے سوری اور فرانسیسی قوانین میں تطبیقات کا مطالعہ کیا ہے، اور اسی طرح بین الاقوامی قانون کی سطح پر اس کو دیکھا ہے تو ان کے خیال میں یہ تعریف نامکمل ہے (الارہاب الدولی، باب اول)۔

پانچویں اسلامی چوٹی کانفرنس کی قرارداد نمبر ۲۰ / ۵ س (ق ا) نے اقوام متحدہ کی نگرانی میں ایک بین الاقوامی کانفرنس کے انعقاد کی رائے کی تائید کی ہے، تاکہ بین الاقوامی دہشت گردی کے موضوع پر بحث کی جائے، اور اس کے اور قوموں کی اس مزاحمت کے درمیان فرق و تمیز کو واضح کیا جائے جو اپنے قومی مصالح اور اپنی زمین کی آزادی کے لئے کرتی ہیں، یہ کانفرنس جنیوا میں منعقد ہوئی اور اللہ تعالی نے اس میں شرکت کی توفیق عطا فرمائی، اس اجتماع میں مندرجہ ذیل اعتبارات کو ذہن میں رکھنا ہمارے لئے ضروری تھا:

سب سے پہلے اسلامی مصادر و مراجع کی مراجعت کرنا تاکہ بڑے انقلابی مقاصد کا استحضار ہو سکے، اور ان اصول و مبادی کی معرفت حاصل ہو جن کو اسلام اعمال و مقاصد کے انسانی ہونے کی بنیاد قرار دیتا ہے، اور پھر انہیں کو بنیاد بنا کر حالات و مسائل پر حکم لگایا جا سکے۔

دوسرے یہ کہ اس حقیقی و شفاف فطرت انسانی کا استقرار کیا جائے جو محدود و تنگ مفاد و مصلحت کے تقاضوں سے پاک ہو، تاکہ انسانی اصول و مبادی کو متعین کر کے بین الاقوامی پلیٹ فارم پر عمومی انسانی معیار کے طور پر پیش کیا جا سکے، تاکہ ہمارے مطالبہ کے نتائج بین الاقوامی سطح کے مختلف میدانوں پر محیط اور ایک عمومی فریم ورک کی تشکیل کے لائق اور مفید ہوں۔

تیسرے یہ کہ ان اسلامی اور انسانی اصول و مبادی سے ایک ایسی عمومی تعریف مستنبط کریں جو جامع بھی ہو اور مانع بھی، جامع ان تمام مفردات کا ہو جو دہشت گردی کے ضمن میں حقیقی ہیں، اور مانع ان تمام احوال و واقعات کے لئے ہو جو خود دہشت گردی کا سبب ہیں، اور اعلی اصول و مبادی انہیں دہشت گردی کے نام سے تعبیر کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

چوتھے یہ کہ ہمیں ان تمام واقعات کا جائزہ لینا ہے جو کہ قومی و بین الاقوامی سطح پر بطور دہشت گردی کے نمونے پیش کئے جاتے ہیں، تاکہ ان نتائج کی روشنی میں ان کی تحقیق و تمحیص کی جائے اور پھر بڑی دقت و دیدہ ریزی کے بعد اس پر مناسب حکم لگایا جا سکے، تاکہ کوئی التباس یا ابہام باقی نہ رہ جائے اور ہر عمل کو امن کی حقیقی صفت سے متصف کیا جا سکے۔ اس مقدمہ کی روشنی میں ہم اپنی بات کو چند نکات میں ملخص کریں گے:

پہلا نکتہ:

یہ کہنا زائد از ضرورت ہے کہ بین الاقوامی بلاک، یا ہر ملک یہاں تک کہ ہر جماعت کے کچھ دشمن اور مخالفین ہوتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے خاتمہ کے لئے کوشاں رہتا ہے، جب کشمکش عروج پر ہوتی ہے تو ہر فریق دوسرے کو بدنام کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور اس پر طرح طرح کی تہمت طرازیاں کرتا ہے جیسے انارکی پسند، جرم پسند، قانون مخالف، باغی، غیر انسانی اور دہشت گردی وغیرہ جیسے القاب سے نوازتا ہے۔

بلکہ بسا اوقات ایک فریق اس قسم کے دعوے صرف اس لئے کرتا ہے کہ وہ دوسرے فریق کے حقوق سلب کرنے کے منصوبوں کی تنفیذ کر سکے۔ اور بہانہ اس تہمت کا یہ ہوتا ہے کہ وہ دشمنوں کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور قومی و وطنی مفاد کے خلاف کام کرتے ہیں۔

اس کام کو انجام دینے کے لئے ہر فریق اپنے بین الاقوامی اثر و رسوخ کو استعمال کرتا ہے تاکہ دوسری طاقتوں کو اپنی جانب کھینچ سکے یا تو عملی طور پر یا بین الاقوامی پلیٹ فارم اور اداروں کے ذریعہ اپنی تائید کی شکل میں، اس شکل میں مسئلہ ایک عمومی شکل اختیار کر لیتا ہے اور جیت ہوتی ہے دباؤ کی، اثر و رسوخ کی اور متاثر کر دینے کی قدرت و صلاحیت کی، اور منطق سلیم کا استعمال نہیں ہوتا۔

یہیں سے احساسات کو متاثر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور دہشت گردی مسترد جیسے نعروں کے تحت ان مفاد پرستانہ منصوبوں کی تنفیذ کے لئے جذبات کا ناجائز استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ دہشت گردی اگر اس کے اسباب و اغراض سے قطع نظر کر لیں تو انسانی طور پر قابل مذمت عمل ہے،

اور کوئی بھی سلیم الفطرت انسان انسان کی عزت وآبرو، آزادی وخودمختاری، امن وامان اور نوکری ومعاش کو خطرہ میں ڈالنے کو پسند نہیں کرسکتا، یہ ایک ایسا فطری احساس ہے جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

دوسرا نکتہ:

اگر ہم لفظ دہشت گردی کے لفظی مدلول کا تتبع کرتے ہیں اور انسانی زندگی پر اس کے مدلولات کا جائزہ لیتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ دہشت گردی مختلف سطحوں پر ہوسکتی ہے، دہشت گردی کی ایک قسم وہ ہے جو امن وسلامتی، عزت وآبرو اور جان ومال کو خطرہ میں ڈال دیتی ہے، ایک قسم تہذیبی وثقافتی دہشت گردی کی ہے جو انسانی تشخص کو تارتار کردیتی ہے، اور ضیاع ولامقصودیت کی طرف لے جاتی ہے، دوسری طرف میڈیائی دہشت گردی ہے جو آزاد اور صاف ستھری فضا میں انسان کے تنفس کی آزادی کو سلب کرلیتی ہے، اسی طرح ہم بہت سی دہشت گردیوں جیسے معاشی دہشت گردی، علمی دہشت گردی، سفارتی دہشت گردی اور فوجی دہشت گردی وغیرہ کا نام لے سکتے ہیں۔

دہشت گردی کے عمل کو انجام دینے والے کے لحاظ سے اس کی عملی تقسیم موجود ہے، اور اس تقسیم کو قابل اعتبار سمجھنا ضروری ہے، میری مراد اس سے دہشت گردی کی سرکاری اور غیر سرکاری تقسیم ہے، سرکاری دہشت گردی جو کہ زیادہ خطرناک دہشت گردی ہے، ہر اس عمل کو کہتے ہیں جس کی تائید کسی ایسے ادارے یا حکومت کی طرف سے ہورہی ہو جس کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم کرلیا گیا ہو، خواہ اس دہشت گردی کو انجام دینے والے اس ملک کی فوج ہو یا افراد ہوں، ہوسکتا ہے یہ دہشت گردی مذکورہ حکومت کے مفاد میں انجام دی جارہی ہو، اس کے مقابلے میں غیر سرکاری دہشت گردی آتی ہے۔

تیسرا نکتہ:

کسی بھی عمل یا سلوک میں ہم دو مؤثر عنصر پر ترکیز کرسکتے ہیں:

اول: کام کرنے والوں کے دواعی واسباب۔ دوم: خود اس عمل یا کام کی انسانوں کے نزدیک مقبولیت۔

یہ دونوں چیزیں لازم وملزوم نہیں ہیں، کبھی کام کرنے والے کے شخصی اسباب اس کی نگاہ میں انسانی ہوتے ہیں حالانکہ عمومی سطح پر ہوسکتا ہے وہ انسانی نہ سمجھے جاتے ہوں، اور کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ عامل کا مقصد کوئی انسانیت پسندانہ نہیں ہوتا، اور شاید اس کی نگاہ وتصور میں وہ غیر انسانی ہی ہو لیکن عام نقطہ نظر سے وہ انسانی تصور کیا جاتا ہے۔

یہیں سے کام کے تعلق سے زاویہ ہائے نظر مختلف ہوجاتے ہیں اور اس پر حسن وقبح کا حکم لگتا ہے (مسلم علماء اصول نے عقلی تحسین وتقبیح کے سلسلے میں بڑی قیمتی تحقیقات چھوڑی ہیں جن سے یہاں تعرض کی گنجائش نہیں ہے) جو یہاں بیان کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں عناصر میں سے کوئی ایک تنہا کسی عمل کو قابل قبول یا قابل رد قرار دینے کے لئے یا اس پر منفی یا مثبت حکم لگانے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ مطلوب کے حصول کے لئے دونوں عناصر میں مثبت ہونے کی ضمانت لازمی ہے۔

لہذا ہمیں اپنی اس بحث میں معروضیت کی ضمانت کے لئے اس معیار کا جاننا ضروری ہے جو کسی بھی عمل کو مقبول اور انسانی قرار دیتا ہے، اور یہ دو زاویہ نظر یعنی اسلامی اور عمومی بشری زاویہ ہائے نظر سے دیکھا جائے گا۔

اسلامی زاویہ نظر سے دیکھنے کے لئے ہمیں ان تمام بنیادوں، مفاہیم اور احکام کا مطالعہ کرنا ہوگا جو کسی بھی طرح دہشت گردی کے لغوی، لسانی معنوں سے تعلق رکھتے ہیں، تاکہ قابل مذمت دہشت گردی یعنی اسلامی اعتبار سے ناقابل قبول دہشت گردی بایں طور کہ وہ کمال انسانی کی اس راہ وطریقہ کے منافی ہو جس کو اللہ رب العزت نے نظریہ فطرت کے تحت بشریت کے لئے متعین کیا ہے اور وحی کے ذریعہ اس کی منصوبہ بندی کی ہے، ایک عمومی تعریف دی جاسکے۔

جب اسلامی تعلیمات کی طرف ہم رجوع کرتے ہیں تو اس میدان میں اسلام ہمیں بہت سا مواد فراہم کرتا ہے، ہمیں لگتا ہے کہ علماء اسلام نے موضوع سے مرتبط مختلف حالات پر بحثیں کی ہیں۔

اب دیکھئے: بغی کے احکام ہیں یعنی مسلح جماعت کا کسی قانونی اور انصاف پسند حکومت کے خلاف بغاوت، معاشرہ میں خوف ودہشت کا پھیلانا

اور ایسے سیاسی اغراض ومقاصد کے حصول کی کوشش جوامت کی وحدت کو پارہ پارہ کردیتے ہوں۔

جنگ کے احکام اور اسکی اخلاقیات ہیں (دیکھئے: ہمارا مقالہ ''أحکام الحرب والأسری...... بین الرحمۃ والمصلحۃ'')۔

حرابہ کے احکام ہیں (حرابہ کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ شہر یا خارج شہر لوگوں کو مرد ہوں یا عورت، کمزور ہوں یا قوی، ڈرانے کے لئے خشکی میں ہو یا تری میں، دن کی روشنی میں ہو یا رات کی تاریکی میں ہتھیار اٹھانے کا نام حرابہ ہے) اور یہ تعریف اللہ کے اس قول سے مستنبط کی گئی ہے، ''إنما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الأرض فساداً أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیھم وأرجلھم من خلاف أو ینفوا من الأرض ذلک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم'' (مائدہ/۳۳)۔

ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ اس آیت نے موضوع اور ہدف دونوں کا ذکر کردیا ہے، اور وہ معاشرہ کے ساتھ جنگ اور زمین میں فساد کی برپائی ہے، اسی طرح اس آیت نے اس دردناک عذاب کا بھی ذکر کردیا ہے جو ان لوگوں کو ملے گا، یہ ساری چیزیں موضوع کے تعلق سے اسلام کے اہتمام پر دلالت کرتی ہیں۔

چوری اور قتل کے احکام بھی اسی ضمن میں آتے ہیں۔

اسی طرح اسلامی لٹریچر میں فتک (حملہ کرنا)، غیلہ (اچانک حملہ کرنا) اور ائتمار (سازش کرنا) کے قبیل کی اصطلاحات بھی ملتی ہیں جن کا تعلق اس لفظ سے ہے۔

اسی طرح دوسری نصوص آخری حد تک عہد وپیمان کے احترام کے تعلق سے ملتی ہیں کہ عہد وپیمان کی رعایت اس وقت تک واجب ہے جب تک فریق ثانی اس کی دفعات کا پابند ہے۔

مزید برآں اسلام کے اخلاقی نظام کے اپنے تقاضے ہیں، یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا وضعی قوانین میں کوئی معنی نہیں، لیکن اس نظام میں اپنی حقیقت واصالت رکھتے ہیں، جھوٹ ایک بری چیز ہے اور کبائر کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، اسی طرح چغل خوری ہے، اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام بڑی سنجیدگی کے ساتھ ہر قسم کی صحتمند انسانی آزادی کی حفاظت، فرد ومعاشرہ کی عزت وآبرو، اس کی قوت اور اس کی خاندانی وحدتوں کے دفاع کے لئے کام کرتا ہے، اس پر ہونے والی کسی قسم کی زیادتی کو گناہ عظیم تصور کرتا ہے، اور اس پر اس قدر سخت ترین سزائیں دیتا ہے جو بعض حالات میں سزائے موت تک جا پہنچتی ہیں۔

اسلام شخصی ذمہ داری کا اصول پیش کرتا ہے اور معصوموں پر زیادتی کو بڑا جرم اعتبار کرتا ہے، وہ کمزوروں، مسکینوں اور بے سروسامانوں کی حفاظت پر بہت زور دیتا ہے، اور شاید انہیں کی حمایت وحفاظت کے لئے جہاد کو واجب قرار دیا ہے، قرآن کریم میں ہے: ''وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ والمستضعفین من الرجال والنساء...'' (نساء/۷۵)۔ مسلمانوں سے اسلام کا مطالبہ ہے کہ وہ مظلوم کا ساتھ دیں یہاں تک کہ اسے انصاف مل جائے۔

حضرت علیؓ اپنے دونوں لڑکوں کو وصیت فرماتے ہیں کہ تم دونوں ظالموں کے حریف اور مظلوموں کے مددگار رہنا۔ انہوں نے ہی فرمایا کہ ذلیل میری نگاہ میں بہت ہی عزیز ومعزز ہے تا آنکہ میں اس کا حق دلوادوں، اور طاقتور ہمارے نزدیک کمزور ہے تا آنکہ اس سے حق لے لوں۔

اور شاید قرآن کریم میں نعمت امن کا تذکرہ اللہ کے اس قول میں ''وآمنھم من خوف'' اس اہمیت کی سب سے بہترین دلیل ہے جو اسلام امن وامان کو دیتا ہے، ان چیزوں کو بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے، جو ہم کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عامل کی نیت میں انسانیت کا وجود اور اس کی مقبولیت عام کے تعین کا اولین معیار دین ہے۔

ہم دوسرے پہلو یعنی اس کے عام انسانی پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس مقام پر ہم اصولوں کو قبول کرسکتے ہیں جن کا اعتبار تمام بشریت نے کیا ہے، جس میں اس کے سرکاری محکمے، قومی تنظیمیں، اور اس کے حس ووجدان سبھی شامل ہیں، ان کو ہم عامل کی نیت میں انسانیت یا غیر انسانیت اور اس کے قبول عام یا عدم مقبولیت کی تحدید کے لئے دوسرا معیار تصور کرتے ہیں گرچہ ہمارا خیال ہے کہ یہ دونوں معیار اکثر اوقات ایک دوسرے سے

پیوست رہتے ہیں۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھانے کے لئے ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ آج تمام لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ مندرجہ ذیل امور میں عدم انسانیت کی صفت پائی جاتی ہے، مثال کے طور پر:

فحش کاری اور خاندانی روابط کا خاتمہ۔ منشیات اور عقلیت پسند شخصیت وتشخص کا خاتمہ۔ سامراج اور قوموں کی ذلت اور ان کی دولتوں کی لوٹ مار۔

عنصریت اور انسانی اخوت کا خاتمہ۔ معترف حقوق کی پامالی اور بدعہدی۔

آبادعلاقوں پر بمباری، کیمیکل، بایولوجیکل اور ایٹم بم وغیرہ کا استعمال، شہری ہوابازی، ریلوے لائن، سیاحتی اور تجارتی جہازوں پر حملہ اور اس قسم کے دوسرے اعمال جو جنگ میں ساری انسانیت کے نزدیک قابل مذمت ہیں۔

یہ مثالیں ایسی ہیں جن کے انسان دشمن ہونے میں کسی دو شخص کو اختلاف نہیں ہوسکتا، لہذا یہ اور اس قسم کی دوسری چیزیں ہماری اس تعریف میں مقبول معیار کا کام کریں گی، اسی طرح کوئی بھی عمل جو ان کے خاتمے اور ان کی مزاحمت کے لئے انجام پائے گا وہ انسانی عمل تصور کیا جائے گا، اگر دوسری انسانی قدروں کی پامالی نہ ہورہی ہو تو اس عمل کے ساتھ ہاتھ ملانا چاہئے۔

چوتھا نکتہ:

دہشت گردی کی اختیار کردہ تعریف:

گذشتہ مباحث کے بعد ہم اس مقام پر ہیں کہ قابل مذمت دہشت گردانہ عمل کی ایک جامع تعریف پیش کرسکیں، اس پر متفق ہوں اور اس کی بنیاد پر اپنا موقف اختیار کریں۔

مجوزہ تعریف پیش کرنے سے پہلے ہم یہ یاد کرادیں کہ اس تعریف میں مندرجہ ذیل عناصر کی رعایت ہمارے لئے ضروری ہے:

۱۔ سراسیمگی پھیلانا اور امن کی تمام مختلف قسموں کو پارہ پارہ کردینا۔

۲۔ غیر انسانی نیت اور غیر انسانی حقیقی سبب۔

۳۔ کام کی نوعیت اور اس کے مقصد کی عمومی عدم مقبولیت۔

۴۔ وسیلہ ومقصد کی ہم آہنگی۔

اس لئے ہماری تعریف اس طرح ہونی چاہئے کہ:

دہشت گردی: ہر وہ عمل ہے جو مقصد اور وسیلہ دونوں اعتبار سے انسانی ودینی اقدار کے منافی ہو، اور امن کی کسی بھی قسم کے لئے خطرہ بن سکتا ہو۔

اس کی مزید وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل نکتوں کو بیان کرتے ہیں:

۱۔ بین الاقوامی کے بجائے ہم نے بشری وانسانی کی اصطلاح استعمال کی ہے تاکہ عام انسانی فیصلہ کو یقینی بنانے کے لئے رسمی وغیر رسمی دونوں اجماع حاصل کرسکیں۔

۲۔ وسیلہ وہدف دونوں عناصر کا لحاظ رکھا ہے۔

۳۔ ارہاب کی قسموں کی طرف (کسی بھی قسم کے امن) کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔

۴۔ دینی وانسانی دونوں معیاروں کو ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے تاکہ سب سے پہلے ہم اپنے ایمان سے ہم آہنگ ہوں، پھر اس قیاس ومعیار کو عام کریں۔

۵۔ اس طرح یہ بھی ملحوظ رہے کہ کسی بھی عمل تشدد کا ہونا دہشت گردی کی مصداقیت کے لئے شرط نہیں ہے۔

اس تعریف کی روشنی میں ہم ان صفات کی تحقیق کرسکتے ہیں جو اس یا اُس عمل پر منطبق کی جاتی ہیں، اور اس بات کو یقینی بنا سکتے ہیں کہ اس صفت

کا اطلاق درست نہیں ہوگا:

الف۔ قومی مزاحمتی سرگرمیوں پر جو صرف سامراج، غاصبین اور زبردستی قبضہ کر بیٹھنے والوں کے خلاف کی جاتی ہیں۔

ب۔ ہتھیار وقوت کے ذریعہ تھوپی گئی جماعت کی مزاحمت پر۔

ج۔ آمرانہ حکومتوں اور آمریت کی تمام قسموں کو زد کرنے اور اس کے اداروں پر ضربیں لگانے پر۔

د۔ نسلی امتیازات کی مزاحمت اور اس کے قلعوں کے انہدام پر۔

ھ۔ کسی بھی قسم کی زیادتی کے بالمثل جواب پر اگر دوسرا چارہ کار نہ ہو۔

اس طرح اس کا انطباق اس کسی بھی ڈیموکریٹک عمل پر نہیں ہوگا جس کے ساتھ دہشت گردی شامل نہ ہو، خواہ اس کا مقصد انسانی نہ ہو۔

اسی طرح اس کا انطباق اس انفرادی تخریب کاری پر بھی نہیں ہوگا جس سے کوئی اجتماعی تاثیر مرتب نہ ہوتی ہو۔

یہ اور اس قسم کے اعمال اگرچہ کسی جہت سے قابل مذمت ہوسکتے ہیں لیکن اتنی بات تو یقینی ہے کہ وہ دہشت گردانہ اعمال نہیں ہوں گے۔

جبکہ اس کی تعریف کا اطلاق ہوگا:

الف۔ بری، بحری اور فضائی ہر قسم کی رہزنی کے اعمال پر۔

ب۔ تمام سامراجی کارروائیوں بشمول جنگ اور فوجی حملوں پر۔

ج۔ قوموں کے خلاف تمام مستبدانہ کارروائیوں اور آمریت پسندی کی قسم کی حمایت چہ جائیکہ قوموں پر اس کے تھوپنے پر۔

د۔ ان تمام عسکری وفوجی اسالیب پر جو انسانی عرف کے خلاف ہیں، جیسے کیمیکل، ایٹمی اور بایولوجیکل ہتھیاروں کا استعمال، آباد علاقوں پر بمباری، گھروں کو اڑانا اور امن پسند شہریوں کو دربدر کرنا وغیرہ۔

ھ۔ جغرافیائی، ثقافتی اور میڈیائی ماحول کو ملوث کرنے پر، اور غالباً فکری دہشت گردی تو سب سے زیادہ خطرناک قسم کی دہشت گردی ہے۔

و۔ ہر اس عمل پر جو قومی یا بین الاقوامی معاشیات کو متزلزل کرتا ہو، غریبوں اور محروموں کو نقصان پہنچاتا ہو، اقتصادی واجتماعی تفاوت وفرق کی جڑیں مضبوط کرتا ہو، اور قوموں کو قرضوں کی بیڑیوں میں جکڑ دیتا ہو۔

ز۔ ہر اس سازشی عمل پر جو قوموں کی آزادی وخود مختاری کے ارادوں کا گلا گھونٹ دیتا ہو، اور ان پر ناپاک تحالف تھوپ دیتا ہو۔

اسی طرح تعریف مذکور کی مدلولات کی مثالیں پیش کرسکتے ہیں۔

پانچواں نکتہ:

گرچہ دہشت گردی کے خلاف اور اس کی مزاحمت کے لئے بہت سی کانفرنسیں منعقد کی گئیں، اور بہت سی کوششیں کی گئیں، لیکن اکثر وبیشتر جن امور کی وجہ سے وہ ناکام ہوئی ہیں ان میں سے یہ ہیں کہ:

یہ کوششیں انسانی بنیادوں اور بین الاقوامی سطح پر نہیں ہوئی ہیں، بلکہ سب سے پہلے انہوں نے محدود مقاصد کے حصول کو اپنا ہدف بنایا۔

ان کوششوں میں ان حالات وظروف کا علاج نہیں ڈھونڈا گیا جو دہشت گردی کو وجود میں لاتے ہیں اور نہ اس کے حقیقی علل واسباب کو تلاش کیا گیا، پرلطف بات یہ ہے کہ امریکہ جو کہ خود بین الاقوامی دہشت گردی کا جنم داتا ہے اور جس نے قوموں کو ستانے اور ان پر قابض ہوجانے، آمریت پسند نظامہائے حکومت کی تائید وسرپرستی، زمینوں وملکوں پر غاصبانہ قبضہ، آباد علاقوں پر ظلم وزیادتی کا سرچشمہ ہے، وہی امریکہ دہشت گردی مخالف کانفرنسیں وسیمینار کروا رہا ہے، اور اس کے نزدیک دہشت گردی سے مراد ہر وہ عمل ہے جو امریکا کے متکبرانہ مصلحتوں اور مفاد کے خلاف ہے۔

اس لئے آج جو ہم دیکھ رہے ہیں وہ یہ ہے کہ بڑی طاقتیں قوت وجبر کے ذریعہ یا پروپگنڈہ ومیڈیا کے ذریعہ دہشت گردی کی خود ساختہ تعریف و

مفہوم کو ملکوں اور قوموں پر تھوپ رہی ہیں، دہشت گردی کی یہ ایسی تعریف ہے جو بڑی طاقتوں اور ان کے مفاد و مصالح کے پیش نظر کاٹ چھانٹ کر وضع کی گئی ہے، اور پھر ان طاقتوں نے خود ہی یہ حق بھی حاصل کرلیا ہے کہ اپنی فہم کو عملی طور پر ساری دنیا میں نافذ کردیں، گویا کہ ساری زمین ان کی ملکیت ہے، پتہ نہیں انہیں یہ دونوں حق کس نے دے دیا؟ کہ اپنی وضع کردہ تعریف کو دوسروں پر تھوپ دیں، اور اپنی فہم کو سبھوں پر منطبق کردیں، بلکہ یہ بڑی طاقتیں بیک وقت مدعی، قاضی اور منفذ (تنفیذی اداروں) کا رول ادا کرنے لگی ہیں، اور اس میں اقوام متحدہ اور دوسرے عالمی محکموں و اداروں کو بھی نظر انداز کرجاتی ہیں۔

گیارہ ستمبر کے واقعات اور امت مسلمہ کے خلاف یورش:

کسی بھی عاقل یا دین دار کو یہ کہنے میں ہرگز تردد نہ ہوگا کہ ۱۱ر ستمبر کے واقعات قابل مذمت اور دہشت گردانہ عمل تھے، اور اس سے انسانیت کو بہت بڑے نقصان اور خسارے کا سامنا کرنا پڑا ہے، اس نے ایک بڑی طاقت کو اپنے جہنمی اور آمرانہ منصوبہ کی تکمیل کا موقع فراہم کردیا، جس نے ساری انسانی قدروں، اور بین الاقوامی معاہدوں کو اپنے پاؤں تلے روندڈالا، تاکہ ساری دنیا پر اپنی بالادستی قائم کرسکے، بلکہ اس نے تو اس زیادتی کے لئے ایک فلسفہ بھی گڑھ لیا اور اسے اخلاقی قرار دیا۔

اس طرح ہمارے سامنے وہ امریکی اسٹریٹجی آگئی جو نویں دہائی میں ایک طرف مکمل اسلام کے ظہور اور دوسری طرف روسی اتحاد کے خاتمہ کے بعد وضع کی گئی تھی، جس نے جدید عالمی نظام کی تنہا قیادت کے ساتھ مسلح اسلام یا سیاسی اسلام نامی وہم سے جنگ کو اپنے بڑے مقاصد میں رکھا گیا، ہاں ہم نے اس اسٹریٹجی کو اور اس کی تیز رفتاری کو خاص طور پر امت اسلامیہ کے خلاف یقینی طور پر دیکھ لیا ہے، اس میں ایک دوررس منصوبہ کی تاکید تھی جس کے بعض پہلوؤں کی طرف ہم ذیل میں اشارہ کرتے ہیں:

اول: اسلامی تہذیب کی قدروں اور اس کے مفاہیم میں تشکیک پیدا کی گئی، اس کی بہت سی مثالیں ہیں جو مغرب ہمارے سامنے لایا ہے، جیسے کہ ایک اطالوی اہل کار کی زبانی مغربی تہذیب کی اسلامی تہذیب پر فضیلت کا بیان، صفات الٰہی کے تعلق سے مسیحی عقیدہ کی اسلامی عقیدہ پر ترجیح و فضیلت، جہاد کے خلاف ہنگامہ، عورتوں کے حقوق سے متعلق اسلامی نقطہ نظر پر حملہ وغیرہ۔

دوم: اسلام اور جو کچھ بھی اسلامی ہو اس سے مغربی دشمنی اور کینہ پروری میں اضافہ، اسلامی مساجد و مراکز پر حملے، مسلم اقلیتوں پر تنگی، تہمت کی انگلیاں ان حکومتوں تک پر اٹھانا جو ان کو دوست سمجھتی ہیں، اور پھر یہاں تک کہ قانونی ہجرت پر بھی پابندی عائد کرنا، حالانکہ یورپ کو آج بھی ہجرت کی ضرورت ہے۔

سوم: بعض اسلامی قوموں پر وحشیانہ حملہ صرف اس الزام کے تحت کہ وہ دہشت گردوں کو پناہ دیتی ہیں، یہی زخموں سے چور افغانستان کے ساتھ پیش آیا اور آج بھی بعض اسلامی قومیں معرض خطر میں ہیں۔

چہارم: بعض اسلامی ملکوں کو شر کا محور قرار دینا، اور اب تو ہر آن اس ملک کے لئے خطرہ منڈلا رہا ہے، اسی طرح کسی نیم سرکاری ادارے نے تو کسی ملک کو ایٹم بم تک سے مارنے کی بھی دھمکی دے ڈالی۔

پنجم: اسلامی مالیاتی اداروں اور دعوتی و خیراتی تنظیموں پر ضرب لگانے کے لئے زبردست جاسوسی و میڈیائی حملوں کی منصوبہ بندی کی گئی، اور ان اداروں کو بند کرنے کے لئے ملکوں پر دباؤ ڈالا گیا۔

ششم: اسی طرح اسلامی تعلیمی اداروں پر ضرب لگانے اور ان سے ان کی آزادی چھین لینے کا منصوبہ بنایا گیا، مزید برآں مغرب نے بڑی بے شرمی کے ساتھ اسلامی ملکوں میں مداخلت کرنا شروع کیا کہ وہ اپنے نصاب تعلیم میں مغربی تصور کے مطابق تبدیلی لائیں۔

ہفتم: بعض ایسے اقدامات کئے جارہے ہیں جو بین الاقوامی اسلامی اداروں کے کردار کو بے اثر بنادیں گے۔

ہشتم: ان واقعات سے پہلے اس مہم یا کارروائی کو تیز تر کرنا جس کو مغرب نے خود یا اپنے ایجنٹوں کے ذریعہ شروع کیا تھا تاکہ اخلاقی برائیوں، بے حیائی، عریانیت و اباحت پسندی، مقدسات کی بے حرمتی، عربی زبان کی کمزوری، علاقائی لہجوں کی ترویج و ہمت افزائی، عربی رسم الخط کی

مخالفت (جیسا کہ وسط ایشیا میں ہوا)، لادینیت کی اشاعت، اسلامی ملکوں کے درمیان اختلافات کو ہوا دینا، اجتہاد کے عنصر کی مخالفت، موجودہ زمانے کے لئے اسلام کی صلاحیت میں تشکیک اور مغربی تہذیب کے قیم واقدار کی تطبیق اور دوسری بہت سی چیزوں کو عام کیا اور پھیلایا جا سکے۔

نہم: اور سب سے اہم پہلو پریشان کن فائلوں کو بند کرنے کی کوشش تھی، جن میں سرفہرست فلسطین کا مسئلہ ہے، امریکہ نے شیرون کو ہری جھنڈی دکھا دی تا کہ وہ اس کا تصفیہ ہی کردے، اس نے بھی خوف کے حالات کا فائدہ اٹھایا اور فلسطینیوں کے خلاف اپنی کارروائیوں کو دہشت گردی کے خلاف جنگ کے دوسرے مرحلہ کا جز قرار دیا، اور ایسے اعمال کا ارتکاب کیا جن سے انسانیت شرمندہ ہے، امریکا نے کھل کر اور بڑی بے شرمی کے ساتھ اس کی مدد کی، مزاحمت کی عزت افزائی اور ان سارے نعروں کی مغربی تاریخ کو مغرب یکسر بھلا بیٹھا جو وہ آزادی، ڈیموکریسی، حقوق انسانی، بین الاقوامی معیار وغیرہ کے نام پر بلند کیا کرتا تھا، یہاں تک کہ اقوام متحدہ جنین کے خیموں میں ہونے والے صہیونی جرائم کی تحقیق قرار داد کے صادر ہونے کے باوجود نہ کرسکا، حالانکہ وہ واضح اور ثابت شدہ حقائق تھے اور بین الاقوامی شخصیتوں کی شہادتیں ان پر ثبت تھیں۔

دہشت گردی کے جو مظاہر ہم مشاہدہ کرتے ہیں ان میں اکثر کے بہت سے اسباب ہیں:

الف۔ جہالت، اندھی عصبیت کی روح، اور دنیا کے تعلق سے ظلمت پسندانہ نقطہ نظر۔

ب۔ بھوک، درماندگی، پسماندگی اور محرومی، فقر تو قریب تھا کہ کفر ہو جاتا۔

ج۔ ظلم واستبداد، جبر واکراہ، سختی وتشدد، انسانی حقوق کی پامالی، اور اس کی جائز آزادی کا سلب ہو جانا۔

د۔ اخلاقی موانع کا فقدان، اقدار کی پستی، اندھی بھوکی لالچی حیوانی جذبات وروح کا پھیلاؤ۔

تو جب تک ان اسباب کے خاتمہ کے لئے عالمی سطح پر مخلصانہ منصوبہ بندی نہیں کی جائے گی یا اس کی شدت تاثیر میں کمی نہیں لائی جائے گی یہ اسباب مسلسل دہشت گردی پیدا کرتے رہیں گے۔

سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ ہے کہ جس بڑی طاقت کی تاریخ جنگوں، بربادیوں اور دہشت گردی سے بھری پڑی ہے وہی آج دہشت گردی کے خلاف جنگ میں سب سے آگے ہے حالانکہ وہ دہشت گردی کے خلاف اپنی تھوپی ہوئی جنگ میں بھی بدترین قسم کی دہشت گردی کا ارتکاب کئے جارہی ہیں اور صہیونی دہشت گردانہ نظام جیسی فاشسٹ اور دہشت گرد نظاموں کی مدد کرتی ہے۔

انہیں امور کے پیش نظر ہم نے دوسری میٹنگوں میں اسلامی اور عالمی سطح پر ایک کام کرنے کی دعوت دی ہے اور وہ ہے: بین الاقوامی پلیٹ فارم پر مجوزہ موقف۔

دہشت گردی بشمول اس کی تمام شکلوں، اس کے مضامین ومشمولات اور اس کے سرچشموں کی روک تھام کی حکمت عملی کے اقدام کے طور پر ہم اس بات کی ضرورت سمجھتے ہیں کہ اقوام متحدہ اس منصوبہ کے لئے تیار ہو اور اس کو قبول کرے، بشرطیکہ نئے وسائل وطریقہ وضع کئے جائیں جو بڑی طاقتوں کو اس منصوبہ کو اپنے مخصوص مفاد کی خاطر استعمال سے روک سکے، اور اقوام متحدہ پر دباؤ ڈال کر اپنے متکبرانہ مقاصد کے تحت چلانے میں مانع ہو، صرف اسی شکل میں اقوام متحدہ کو دہشت گردی کے خلاف جنگ اور روئے زمین پر عادلانہ امن وامان قائم کرنے کے سلسلے میں عالمی مرجعیت حاصل ہو سکتی ہے، میرے خیال میں اس مہم کے مقدمات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اقوام متحدہ کے ممبر ممالک کے درمیان حقوق وواجبات میں مساوات وبرابری، اس کی قراردادوں پر کچھ مخصوص ممالک کی بالادستی پر روک، خصوصا نامنصفانہ طریقہ عمل میں جس کے ذریعہ مجلس امن (سیکوریٹی کونسل) اپنے فیصلے دیا کرتی ہے، اسی طریقہ کی وجہ سے دنیا کی ایک سے زیادہ علاقوں میں مسلسل دہشت گردی جاری ہے اور خاص طور پر فلسطین میں، اس لئے کہ صہیونی دہشت گردی پر لگام لگانے کے لئے سیکورٹی کونسل کو دسیوں بار کسی قرارداد کے پاس کرنے سے امریکہ نے روکا ہے۔

۲۔ ایسا بین الاقوامی قانون وضع کیا جائے جو بڑی قوتوں کو آمریت پسندانہ، نسل پرستانہ نظامہائے حکومت اور دہشت گرد تنظیموں اور جماعتوں کی مسلسل مدد سے روک سکے۔

فلسطینی قوم اور اس کی پڑوس اقوام سے ظلم کو دور کیا جائے جو کہ یہودیوں کی جانب سے مسلسل زیادتیوں اور دہشت گردی کے شکار بنے ہوئے ہیں۔

۴۔ غربی جہالت، اندھا تعصب، بیماری اور پسماندگی کے سارے مظاہر کا خاتمہ، اور اسی طرح جدید تمدن کی بیماریوں، ذرائع ابلاغ وفن جو شدت پسندی، نسل پرستی، اور عالمی سطح پر روحانیت اور اخلاقی اقدار کو کمزور کرنے پر ابھارتے ہیں، سبھوں پر پابندی لگائی جائے، اس لئے کہ یہی چیزیں دہشت گردانہ انداز فکر کے پنپنے کے لئے فطری زمینیں بنتی ہیں۔

اس کے مقابلے میں سب سے پہلے کام شروع کیا جانا چاہئے:

ا۔ مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے درمیان گفت وشنید کو عام کرنے پر۔

ب۔ اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ڈیموکریسی کی ہمت افزائی پر۔

ج۔ دنیا میں ترقیاتی پروگرام کی تنفیذ میں مدد پر۔

د۔ بین الاقوامی تنظیموں کی تقویت اور اس میں سے بالادستی کے عناصر کے خاتمہ پر۔

ھ۔ روحانی واخلاقی اقدار کو بلندر رکھنے اور اس میں دین کے رول کو پختہ کرنے اور معاشرتی عمارت کی تعمیر میں خاندانی کرداروں کے احترام پر۔

و۔ معلومات کو انسانیت کی خدمت کے لئے مسخر کرنے پر۔

ز۔ فن کو انسانی بنانے اور بلند مقاصد کے لئے اس کے استعمال پر۔

۵۔ تمام وسائل کے ذریعہ بڑی مغربی طاقتوں کو حالات وواقعات کے غلط استعمال، ان کو تہذیبی کشمکش اور ادیان ومذاہب کی جنگ قرار دینے اور قوموں کے حساب پر بعض حکومتوں کے ساتھ اپنے حسابات کا تصفیہ کرنے سے روکنا۔

۶۔ افغانستان اور عراق کے باشندوں کی مصیبتوں اور پریشانیوں کو کم کرنا، ان کو روٹی، کپڑا، مکان اور علاج ومعالجہ وغیرہ اسباب زندگی مہیا کرنا، امریکی افواج کے مکمل انسحاب وانخلاء کے لئے اور حکومت کے اہل وطن کے ہاتھوں میں واپس لانے کی کوشش کرنا۔

۷۔ مختلف تہذیبوں، مذہبوں اور ادیان کے پیروکاروں میں سے دانشور طبقہ کے درمیان گفت وشنید جاری رکھنا، اس کو تیز تر کرنا، تاکہ ایک عالمی رائے عامہ ہموار ہو، اور دنیا کی مختلف قوموں کے درمیان امن وامان اور پیغام محبت وآشتی کو عام کر سکے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جس امن وسلامتی کے ہم اور ساری انسانیت متلاشی ہے، وہ منصفانہ امن ہے جس میں ہر ایک کے لئے برابر کے مواقع ہیں، ہر حقدار کو اس کا حق ملتا ہے، مظلوم کو انصاف اور ظالم کو سزا ملتی ہے، اس لئے کہ منصفانہ امن ہی شدت پسندی اور دہشت گردی کی جڑوں کو اکھاڑ پھینک سکتا ہے، اب جہاں زبردستی تھوپے گئے امن اور غیر عادلانہ امن کا تعلق ہے تو اس سے مشکلات میں پختگی آتی ہے، اور آتش زیر خاک کے طور پر اس مشکلات کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ اس شکل میں مجرم اور اس کا شکار دونوں ایک ہی مرتبہ پر ہوتے ہیں، حقوق ضائع ہوتے ہیں، اور حکومت ہی امر واقع کی سیاست ہوتی ہے، لہذا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شدت پسندانہ سرگرمیاں پھر عود کرتی ہیں بلکہ شاید پہلے سے زیادہ قوت کے ساتھ، یہی وہ چیز ہے جو غیر منصفانہ امن وسلام کو مشکلات کے تسلسل اور سماجی ہلچل کے استمرار کا سبب بنا دیتی ہے، دنیا کے کئی علاقوں میں ہم اسی حالت کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔

امت کی سطح پر پیش کردہ حل:

امت کی سطح پر پیش کیا جانے والا حل تقریباً بالکل واضح ہے، اور مندرجہ ذیل امور پر مبنی ہے:

ا۔ مختلف میدانوں (اسلام کی اور اس کے مقاصد کی فہم، موجودہ صورتحال کی فہم، اور موقف کی فہم) میں اپنی امت کی عوام کے اندر شعوری سطح کو بلند کرنا۔

۲۔ زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کی تطبیق کو عام کرنا۔

۳۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق امت کے مختلف گروہوں کے لئے تمام پہلوؤں پر حاوی ایک تربیتی کورس چلانا۔

۴۔ ہر وہ کام کرنا جو عملی طور پر امت کے موقف کو ایک رکھ سکے، ہم نہیں چاہتے کہ یہ عمل خیالی ہو، اور نہ ہی ہم یہ چاہتے ہیں کہ یہ مایوسانہ ہو، بلکہ ہونا

یہ چاہئے کہ وہ معین اغراض ومقاصد کی روشنی میں واقعیت پسندانہ معتدل منہج پر قائم ہو۔

۵۔ اسلامی اداروں کو تقویت پہنچانے، جس کو وجود میں لانا ضروری ہو اس کو وجود میں لانے، اور نئے فعال اور امید افزا طریقوں کے تحت عمل کرنے کی اسے زیادہ سے زیادہ آزادی دی جائے۔

۶۔ سیاسی، معاشی، میڈیائی، جغرافیائی، مادی امکانیات سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کا ایک مکمل منصوبہ وضع کیا جائے، اسی طرح عوامی، علمی، ثقافتی صلاحیتوں کو استعمال کیا جائے اور مقابلہ کے لئے انہیں تیار کیا جائے۔

۷۔ بعض فروعی یا ثانوی تنازعات کے حل، ان سے اعراض، یا ان کو مؤخر کردینے کے لئے کام کیا جائے، تاکہ اس سے اہم ترین مقصد کی خدمت ہو سکے، اور سارے کام کو ترجیحی انداز میں کیا جائے۔

۸۔ مسلم اقلیتوں کو جو دنیا میں مسلمانوں کی تقریباً ایک تہائی تک پہنچتی ہیں۔ مدد پہنچائی جائے کہ سب سے پہلے وہ وجود، دوسرے نمبر پر اپنی وحدت، تیسرے نمبر پر اپنے تشخص کو ثابت کریں، ان کے اور اہل امت کے درمیان رشتوں کو مضبوط کیا جائے۔

۹۔ اپنے خیراتی اداروں اور امدادی و دعوتی تنظیموں کی مدد پر توجہ دی جائے، ان کو سرعام بے یارومددگار نہ چھوڑ دیا جائے، اور نہ ہی فروعی مسلکی اور سیاسی دلدلوں میں پھنسایا جائے۔

۱۰۔ تعلیم کی تازگی اور تعلیمی اداروں کی خودمختاری کی حفاظت کی جائے، خارجی دباؤ کے سامنے نہ جھکا جائے تاکہ وہ بہتر طور پر اپنا مطلوبہ کردار ادا کرسکیں۔

۱۱۔ اپنے عادلانہ قضیوں کے حق میں دوسری غیر سرکاری بین الاقوامی اداروں اور تنظیموں سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔

۱۲۔ مصری مسئلوں میں جن میں سب سے اہم قضیہ فلسطین ہے حکمت اور منصوبہ بندی کے ساتھ کھڑے ہوں، اس سلسلے میں ہمارا مشورہ ہے کہ:

۱۔ فلسطینی قوم کو جھکانے اور بہادرانہ انتفاضہ کے خاتمہ کے شیرون کے منصوبہ کو ناکام بنانے کے لئے تمام اسلامی کوششوں کو یکجا و متحد کیا جائے، اور فلسطینیوں کی ثابت قدمی، ان کے بہادرانہ انتفاضہ اور شجاعانہ مزاحمت کو تقویت پہنچائی جائے۔

۲۔ مصیبت زدگان کی امداد اور منہدم عمارتوں کی مرمت کی ایک مہم چلائی جائے اور ہر دولت مند ملک کو اس مہم میں حصہ لینے کا مکلف بنایا جائے۔

۳۔ مسئلہ فلسطین کے اسلامی قضیہ ہونے پر تاکید کی جائے اور ساری اسلامی صلاحیتوں کو اس کے لئے تیار کیا جائے۔

۴۔ صہیونیوں کے جرائم کا پردہ فاش کرنے کے لئے سارے اقدامات کئے جائیں، قانونی امکانات اور بین الاقوامی اداروں سے استفادہ کیا جائے۔

۵۔ اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ امریکہ اس مسئلہ اور اس جیسے دوسرے مسائل میں تن تنہا فیصلہ کرنے کا مجاز ہو، اور نہ امریکی حلوں پر اعتماد کیا جائے۔

۶۔ غاصب یہودیوں اور ان کے مددگاروں کا دوبارہ مکمل بائیکاٹ کرنے کے لئے سنجیدہ غور وفکر کیا جائے، بلکہ فوری طور پر عوامی بائیکاٹ کو نافذ کردیا جائے۔

۶۔ اس میدان میں اور خاص طور پر بین الاقوامی قراردادوں کی تنفیذ کے مطالبہ کے سلسلے میں تنظیم اسلامی کانفرنس کے سیاسی کردار کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنایا جائے۔

۸۔ بین الاقوامی سطح پر دہشت گردی کی ایک مکمل جامع تعریف وضع کی جائے، اور اس کے اور جائز مزاحمت کے درمیان تفریق کی جائے۔

۹۔ فلسطینی مزاحمت کو قانونی تحفظ دیا جائے۔

۱۰۔ جنوبی افریقہ کے ڈربن کانفرنس کے طرز پر غیر سرکاری تنظیموں کے امکانات اور صلاحیتوں سے بھرپور اور سرگرم استفادہ کیا جائے۔

☆☆☆

امن عالم اسلام کی حقیقی تصویر

مولانا مبارک حسین ندوی قاسمی

جامعہ نور العلوم، مدھولیا بنول پراسی، نیپال

اسلام امن وسلامتی اور محبت ومودت کا گہوارہ ہے، اس کی تعلیمات انسانیت نوازی اور خیر سگالی سے لبریز ہیں اس کے ہر بن مو سے باہمی اخوت ومساوات کی خوشبو پھوٹتی ہے، جس سے پوری دنیائے آب وگل ہی نہیں بلکہ فضائے آسمانی بھی معطر ہوتی رہتی ہے، اگر صرف قرآنی نصوص کا جائزہ لیا جائے تو اس کی جھلک واشگاف انداز میں سامنے آئے گی، قرآن کریم میں انسانی جان ومال کے تحفظ کی جابجا تاکید فرمائی گئی ہے، ایک جگہ ارشاد باری تعالی ہے: ''لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها'' (یعنی زمین میں سدھار کے بعد فساد نہ برپا کرو)، اس آیت سے معلوم ہوا کہ زمین کے نظام میں اصل چیز فساد نہیں ہے جس میں صلاح عارض ہوئی بلکہ اصل چیز صلاح اور امن وسلامتی ہے جس پر فساد وفتنہ محض انسان کی جہالت اور سرکشی سے عارض ہوتا رہتا ہے۔ دوسری جگہ نظام امن کو برباد کرنے والوں کے سلسلہ میں آیا ہے: ''الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون'' (یعنی وہ لوگ جو اللہ سے کئے گئے وعدہ کو توڑتے ہیں، اور اللہ رب العزت نے جن کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا حکم دیا ہے ان سے قطع رحمی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں وہی ہیں دنیا اور آخرت میں گھاٹے کا سودا کرنے والے)، علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ روح المعانی (۲۱۲/۱) میں اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''إفسادهم باستدعاء هم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو بإخافتهم السبل وقطعهم الطريق على كل من يريد الهجرة إلى الله'' (یعنی ان کے فتنہ وفساد پھیلانے کی نوعیت یہ ہے کہ وہ لوگوں کو کفر کی طرف بلاتے ہیں اور اس کا شوق پیدا کرتے ہیں اور لوگوں کو اس پر ابھارتے ہیں یا ان کو راستوں پر بیٹھ کر ڈراتے ہیں اور اللہ کی رضا کے جویا افراد کو ہراساں کرتے ہیں)، مزید علامہ مصطفی حصن المنصوری ''المقتطف من عیون التفاسیر'' (۱۰/۱) میں رقمطراز ہیں: ''يفسدون اى بأنواع البغي والفساد وإثارة الفتن وإشعال نار الحرب'' (یعنی وہ زمین میں جو فتنہ وفساد پھیلاتے ہیں وہ ظلم وتعدی کی مختلف قسموں کو اختیار کر کے کرتے ہیں، نیز آتش جنگ کو ہوا دیتے ہیں)، انسانی جان ومال کا تحفظ کرنا ہر بنی آدم پر ضروری ہے، یوں ہی ناحق کسی کو قتل کرنا اور کسی کی جان مارنا پورے نوع انسانی کے قتل کے مرادف ہے، قرآن کریم میں ہابیل اور قابیل کے واقعہ قتل کے ذکر کے بعد فرمایا گیا ہے کہ جس نے ایک انسان کو قتل کیا تو گویا وہ پورے انسانوں کے قتل کا مستحق ٹھہرا، لیکن اگر حق کے ساتھ کسی کو قتل کیا جائے تو یہ شرعی حق کی وجہ سے جائز ہے، سورۂ بنی اسرائیل میں ہے: ''ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق'' (یعنی قتل نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ)، عموماً لوگوں نے اس آیت سے یہ سمجھا کہ اس میں دوسرے کے نفس کے قتل کی ممانعت ہے جبکہ نفس آیت سے دوسرے نفوس کی طرح انسان کا خود اپنا نفس بھی داخل ہے، قتل بالحق کے سلسلہ میں صحیحین کی روایت ہے جس کے راوی عبد اللہ بن مسعودؓ ہیں، فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والزاني المحصن، والتارك لدينه المفارق للجماعة'' (کسی مسلمان شخص کا خون جو کلمہ توحید پر ایمان رکھتا ہے حلال نہیں ہے مگر یہ کہ جب تین چیزوں میں سے ایک کا مرتکب ہو: جان کو جان کے بدلے، شادی شدہ زانی، اور مرتد یعنی کسی مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرنے والا)۔ اسلام میں خون کی اتنی اہمیت ہے کہ اس کے عوض میں پوری دنیا کا ختم ہو جانا کوئی بڑی بات نہیں ہے، ترمذی شریف کی روایت ہے: ''زوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم'' (یعنی دنیا کا ختم ہو جانا اللہ کے نزدیک کسی مسلمان کے خون بہانے سے زیادہ آسان ہے)۔

قرآن کریم کی مذکورہ آیات اور ان تدریجی حقائق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلام نے امن وسلامتی کو معاشرہ کا جزء لاینفک قرار دیا ہے کیونکہ اس کی خمیر انسانیت نوازی اور ایک دوسرے کے ساتھ خیر خواہی کرنے پر اٹھی ہے، بھائی چارہ اور محبت ومودت اس کی سرشت میں ودیعت کی گئی ہے، آپسی تعلقات کو

نبھانے، پڑوس اور دوسرے حق داروں کے حقوق کی ادائیگی کی پرزور تاکید فرمائی گئی ہے، خدا کی نگاہ میں وہی شخص معزز ہے جو اپنے مالک اور داتا سے زیادہ ڈرنے والا اور اس کا پاس رکھنے والا ہو، جس قدر انسان اللہ سے ڈرے گا اسی قدر گناہوں سے اجتناب کرے گا۔

آج کل ''دہشت گردی'' کا لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے لیکن اب تک اس کا صحیح معنی ومفہوم نہ منصۂ شہود پر آیا اور نہ حقیقی انطباق عمل میں آیا، نئی دنیا کا یہ عجیب فلسفہ ہے کہ جس کے ذریعہ تعمیر انسانیت ہو، راہ نجات ہموار ہو، اس کو دہشت گردی کا نام دیا جاتا ہے، لیکن جو انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارنے والا ہے، اقلیتی طبقہ پر ظلم وستم کو روا رکھنے والا ہے وہ امن پسند ہے، دور حاضر میں قتل وغارتگری کی قسمیں اور موجودہ دور میں قتل وخونریزی کے جو واقعات رونما ہو رہے ہیں وہ تین طرح کے ہیں:

۱۔ بے گناہوں کو قتل کرنا، ۲۔ ایک جگہ ہوئے ظلم کے بدلہ دوسری جگہ کے افراد کا بدلہ لینا، ۳۔ رائے عامہ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے غیر متعلق لوگوں پر ظلم کرنا (دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات رص ۱۸)۔

پہلی قسم کا اسلام روز اول ہی سے مخالف ہے، انسانی جان کے تحفظ کے سلسلہ میں سابق الذکر دلائل قرآنی کافی ہیں، دوسری قسم کا تعلق دہشت گردی اور انتہا پسندی سے ہوگا، کیونکہ آخرت میں کوئی شخص کسی کا ذمہ دار نہیں ہوگا، سورہ نجم میں ہے: ''لا تزر وازرۃ وزر أخری'' (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)، تیسری قسم بھی دہشت گردی کے قبیل سے ہے، رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لئے ظلم کرنا، بے گناہوں کا قتل، جہازوں کا اغوا، سفیروں کا قتل اور یرغمال بنانا سب اسی زمرے میں آتا ہے، اسلام کا موقف اس سلسلہ میں بالکل واضح اور صریح ہے کہ ان جیسی حرکات کا مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں، تیسری قسم کے ضمن میں خودکش دستوں کا بھی مسئلہ ہے، لہذا اس کی وضاحت ضروری ہے کہ کتب احادیث میں خودکشی کی بہت مذمت وارد ہوئی ہے، اور خودکشی کرنے والے کو جہنمی قرار دیا ہے، خودکشی کا لفظ ذہن میں جیسے آتا ہے تین قسم کے گروہ سامنے آتے ہیں ۱۔ دہشت گرد تنظیمیں، ۲۔ حکومت، ۳۔ تحریک آزادی، دہشت گرد تنظیمیں جو حملے کرتی ہیں ان کے پاس کوئی قانونی جواز نہیں ہوتا، شریعت کی رو سے وہ صحیح نہیں ہیں، حکومتیں کسی جنگ کے موقع پر کسی خطرناک حملے کو روکنے کے لئے خودکش دستوں کا سہارا لیتی ہیں تو یہ جنگی حکمت عملی ہے، جس کی شریعت اجازت دیتی ہے، جنگ یمامہ میں حضرت براء بن عازب کا حملہ جنہوں نے تنہا اہل یمامہ میں گھس کر جان دے دی اس کی بین دلیل ہے، تحریکات آزادی کے افراد جب دشمنوں اور ظالموں سے بہت پریشان ہو جاتے ہیں خودکش افراد تیار کر کے دشمن کی طاقت کا جواب دیتے ہیں، فلسطین کی تازہ صورت حال اس کی واضح مثال ہے، علمائے کرام نے اس کو بھی جنگ کے قوانین وآداب پر منطبق کیا ہے۔

جہاد اور دہشت گردی کا فرق:

جہاد اور دہشت گردی دو متضاد چیزیں ہیں، دونوں میں آسمان وزمین کا فرق ہے، جہاد بقول حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی انسانی جان کے احترام، امن وامان کے قیام، ظالم کی سرکوبی اور حق کی حمایت وحفاظت کے لئے ارشاد باری: ''وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله'' وجود میں آتا ہے (حجۃ اللہ البالغہ ص: ۶) جبکہ دہشت گردی، فتنہ وفساد، انتقام اور بدعنوانی، انارکی اور بے گناہ، بے قصور انسانوں کے قتل کا ایک مجرمانہ ومجنونانہ فعل ہے۔

اب سوالنامہ کے جوابات ذیل میں پیش کئے جارہے ہیں:

۱۔ دہشت کے معنی ''خوف وہراس'' کے ہیں، عربی میں ''تخویف'' اور ''ارہاب'' سے یہ لفظ متعارف ہے، انگریزی میں اس کا متبادل لفظ Terror استعمال کیا جاتا ہے، علامہ راغب اصفہانی نے ''مفردات الفاظ القرآن'' میں رص ۳۶۶ پر ارہاب کے معنی ''مخافة مع تحرز واضطراب'' یعنی اضطراب وبے چینی کے ساتھ خوف وہراس بیان کیا ہے، جبکہ محمد بن یعقوب مجد الدین الفیر وزآبادی نے ''القاموس المحیط'' رص ۸۱۷ پر ارہاب بمعنی أخافه وتوعده یعنی ڈرانا اور دھمکانا لکھا ہے، صاحب تاج العروس نے ''الازعاج والاخافة'' یعنی پریشان کرنا اور ڈرانا سے تعبیر کیا ہے، عیسائی مستشرق الیاس انطوان نے القاموس العصری میں Terrorism سے اس کو ادا کیا ہے، انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مقالہ نگار نے ان الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے:

A Systematic use of terror, or unpredictable violance against governments, public or individuals to allain a political objective.

(دہشت گردی نام ہے منصوبہ بند طریقہ سے خوف وہراس پھیلانے اور تشدد کے غیر متوقع طریقہ استعمال کا، جن کا ارتکاب حکومت، عوام یا افراد کے خلاف سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے کیا گیا ہو)۔

شیخ محمد بن ہادی المدخلی نے اپنی کتاب "الارہاب وآثارہ علی الأفراد والأمم" میں ص ۱۰ پر لکھا ہے: ''الإرهاب كلمة مبنى لها معنى ذو صور متعددة يجمعها الإخافة والترويع للآمنين وقد تجاوز الإخافة والترويع إلى إزهاق الأنفس البريئة وإتلاف الأموال المعصومة أو نهبها وهتك الأعراض المصونة وشق عصا الجماعة'' (دہشت گردی کئی صورت پر بنی ہے، مجموعی اعتبار سے بے گناہوں کو ڈرانا، دھمکانا ہے، اب تو یہ تعریف متعدی ہوگئی ہے اور مختلف صورتیں پیدا ہوگئی ہیں کہ بے گناہ لوگوں کو قتل کرنا، محفوظ مال کو ضائع کرنا، عزت کو پامال کرنا اور جماعتی وحدت کو پراگندہ کرنا ہے)۔

قرآن کریم میں ''رہب'' سے مشتق تقریباً چھ الفاظ مختلف جگہوں پر استعمال ہوئے ہیں جس سے سابق الذکر معنی کو تقویت ملتی ہے، خوف وہراس قائم کرنا ہرگز اسلام کا مطمح نظر نہیں، وہ تو سراپا رحمت و برکت ہے، سورۂ حشر میں ہے: "لأنتم أشد رهبة" سورۂ قصص میں ہے: جناحك من الرهب" سورۂ نساء میں ہے: "يدعوننا رغباً ورهباً" سورۂ انفال میں ہے: "ترهبون به عدو الله وعدو كم" سورۂ اعراف میں ہے: واسترهبوهم، سورۂ بقرہ میں ہے: "إياي فارهبون"، مجموعی طور پر ڈرنے اور ڈرانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے، دور جدید کے مشہور محقق Sharma.D.P نے دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ ''دہشت گرد ایسا شخص ہے جو کسی قانون کے ذریعہ قائم شدہ حکومت کو مرعوب و معطل کرنے کی غرض سے یا عوام یا ان کے کسی طبقہ میں خوف وہراس پیدا کرنے کے لئے بم، ڈائنامائیٹ یا آتش گیر اشیاء یا پھٹ پڑنے والی اشیاء یا گولی چلانے والے ہتھیار یا دوسرے قاتلانہ ہتھیار، زہریلی گیس یا دیگر خطرناک وتباہ کن مادہ کا استعمال کرتا ہے، جو کسی کی موت، کسی کے زخمی ہونے یا مال واسباب کی تباہی یا قوم کی زندگی کی ضروریات کی ترسیل کے نظام کو درہم برہم کرنے کا ذریعہ ہے'' (ملاحظہ ہو: اسلام اور دہشت گردی، مصنفہ ڈاکٹر سید عبدالباری بحوالہ انڈین نیشنل سیکورٹی گارڈ ایکٹ ۱۹۸۶ء)۔

ایک خاتون صحافی نے لکھا ہے کہ پر تشدد واقعات کے بار بار اظہار سے خوف وہراس پیدا کرنا دہشت گردی ہے۔

ان قدیم وجدید تعریف پر غور کر کے عالمی منظر نامہ پر ایک طائرانہ نگاہ بھی ڈالی جائے تو یہ حقیقت اظہر من الشمس ہوگی کہ کون دہشت گرد ہے اور کون امن پسند، میڈیا اور ذرائع ابلاغ کی زہر افشانی نے حقائق پر تہہ بہ تہہ پردہ ڈال دیا ہے جس سے لوگوں کو کچھ نظر نہیں آتا لہذا چشم بینا کو بہتر کرنے کی ضرورت ہے۔

۲۔ دہشت گردی کی سابق الذکر تعریف کے بموجب حکومتوں کا یہ رویہ دہشت گردی کے قبیل سے ہے، کیونکہ یہ صرف پریشان کرنے اور ہراساں کرنے کے لئے ہوتا ہے، بالخصوص ہندوستان جیسے جمہوری ملک میں دفعہ ۲۹ کے تحت جو حقوق ہر مذہب کے ماننے والوں کو دیئے گئے ہیں اس کی خلاف ورزی تو مسلم ہے، اسی کے ساتھ قانونی بغاوت ہے، لہذا وعدہ کا ایفاء نہ کرنا بہت بڑا ظلم کرنا ہے، دینی ودنیوی دونوں لحاظ سے یہ امر قابل جرم ٹھہرا۔

۳۔ اگر کسی طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر حقوق کی حصول یابی کے لئے آواز اٹھانا حدیث نبوی ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده'' (سنن ترمذی، مسلم شریف) کی رو سے واجب ہے کیونکہ "فليغيره" وجوب پر دلالت کرتا ہے، نیز اگر اس پر آواز نہیں اٹھائی گئی تو ظالم گروہ کو مزید حق تلفی کا موقع ملے گا، لہذا اول وہلہ میں اس شر کا استیصال کرنا ضروری ہے کیونکہ فقہ کے اکثر مسائل میں جو وسائل مفضی الی ارتکاب الحرام ہیں ان کی بھی ممانعت ہے، دلیل وفد عبد القیس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مخصوص قسم کے برتنوں کے استعمال کرنے کی ممانعت ہے، امام نووی نے ریاض الصالحین میں ابوداؤد و ترمذی ونسائی کے حوالے سے ایک روایت ذکر کی ہے، جو بتصدیق امام نووی صحیح سند سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على أيديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه''، اور فرمایا گیا: ''من قتل دون ماله فهو شهيد. ومن قتل دون عرضه فهو شهيد''، اسی طرح مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا سابق الذکر دہشت گردی کی تعریف سے خارج ہے کیونکہ یہ عین اسلام ہے، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور ارشاد ہمارے لئے مینارۂ نور ہے کہ ''انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً''، لہذا یہ عمل وجوبی درجہ رکھتا ہے، اور دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا۔

۴۔ مظلوموں کے اس گروہ سے بدلہ لینا سراسر خلاف شرع ہے، کیونکہ قرآنی آیت: "لا تزر وازرة وزر أخرى" (سورۂ نجم/ ۳۸) اس کی بین دلیل ہے، اور صلیبی جنگوں میں عیسائی فلسطین، شام اور مختلف علاقوں میں مسلمانوں کے ساتھ امن وعافیت سے رہے، کیونکہ ان کا بذات خود کوئی جرم نہیں تھا، اسی لئے دوسرے سے بدلہ لینا از روئے شرع درست نہیں ہے۔

۵۔ دہشت گردی کے جو اسباب لوگوں کے سامنے آتے ہیں ان کے حل کرنے کے لئے اسلام ہماری یہ رہنمائی کرتا ہے کہ ہم اس کی جامعیت اور شمولیت میں

نظر رکھتے ہوئے ان مسائل کو حل کریں، کیونکہ اگر یہ معاشی مسئلہ ہے تو اسلامی معاشیات کی روشنی میں انجام پائے گا، ڈاکٹر زید بن محمد بن ہادی المدخلی اپنی کتاب ''الارہاب وآثارہ علی الأفراد والامم'' میں لکھتے ہیں: ''فإن العلاج لداء الإرهاب في البلدان الإسلامية أصحاب العقيدة السليمة هو الوحي الإلهي الذي يحمله ويبلغه من يعقل معناه ويحسن تبليغه وإن الأطباء هم ولاة الأمر من العلماء الربانيين والحكام الصالحين ثم المجتمع بنوعيه الصغير والكبير الداخلي والخارجي وأما علاج الإرهاب في الدول الكافرة فمصدره الذى ارتضوه لأنفسهم هو القوانين الوضعية التى إن حققت شيئاً من دفع الضرر فلا بد أن يكون ذاعوج ومن ثم يزداد داء الإرهاب في بلادهم كثرة وانتشاراً'' (دہشت گردی جیسے مرض کے ازالہ کی صرف یہی شکل ہے کہ اگر یہ مرض ممالک اسلامیہ میں ہے تو اس کا علاج صحیح عقیدہ وایمان والے ہیں جو وحی الٰہی کے معانی ومفاہیم کو سمجھتے ہیں اور یہی قوم کے ظاہری وروحانی مرض کے طبیب بھی ہیں، پھر معاشرہ پر ایک نظر کر لی جائے کہ اندرونی اور بیرونی، چھوٹے اور بڑے پیمانہ پر مرض کو کیسے درست کیا جائے، غیر مسلم ممالک میں دہشت گردی کے پنپنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مصنوعی قوانین وضوابط کا اپنے آپ کو پابند کر لیا ہے، ان قوانین کی وجہ سے کچھ مسائل حل بھی ہوتے ہیں تو اس کی کجی باقی رہتی ہے اور دہشت گردی روبترقی رہتی ہے۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کی مدافعت کرنا چاہئے، حدیث میں آتا ہے: ''عن أبي هريرة ﷺ قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالى؟ قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (مشکوۃ ۲۰۶/۲)۔

اس حدیث میں مدافعت کے حدود بھی بتائے گئے ہیں، نیز صیغہ امر کے استعمال سے وجوب کا ثبوت ملتا ہے، مزید حق مدافعت کی تائید کے سلسلہ میں ارشاد نبوی ہے:

''إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم صورته'' (مشکوة)۔

☆☆☆

اسلام گہوارۂ امن

مولانا محمد ارشد المدنی

جامعۃ الامام ابن تیمیہ، چندن بارہ، مشرقی چمپارن۔

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی نام ہے بے قصور اور معصوم افراد پر ظلم وستم اور ان کو ہراساں و پریشان کرنے کا، ریاست کے خلاف چھیڑا گیا اس مجرمانہ عمل کا جس کا مقصد کسی خاص آدمی، یا مخصوص فرقے، یا پھر عوام کے دماغ میں خوف بٹھانا ہو، یہ طاقت کے استعمال کا ایک طریقہ ہے جس کا مدعا اپنے مقصد تک پہنچنے کے لئے لوگوں کے دلوں میں خوف پیدا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح کوئی بھی سخت اقدام جب اپنی جائز حد سے بڑھ کر فساد وفتنہ کا باعث ہوجائے اور اس کا کوئی اصلاحی مقصد واضح نہیں تو وہ بھی دہشت گردی کے ذیل میں آئے گا، ایسی چیرہ دستی جو دوسروں کی جان ومال اور عزت وآبرو پر دست درازی کرے دہشت گردی ہے۔

مذہب اسلام ازل سے دہشت گردی اور ہر ظالمانہ حرکت کی سخت مذمت کرتا ہے، اسلام ایک نظریاتی مذہب ہے، جس کی بنیاد توحید، رسالت اور آخرت پر ہے، اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کرے، اگر اسلام کا نام لے کر کوئی بھی مسلمان دہشت گردی کو راہ دیتا ہے اور اس گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ اسلام اور شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے بغاوت سمجھا جائے گا۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً'' (المائدہ: ۳۲) (اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل کے بارے میں یہ حکم جاری کردیا کہ جو شخص کسی آدمی کو بغیر کسی مقتول کے بدلے، یا زمین میں فساد پھیلانے کے قتل کرڈالے گا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کرڈالا، اور جو شخص کسی آدمی کو بچالے گا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو بچالیا)۔

اللہ تعالیٰ کا ایک دوسری جگہ ارشاد ہے: ''وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين'' (البقرہ: ۱۹۰) (اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اسلام کسی کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دیتا، اگر کوئی اس قانون کی خلاف ورزی کرے اور جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ آور ہوجائے تو اسلام نے اس جرم کی ایسی سخت سزا تجویز کی ہے جس سے مظلوم کو پورا پورا انصاف مل سکے، اسلام تشدد کرنے کی اجازت نہیں دیتا لیکن جو تشدد پر آمادہ ہوا سے آزاد چھوڑنا بھی سماج کے لئے مضر سمجھتا ہے۔

اسلام لوگوں کے آپس میں سلوک بالخصوص غیر مسلموں کے ساتھ رویے کے معاملے میں رواداری کی تعلیم وتلقین کرتا ہے، اس سلسلے میں قرآن کریم کی تعلیمات حد درجہ مروت، بردباری اور فیاضی پر مشتمل ہے، زندگی کے صحیح اور غلط راستوں کی حقیقت عیاں ہونے کے باوجود اعلان کیا جاتا ہے: ''لا إكراه في الدين'' (البقرہ: ۲۵۶) (دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے)۔

اسلام میں امن وسلامتی اور صلح وآشتی کے خواہاں کفار ومشرکین کے ساتھ عام طور پر حسن سلوک کی اجازت واہمیت ہے: ''لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين'' (الممتحنہ: ۸) (اللہ تعالیٰ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جن لوگوں نے دین کے بارے میں تم سے جنگ نہیں کی، اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

اسلام دہشت گردی کا روادار نہیں ہے، کیونکہ اسلام ایک خالق کے ذریعہ انسان کی تخلیق، تمام انسانوں کو ایک مرد اور ایک عورت کی اولاد اور اللہ

ترسی و پرہیز گاری کو واحد معیار شرافت قرار دے کر عالم انسانیت میں جنگ و جدل کے محرکات کا جواز ختم کر دیتا ہے، اور صلح و امن کی ابدی و آفاقی حقیقت پر تاکیدی نشان لگاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شرک و توحید کا موازنہ کرتے ہوئے قرآن کریم صاحب ایمان کو امن کا زیادہ حق دار قرار دیتا ہے۔

''فأی الفریقین أحق بالأمن إن کنتم تعلمون، الذین آمنوا ولم یلبسوا إیمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون'' (الأنعام: ۸۱،۸۲) (پھر اگر تم جانتے ہو تو بتاؤ کہ دونوں میں سے کون سی جماعت امن کی زیادہ حقدار ہے، جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو شرک کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا، انہیں کے لئے امن ہے، اور وہی راہ راست پر ہیں)۔

ایمان اور مؤمن کے الفاظ جس مادے سے مشتق ہیں یعنی ''ا، م، ن'' اس کا تلفظ امن ہی ہے، اسی طرح اللہ پر کامل یقین، جو ظلم سے پاک ہو، امن کا باعث اور ضامن ہے۔ چنانچہ امن کی حقیقی قدر اور اس کی پاسداری بھی اہل ایمان ہی کر سکتے ہیں، اسی صداقت کے پیش نظر قرآن کریم نے بدامنی، فساد اور فتنے کو قتل سے بھی بڑا جرم قرار دیا ہے۔

''والفتنة أشد من القتل'' (البقرہ: ۱۹۱)۔

دہشت گردی ایک وحشیانہ فعل ہے اور اسلام کے تہذیبی نظام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسلام انسان کو صرف اللہ کا خوف دلاتا ہے، لہذا وہ کسی انسان کو اس کی اجازت نہیں دے سکتا کہ وہ لوگوں کو اپنا خوف دلائے اور انہیں خوف زدہ کر کے اپنے اغراض و مقاصد اور مفادات حاصل کرے، معاشرے میں کشیدگی اور کشاکش اسلام کو گوارا نہیں، وہ ہر قسم کی کشمکش اور چپقلش ختم کر کے ایک پرامن ماحول میں افراد کے درمیان الفت و محبت، اخوت و بھائی چارگی، اور فلاحی کاموں میں اشتراک و تعاون کے مواقع پیدا کرنا چاہتا ہے، تاکہ اللہ تعالی کے بندے پوری یکسوئی کے ساتھ اپنی اور کائنات کی تخلیق کے مقاصد کی تکمیل میں بے روک ٹوک مشغول ہوں۔ دنیا میں اخلاص اور اللہ ترسی کے ساتھ نیک اعمال کر کے آخرت کی کامیابی کا سامان کریں۔

اسلامی جہاد کی شان یہ ہے کہ ظالم اقتدار کے سامنے کلمۂ حق بلند کرنا اس کی بہترین خصوصیت ہے، اور ظالم کو اس کے ظلم سے روکنے کی کوشش ایمان کی علامت ہے، اس لئے کہ لوگوں کو برائی سے منع اور اچھائی کی تلقین کرنا امت مسلمہ کا امتیازی کردار اور منصبی فریضہ ہے، یہ جہاد شرک کے خلاف ضمیر کی محاذ آرائی اور باطل کے ساتھ حق کی پنجہ کشی ہے، جس میں طاقت کا استعمال کسی تخریبی سرگرمی کے لئے نہیں، صرف تعمیری مقاصد کے لئے ہوگا، یہ حق پسندی اور حق کوشی، دہشت گردی اور دہشت پسندی کے لئے پیام فنا ہے، خواہ اس کا ارتکاب کوئی فرد کرے، کوئی جماعت کرے، یا کوئی حکومت کرے۔

۲۔ بلا شک وشبہ حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، کیونکہ دہشت گردی درحقیقت بے قصور اور معصوم افراد پر ظلم و ستم اور ان کو ہراساں و پریشان کرنے کا نام ہے، خواہ یہ درندگی وسفاکی افراد کی طرف سے ہو یا گروہوں، جماعتوں اور حکومتوں کی جانب سے، دہشت گردی کے لفظ میں سنگ دلی، بے رحمی، اور ستم شعاری کے مفاہیم مضمر ہیں۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور رد عمل کا اظہار جائز ہے، کیونکہ مذہب اسلام نے تمام انسانوں کو جو حقوق عطا کئے ہیں ان میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ حکومت یا افراد کے ظلم و زیادتی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کر سکتے ہیں، اس کی طرف قرآن کریم کی یہ آیت واضح اشارہ کرتی ہے:

''لا یحب اللہ الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (النساء: ۱۴۸) (اللہ کو یہ بات پسند نہیں ہے کہ کوئی شخص برائی بآواز بلند بیان کرے، سوائے اس آدمی کے جس پر زیادتی ہوئی ہو)۔

اسلام میں مکمل طاقت اور اختیار صرف اللہ ہی کا ہے، انسان کو خاص ضوابط و اصول کے ماتحت ایک محدود طاقت عطا کی گئی ہے، جس کی حیثیت ایک امانت کی ہے، لہذا ہر وہ شخص جو اس طاقت کا امین بنتا ہے، وہ ان تمام لوگوں کے سامنے جوابدہ ہے جن کی خاطر اور جن کے نام پر اس نے اس طاقت کو استعمال کیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کے بعد اپنی پہلی تقریر میں صاف الفاظ میں ارشاد فرمایا تھا: ''اے لوگو! جب تک میں راہ استقامت پر گامزن رہوں آپ میرے ساتھ تعاون کرتے رہیں، اور جب مجھ سے غلطی ہو تو آپ میری اصلاح کریں، جب تک میں اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانبردار رہوں آپ بھی میری اطاعت کریں، اور اگر میں اس راستے سے ہٹوں تو آپ بھی میری اطاعت سے دست کش ہو جائیں''۔

اور اگر مسلمانوں کی اچھی خاصی طاقت وقوت ہو تو اس وقت احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

''أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله'' (الحج: ۳۹، ۴۰) (جن مومنوں کے خلاف جنگ کی جارہی ہے، انہیں اب جنگ کی اجازت دے دی گئی، اس لئے کہ ان پر ظلم ہوتا رہا ہے، اور بے شک اللہ ان کی مدد کرنے پر قادر ہے، جو لوگ اپنے گھروں سے ناحق اس لئے نکال دیئے گئے کہ انہوں نے کہا ہمارا رب اللہ ہے)۔

ترمذی، نسائی اور طبری وغیرہم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکل جانے پر مجبور کر دیئے گئے تو یہ آیت نازل ہوئی، حضرت ابوبکرؓ نے جب یہ آیت سنی تو کہا کہ اب جنگ ہوگی، مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ جہاد سے یہ پہلی آیت نازل ہوئی تھی، مکہ مکرمہ میں مسلمانوں کی تعداد کم اور مشرکین کی تعداد زیادہ تھی، اسی لئے اللہ تعالی مسلمانوں کو صبر کی تلقین کرتا رہا۔ بیعۃ العقبہ کی رات میں اہل مدینہ کی تعداد اسی (۸۰) سے زیادہ تھی، انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اجازت چاہی کہ منیٰ میں موجود مشرکوں کو قتل کر دیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی ہے، ہجرت کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین مدینہ میں جمع ہو گئے، اور مہاجرین اور انصار کی مجموعی تعداد سے مسلمانوں کی ایک اچھی خاصی طاقت وجود میں آ گئی، اور مدینہ ان کی چھاؤنی اور مسلمانوں کا دار الاسلام بن گیا، تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کر کے جہاد کو مشروع کر دیا۔

مکہ میں مسلمانوں پر جو ظلم وستم ہوا اور انہیں ان کے گھروں سے نکالا گیا تو ان کا کوئی قصور نہیں تھا، سوائے اس کے کہ انہوں نے اس بات کا اقرار کر لیا تھا کہ ان کا رب صرف اللہ ہے۔ اسی لئے مدینہ آنے کے بعد جب ان کی ایک طاقت وجود میں آ گئی تو اللہ نے انہیں جہاد کی اجازت دے دی، تا کہ ان پر جو ظلم ہوا تھا اس کا بدلہ لے سکیں۔

مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا، اللہ تعالی کا فرمان ہے:

''وما لكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا، واجعل لنا من لدنك نصيراً'' (النساء: ۷۵) (اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد نہیں کرتے ہو، ان کمزور مردوں اور عورتوں اور بچوں کو نجات دلانے کے لئے جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اس بستی سے نکال دے جس کے رہنے والے ظالم ہیں، اور تو اپنے پاس سے ہمارا کوئی حمایتی بھیج، اور تو اپنے پاس سے ہمارا کوئی مددگار بھیج)۔

اس آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کمزور مسلمان مردوں، عورتوں اور بچوں کو ظالموں کے ظلم وستم سے نجات دلانے کے لئے ان کے ظلم وستم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا شریعت میں جائز ہے، اور یہ کوئی دہشت گردی نہیں ہے، کیونکہ انسانی جان کے احترام، امن وامان کے قیام، ظلم کی سرکوبی اور حق کی حمایت وحفاظت کے لئے اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں، بلکہ دہشت گردی یہ ہے کہ فتنہ وفساد، نفرت وانتقام، بدعنوانی، وانارکی، اور بے گناہ و بے قصور انسانوں کے قتل کا مجرمانہ ومجنونانہ فعل وعمل انجام دیا جائے۔

۴۔ مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا قطعاً جائز نہیں ہے، جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں، کیونکہ مذہب اسلام ہر فرد کا یہ حق تسلیم کرتا ہے کہ دوسرے کے جرائم اور غلطیوں پر اس کو نہ گرفتار کیا جائے اور نہ قیدی بنایا جائے، قرآن کریم واضح الفاظ میں یہ اصول وقانون بیان کرتا ہے:

''لا تزر وازرة وزر أخرى'' (الأنعام: ۱۶۴) (اور کوئی جان کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی)۔

اللہ تعالی نے ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا: ''وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين'' (البقرہ: ۱۹۰) (اور اللہ کی راہ میں قتال کرو ان لوگوں سے جو تم سے قتال کرتے ہیں، اور حد سے تجاوز نہ کرو، اللہ تعالی حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد کرو، لیکن زیادتی نہ کرو، یعنی نہ جنگ کی ابتداء تمہاری طرف سے ہونی چاہئے، اور نہ جن سے جنگ کرنے سے تمہیں منع کیا گیا ہے ان سے جنگ کرو، مثال کے طور پر عورتیں، بوڑھے، پاگل، بچے، گرجوں میں رہنے والے، اور جن سے تمہارا معاہدہ ہے انہیں قتل نہ کرو، کسی کا مثلہ نہ کرو، حیوانات کو قتل نہ کرو، اور درختوں کو نہ کاٹو، اور اسلام کی دعوت دیئے بغیر اچانک کسی قوم پر حملہ نہ کرو، اس لئے کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا (تیسیر الرحمن لبیان القرآن: ۱/۱۰۶)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ''نهى عن قتل النساء والصبيان'' (یعنی نبی کریم ﷺ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا) (بخاری: کتاب الجہاد)۔

حدیث مذکورہ کا پس منظر راوی حدیث حضرت عبد اللہ بن عمرؓ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک غزوہ میں دیکھا گیا کہ مخالف کیمپ کی ایک عورت قتل ہوگئی ہے، آپ ﷺ نے اس حرکت کو ناپسند کیا اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا (مسلم: کتاب الجہاد والسیر)۔

رسول کریم ﷺ جب کوئی لشکر روانہ فرماتے تو اس کے امیر کو خاص طور پر تقوی کی اور ان مسلمانوں کے ساتھ خیر خواہی کی نصیحت فرماتے جو جنگ میں شریک اور اس کے ماتحت ہیں، اس کے بعد فرماتے: ''انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، واصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين'' (ابوداؤد: کتاب الجہاد، باب فی دعاء المشرکین) (یعنی جاؤ اللہ کا نام لے کر، اللہ کی مدد چاہتے ہوئے، اور اللہ کے رسول کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے قتل نہ کرو کسی شیخ فانی کو، کسی بچہ کو، کسی کم سن کو، اور کسی عورت کو، خیانت نہ کرو، اپنی غنیمتیں جمع کرو، اپنے معاملات ٹھیک رکھو، اور حسن سلوک کرو، اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)۔

یہ اور اس مفہوم کی بہت ساری روایات ہیں جن سے یہ بات متشرح ہوتی ہے کہ اسلام میں بے قصور اور ظلم میں شامل نہ ہونے والوں پر کسی طرح کی زیادتی روا نہیں۔

۵۔ اگر کہیں دہشت گردی کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس کے تدارک کے لئے اسلام کی ہدایت یہ ہے کہ کسی بھی حکومت میں بسنے والے تمام گروہوں کو ان کے معاشی یا سیاسی حقوق پورے طور پر فراہم کئے جائیں۔ اور کسی بھی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی روا نہ رکھی جائے۔ اسلام ہر نوع کے ظلم وجور کے خلاف ہے، وہ اس کی کسی بھی حال میں اجازت نہیں دیتا اور اپنے ماننے والوں کو عدل وانصاف کا پابند بناتا ہے۔ وہ اس کی بنیاد پر پورے معاشرہ کی تعمیر چاہتا ہے۔ لہذا ہر وہ جگہ جہاں سیاسی یا معاشی ناانصافی کی وجہ سے دہشت گردی جنم لیتی ہے وہاں ہر طرح کا عدل وانصاف کا قیام عمل میں لایا جائے تو یہ مرض بہ آسانی اس ملک سے دور ہوسکتا ہے۔

اور جہاں طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر دہشت گردی جنم لیتی ہے تو اس کے تدارک کے سلسلے میں اسلام کی ہدایت ہے کہ دشمن ساز وسامان سے لیس ہے تو حکومت بھی اس کے دفاع کے لئے اپنی تیاری جاری رکھے گی، وہ جنگی لحاظ سے مضبوط ہوگی تو مخالف قومیں جو سامنے ہیں ان پر بھی اور جو پس پردہ ہیں ان پر بھی دھاک بیٹھے گی اور وہ اس پر حملہ آور ہونے کی ہمت نہ کرسکیں گے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم، لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليك وأنتم لا تظلمون'' (الانفال: ۶۰) (اور کافروں کے مقابلے کے لئے ہر ممکن طاقت اور فوجی گھوڑوں کو تیار کرو، جن کے ذریعہ تم اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو مرعوب کرو گے، اور دوسرے دشمنوں کو بھی جو ان کے علاوہ ہیں، جنہیں تم نہیں جانتے ہو انہیں اللہ جانتا ہے، اور تم اللہ کی راہ میں جو بھی خرچ کرو گے وہ تمہیں پورا کا پورا دیا جائے گا اور تم پر ظلم نہیں ہوگا)۔

۶۔ ہر انسان کا یہ فطری حق ہے کہ وہ اپنی جان و مال یا عزت و آبرو کی حفاظت کرے اور کسی طرف سے اس پر حملہ ہو تو اس کا دفاع کرے۔

انسان کا گھر اور خاندان اس کا اپنا ہے۔ اسے اپنی بیوی، بچوں، ماں باپ اور افراد خاندان سے جذباتی لگاؤ و تعلق ہوتا ہے، بلکہ بسا اوقات وہ اپنی جان عزیز سے کہیں زیادہ ان سے محبت و پیار کرتا ہے۔ اس پر ان کی اخلاقی اور قانونی ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں۔ اس کا یہ حق ہے کہ انہیں ظلم و زیادتی کا شکار ہونے نہ دے اور ان پر کسی قسم کی دست درازی یا حملہ ہو تو ان کا مکمل دفاع کرے، بعض صورتوں میں اپنا اور اہل خاندان کا دفاع آدمی پر واجب ہو جاتا ہے۔

دفاع کے اس حق کو دنیا کا ہر مہذب قانون تسلیم کرتا ہے، اسلام نے بھی اسے ایک بنیادی حق کے طور پر مانا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو اپنی جان و مال یا عزت و آبرو اور اپنے خاندان کے دفاع کا پورا حق حاصل ہے۔ ایک مسلمان کی جان اس راہ میں چلی جائے تو وہ شہادت کا مقام حاصل کرے گا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد فرمودات اور ارشادات میں اس کی پوری وضاحت موجود ہے۔

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: ''من قتل دون ماله فهو شهيد. ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (الترمذی: کتاب الدیات. باب ماجاء فی من قتل دون ماله فهو شهيد) (یعنی جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں قتل کر دیا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے گھر والوں کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

دفاع کے سلسلے میں دو ضروری باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے:

۱۔ دفاع کی ذمہ داری دراصل ریاست کی ہے کہ وہ شہریوں کی جان و مال یا عزت و آبرو کی حفاظت کرے، کسی شہری یا شہریوں کے کسی گروہ کو اپنے دفاع کی اس وقت ضرورت پیش آتی ہے جبکہ اچانک حملہ ہو اور ریاست کو اپنی ذمہ داری ادا کرنے کا موقع نہ مل سکے، یا وہ اپنا فرض ادا کرنے میں کوتاہی کرے، اس لئے ضروری ہے کہ جہاں انسان یہ دیکھے کہ اس کی جان و مال یا عزت و آبرو کو خطرات لاحق ہیں، پہلے حکومت کو اس کی ذمہ داری یاد دلائے اور اس کا تعاون حاصل کرنے کی کوشش کرے، لیکن اگر اس کا موقع نہ ہو یا حکومت کی طرف سے غفلت برتی جائے تو آدمی دفاع کا پورا حق رکھتا ہے۔

۲۔ دفاع میں اس بات کا بھی خیال رکھا جائے گا کہ طاقت کا کم سے کم استعمال ہو۔ اگر حملہ آور صرف ڈرانے، دھمکانے یا شور مچانے سے فرار کی راہ اختیار کرلے تو اسے زخمی کرنے یا قتل کرنے کی کوشش نہیں ہوگی۔ اس کی جان اسی وقت لی جائے گی جب کہ اس کے سوا کوئی دوسری تدبیر کارگر نہ معلوم ہوتی ہو۔

دفاع کا حق ایک تسلیم شدہ حق ہے۔ اس سے سماج کے کمزور ترین فرد کو بھی یہ حوصلہ ملتا ہے کہ اس کی جان و مال یا عزت و آبرو اور بیہودہ بچے ظالموں کے رحم و کرم پر نہیں ہیں۔ وقت ضرورت اگر اسے ریاست کی یا قریب کے کسی فرد کی مدد نہ بھی ملے تو وہ خود اپنے بل بوتے پر اپنی جائداد اور اپنے خاندان کی حفاظت کرسکتا ہے۔ ایک مسلمان نازک اور مخدوش حالات میں اپنے اس حق کا استعمال کرتا ہے تو اسلام کی تعلیم پر بھی عمل کرتا ہے اور وقت کے قانون کی بھی خلاف ورزی نہیں کرتا۔



اسلام اور عالمی امن

مولانا عبدالرشید قاسمی جونپوری

بلاشبہ اسلام جو رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری پسندیدہ دین ہے کسی طرح کی ظلم وجارحیت کا ہرگز قائل نہیں، لہٰذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح تائید نہیں کرتا جس میں بے گناہوں کے جان ومال کو نشانہ بنایا جاتا ہے، لیکن کچھ ایسے مفسدین پیدا ہوتے رہیں گے جو اپنے کو مصلحین میں بزعم خود شمار ہی نہیں کریں گے بلکہ یہ کہیں گے کہ ہم ہی مصلح ہیں، باقی دنیا مفسد اور ہم فساد کا سد باب کرنے والے ہیں۔

''وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون'' (سورۂ بقرہ: ۱۱۔۱۲)۔

امام راغب اصفہانی فساد کی تعریف یہ کرتے ہیں:

''الفساد خروج الشيء عن الاعتدال ويضاده الصلاح'' (تفسیر قرآن ۱؍۶۴) (اعتدال سے کسی چیز کا نکلنا ہی فساد ہے اور یہ اصلاح کی ضد ہے)۔

قرآن کریم نے بزعم خود مصلحین کی نیت کو بھانپ لیا اور دوٹوک لفظوں میں فرمایا کہ ان کو دنیا میں بھی عبرتناک سزا ملے گی اور آخرت میں بھی وہ عذاب عظیم کے مستحق ہوں گے:

''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم'' (المائدہ: ۳۳)۔

(جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں، یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

صاحب جمل فرماتے ہیں کہ "یسعون فی الأرض فساداً" یہ محاربۃ المسلمین کے معنی میں ہے، یعنی جو فساد پھیلانے والے ہیں وہی محارب ہیں، کیونکہ اہل تحقیق کے نزدیک دونوں فقروں کے درمیان "و" واؤ تفسیری ہے اور اس لئے دوسرا فقرہ "یسعون فی الأرض" پہلے فقرہ "الذین یحاربون اللہ ورسولہ" کی تشریح وتفسیر اور اس کی مراد متعین کررہا ہے۔ صاحب روح المعانی فرماتے ہیں کہ مراد آیت بالا کی رہزنوں اور ڈاکوؤں کے گروہ سے ہے عام اس سے کہ وہ بہادر کافر ہو یا مسلمان، کیونکہ یہ گروہ جب اپنی اصلاح کا نمونہ دکھانے کے لئے نکلتا ہے تو پوری شان وشوکت کے ساتھ کہ جن پر حملہ کیا جائے وہ بیچارے مقابلہ کی تاب نہ لاسکیں۔

''ذهب أكثر المفسرين وعليه جملة الفقهاء إلى أنها نزلت فى قطاع الطريق'' (اکثر مفسرین اور تمام فقہاء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ آیت ڈاکوؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے)۔

عاصیوں اور نافرمانوں کے طبقہ میں یہ گروہ خصوصیت کے ساتھ محاربین کا مصداق ہوتا ہے، امام رازی فرماتے ہیں: ''يتناول كل من كان موصوفاً بهذه الصفة سواء كان كافراً أو مسلماً'' (ہر وہ شخص جو اس صفت سے متصف ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان اس حکم میں شامل ہے)۔

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: ''ولم يسم بذلك كل عاص لله تعالى إذ ليس بهذه المنزلة فى الامتناع وإظهار المغالبة فى أخذ الأموال وقطع الطريق'' (اور اللہ کے ہر نافرمان کو محارب نہیں کہا جائے گا کیونکہ وہ مالوں کے لینے اور راستہ کو منقطع کرنے اور لوگوں کو روکنے میں اس مرتبہ کو نہیں پہنچتا) (تفسیر قرآن ۱؍۹۰۰)۔

یہاں محاربہ سے مراد معصیت اور مخالفت یا اللہ اور اس کے رسول کے لئے قانون کو توڑنا اور اس سے مقابلہ کرنا ہے، اہل لغت نے یہی معنی لئے ہیں۔ المعصیة ای یعصونه (معصیت یعنی اس کی نافرمانی کرنا)۔

اب جو کوئی کسی رہگزر یا کسی پر بلا عذر حملہ کرتا ہے وہ پوری طرح سعی فی الأرض کا مرتکب ہوتا ہے اور یہی اللہ اور رسول سے محاربہ ہے۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

''سمي قاطع الطريق محاربا بالله لكون المسافر معتمداً على الله تعالى فالذي يزيل أمنه محارب لمن اعتمد عليه في تحصيل الأمن'' (ڈاکوؤں کو اللہ سے محاربہ کرنے والا اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ مسافر نے اللہ پر اعتماد کیا تھا اور محارب اس کے امن کے درپے ہے لہذا محارب اس سے امن کے حصول میں جنگ کر رہا ہے) (تفسیر قرآن ۱ر ۹۰۰)۔

دہشت گردی کی تعریف:

پس معلوم ہوا کہ انفرادی یا اجتماعی یا حکومتی سطح پر کسی کے امن کو زائل کرنا یا جان و مال اور عزت کو لوٹنا یہ دہشت گردی میں شمار ہوگا، گویا دہشت گردی کی تعریف یہ ہوئی کہ جس نے بھی کسی کی عزت وآبرو اور جان و مال کو خطرہ میں ڈالا وہ اللہ اور رسول سے جنگ کرنے والا اور آج کی اصطلاح میں دہشت گرد ہے۔ کیونکہ محاربہ اور فساد دونوں کے معنی میں قدر اشتراک ہے، اس لئے کہ جو حربی ہوگا وہ عموماً فسادی بھی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر حربی بلا پروانہ امن اسلامی اسٹیٹ میں آئے تو اس کی جان اور مال مباح ہو جاتے ہیں، کیونکہ اس کی طرف سے فساد کا امکان قوی ہوتا ہے (ہدایہ ۲ر ۵۸۵)۔

۲۔ حکومت پر دہشت گردی کا اطلاق:

دہشت گردی کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں:

انفرادی دہشت گردی، اجتماعی دہشت گردی، حکومتی دہشت گردی۔

بعض وقت قانونی حقوق کی پامالی اور محرومی کا احساس ردعمل پیدا کرتا ہے، اسی جائز ردعمل کو کچلنے سے تشدد پیدا ہوتا ہے، اگر ان مسائل کو انصاف پسندی، عدل گستری کے ساتھ حل کیا جائے اور حکمت وبصیرت اور افہام وتفہیم کو ملحوظ رکھا جائے تو مسائل تشدد کی راہ اختیار نہ کریں، یہی مسائل کے حل کرنے کا دانشمندانہ طریقہ ہے لیکن مادی وسائل پر کنٹرول، انسانیت دشمن مشیر، اور کارکنان کی غلط پالیسیوں کے بنا پر بعض وقت اصحاب اقتدار کو اس فریب میں مبتلا کر دیتا ہے کہ حقوق کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ ناروا سلوک کی راہ اختیار کی جائے، اور عموماً یہ صورتحال اس وقت وجود میں آتی ہے جب کسی ملک کے عوام شرعی حقوق کے خواہاں ہوتے ہیں اور ارباب اقتدار اسے دہشت گردی قرار دے کر تشدد کے راستہ پر برق رفتاری سے سفر شروع کر دیتے ہیں، پس حکومت اور نوکر شاہی پر دہشت گردی کا اطلاق ہی نہیں ہوگا، بلکہ صف اول سے دہشت گرد قرار دیئے جائیں گے، اس لئے کہ یہ ''الذین یحاربون اللہ ورسولہ'' کے صحیح مصداق ہیں۔ کیونکہ ارباب اقتدار مطالبہ کرنے والوں سے اسی لئے بغض رکھتے ہیں کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے نام لیوا ہیں اور قانون خداوندی کے نفاذ کے متمنی اور کوشاں رہتے ہیں۔ نیز اس مطالبہ کو کچلنے کے لئے مہلک سے مہلک اسلحہ بلا چوں وچرا استعمال کرتے ہیں، اس قتل وغارت گری میں خود ان کے قوانین ٹوٹ جائیں انہیں اس کی بالکل پرواہ نہیں، لہذا یہ ''یسعون فی الأرض فسادا'' میں بھی شمار ہوگا، پس حکومتوں پر بھی دہشت گردی کا اطلاق بالکل صحیح ہے۔

۳۔ احتجاج اور ردعمل:

''لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (نساء:۱۴۸) (اللہ منہ پھوڑ کر برائی کرنے کو پسند نہیں کرتا سوائے مظلوم کے)۔

بلا ضرورت اور بلا مصلحت شرعی کسی کی بدگوئی کسی حال میں جائز نہیں، مظلوم البتہ اپنے دل کا بخار بک جھک کر نکال سکتا ہے، اور حاکم کے سامنے فریاد لے جا سکتا ہے۔ انسان کے طبعی تقاضوں اور اضطراری اور نیم اضطراری ضرورتوں کا اس حد تک لحاظ بجز شریعت اسلامی کے اور کس نے کیا۔

پس احتجاج اور اظہار ناراضگی کے ثبوت کے لئے آیت بالا بین دلیل ہے جس سے صاف ظاہر ہوا کہ مظلوم کا ظالم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنا درست ہے۔

عملی احتجاج کے جواز پر بھی ایک حدیث سے روشنی پڑتی ہے:

"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ يشكوه جاره، قال: اطرح متاعك على الطريق، فطرحه فجعل الناس يمرون ويلعنونه فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله مالقيت من الناس، قال: وما لقيت منهم؟ قال: يلعنوني، قال: لعنك الله قبل الناس. فقال: إني لا أعود، فجاء الذي شكاه إلى النبي ﷺ فقال: ارفع متاعك فقد كفيت" (مجمع الزوائد ۸؍۱۷۰)۔

(ایک صاحب دربار رسالت میں پڑوسی کی شکایت لے کر پہنچے، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنا سامان نکال کر راستہ پر رکھ دو، چنانچہ ان صحابی نے ارشاد نبوی کے مطابق ایسا ہی کیا، لوگ وہاں سے گذرتے اور اس کے پڑوسی پر لعنت بھیجتے جاتے، وہ پڑوسی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: میں لوگوں کی طرف سے بڑی تکلیف سے دوچار ہوں، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: تم کو لوگوں سے کیا تکلیف پہنچی؟ عرض کیا: لوگ مجھ پر لعنت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں سے پہلے تم پر اللہ کی لعنت ہو چکی ہے، کہنے لگے: اب آئندہ میں ایسا نہیں کروں گا، اتنے ہی میں جن صاحب نے آپ ﷺ سے شکایت کی تھی وہ آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنا سامان اٹھالو کہ تمہارا مسئلہ حل ہو گیا)۔

پس معلوم ہوا کہ دوسرے کو نقصان پہنچائے بغیر اپنی ناراضگی اور ناخوشی کے اظہار کے لئے کسی علامتی طریقے کو اختیار کیا جاسکتا ہے، نیز عصری سیاست میں احتجاج جزء لاینفک ہے اور خود حکام بھی احتجاج اور ردعمل کے خوگر ہیں، لہذا قرآن وحدیث کی روشنی میں احتجاج واجب ہے۔

مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے زمرے میں نہیں آتا، الا یہ کہ احتجاج مقصود نہ ہو بلکہ جو بھی سامنے آئے اسے ضرر پہنچانے کی غرض ہو اور ایسا کرنا جائز نہیں، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس" (مشکوۃ ۲؍۴۲۱) (جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا اللہ بھی اس پر رحم نہیں کرے گا)۔

پس معلوم ہوا کہ احتجاج اور ردعمل شریعت کے دائرے میں جائز ہے، لیکن اگر جس نے نقصان نہ کیا ہو اپنے احتجاج میں اس پر اظہار غصہ کیا، اور شریعت کے دائرے سے ہٹ کر احتجاج کیا تو وہ درست نہیں۔

۴۔ بے قصوروں سے ظلم کا بدلہ لینا:

اہل ایمان کو ہر کام کے لئے شریعت نے اصول بتائے ہیں اور ان اصولوں کی پابندی بھی لازم قرار دی ہے، بغیر اصول کی رعایت کے وہ کام عبادت کا مقام حاصل نہیں کرسکتا، چاہے صورتاً کیوں نہ عبادت اور ریاضت اور جہاد نظر آئے مسلمانوں کو کسی بھی کام کی ابتدا سے پہلے ان کاموں سے متعلق ارشاد نبوی ﷺ کا مطالعہ کرنا چاہئے، مشہور محدث علامہ ابن جوزیؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ جب کسی کمانڈر کو روانہ فرماتے تو اسے یوں ہدایت دیتے کہ اللہ سے ڈرتے رہنا اور اپنے ماتحت مسلمانوں کے ساتھ بھلائی سے پیش آتے رہنا، پھر مزید یوں ارشاد فرمایا:

"انطلقوا بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ولا تقتلوا طفلاً ومظلوماً وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين" (حصن حصین: ۱۶۸) (اللہ کے نام سے جاؤ اللہ کی مدد کے ساتھ جاؤ، اور رسول اللہ ﷺ کے دین پر جاؤ، کسی بوڑھے ناکارہ آدمی کو قتل مت کرو اور شیر خوار بچہ، کمسن لڑکے اور عورت کو بھی قتل مت کرو، مال غنیمت میں خیانت نہ کرو، مال غنیمت کو ایک جگہ جمع کردو، اپنے باہمی معاملات درست رکھو اور ایک دوسرے کے ساتھ اچھا سلوک کرو، بے شک اللہ اچھا سلوک کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے)۔

"ونهينا (عن قتل امرأة وغير مكلف وشيخ) خر (فان) لاصياح... (وأعمى و مقعد) وزمن ومعتوه وراهب وأهل كنائس لم يخالطوا الناس (إلا أن يكون أحدهم ملكاً) أو مقاتلاً (أو ذا رأى) أو مال (فى الحرب)" (درمختار مع شامی ۳؍۲۱۱)۔

(ہمیں عورت اور ایسے ناکارہ بوڑھے جسے نہ عقل اور نہ فہم ہو، اور اندھے اور اپاہج اور مفلوج اور بے شعور اور راہب اور کنیسہ والوں کو جو لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتے ہیں قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے، مگر ہاں ان میں سے اگر کوئی بادشاہ یا جنگجو یا میدان جنگ میں جس کی رائے کا اعتبار کیا جاتا ہے یا جو مال خرچ کرتا

ہے تو ایسے کو قتل کرنا جائز ہے)۔

اگر کافر مقابلہ میں آ جائے یا مسلمان کو قتل کرچکا یا اس سے اندیشہ ہو یا قاتلوں کی مدد کرتا ہے تو ایسے لوگوں سے مظلوم کے لئے بدلہ لینا جائز ہے، اور عورت، شیخ فانی اور بچہ کو بہ نیت انتقام قتل کرے گا تو بدلہ کی بات دور یہ حرام ہوگا اور عند اللہ ظالموں میں گردانا جائے گا، اگر یہ لوگ صاحب رائے، ذی مرتبہ یا روپیوں سے دشمن کی مدد کرتے ہیں تو پھر ان سے بطور انتقام بدلہ لینا جائز ہوگا۔

''ولا تقتلوا امرأة ولا صبياً ولا شيخاً فانياً ولا مقعداً ولا أعمى لأن المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافعي يخالفنا في الشيخ والمقعد والأعمى لأن المبيح عنده الكفر والحجة عليه مابينا وقد صح أن النبي عليه السلام نهى عن قتل الصبيان والذرارى وحين رأى رسول الله ﷺ امرأة مقتولة قال: هاه ماكانت هذه تقاتل فلم قتلت'' (الہدایہ ۲.۵۶۲)۔

(عورت، بچہ، شیخ فانی اور اپاہج اور اندھے کو قتل نہ کرے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک جنگجو کو ہی قتل کرنا جائز ہے، چونکہ عورت وغیرہ سے جنگ کا صدور نہیں ہوتا اسی وجہ سے مفلوج اور دایاں ہاتھ یا بایاں پیر یا بایاں ہاتھ دایاں پیر کٹے ہوئے کو قتل کرنے کی اجازت نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک شیخ فانی، اپاہج اور اندھے کو کفر کی بنا پر قتل کرنا جائز ہے، اور یہ روایت صحیح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا، اور آپ ﷺ نے جس وقت ایک مقتولہ عورت کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا ارے کسی نے تم میں سے اس کو قتل کیا اس کا قتل کرنا جائز نہیں)۔

ان اصولی آراء کی روشنی میں معلوم ہوا کہ مظلوم کو ظلم کرنے والے گروہ کے انہیں افراد کو بطور انتقام قتل کرنا یا ان سے بدلہ لینا جائز ہے جو ظالم کے کسی طرح کے معین ہوں، اعانت کی شکلوں میں ادنی واعلی کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔

۵۔ اسباب تدارک:

کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی ہو رہی ہو تو ان اسباب کے تدارک کے لئے درج ذیل صورتیں اختیار کرنی چاہئے:

۱۔ حضرت ابو درداءؓ سے یہ الفاظ حدیث منقول ہیں:

''إن الله يقول أنا الله لا اله إلا أنا مالك الملك وملك الملوك وقلوب الملوك بيدى وإن العباد إذا أطاعونى حولت قلوب ملوكهم عليهم بالرأفة والرحمة وإن العباد إذا عصونى حولت قلوب عليهم بالسخط والنقمة فساموهم سوء العذاب فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك ولكن اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع أكفكم ملوككم'' (مجمع الزوائد ۵.۲۴۹)۔

(اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں، میں مالک الملک ہوں اور بادشاہوں کا بادشاہ ہوں، بادشاہوں کے قلوب میرے ہاتھ میں ہیں اور بندے جب میری اطاعت کرتے ہیں تو میں ان کے بادشاہوں کے دلوں کو ان کی طرف رحمت وشفقت سے متوجہ کرتا ہوں، اور جب بندے میری نافرمانی کرتے ہیں تو میں ان کے دلوں کو ان کے خلاف ناراضی اور عذاب کے ساتھ متوجہ کر دیتا ہوں چنانچہ وہ انہیں بدترین اذیتیں پہنچاتے ہیں، لہذا تم بادشاہوں کو بددعائیں دینے میں مشغول نہ ہو بلکہ اپنے آپ کو ذکر اور دعا وتضرع میں مشغول رکھو، میں تمہارے بادشاہوں کے معاملے میں تمہاری مدد کروں گا)۔

حدیث پاک سے اسباب تدارک میں سے ایک سبب یہ معلوم ہوا کہ اگر کسی گروہ یا علاقہ والوں کے ساتھ معاشی، سیاسی اور علاقائی ناانصافی ہو رہی ہو تو پہلا کام انہیں یہ کرنا ہے کہ اللہ رب العزت سے اپنی پریشانی کے ازالے کی درخواست کریں اور ذکر واذکار، استغفار وغیرہ بکثرت کریں، اس کے بغیر آگے کی کوئی بھی تدبیر کامیاب ہونے والی نہیں ہے۔

۲۔ منکر کو اپنی طاقت بھر روکنے کی کوشش کرنا واجب ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ومن لم يستطع فبلسانه ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان'' (مشکوۃ ۲.۴۳۶) (تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل ڈالے، اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے نکیر کرے اور اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل سے، اور یہ ایمان کا سب سے کمتر درجہ ہے)۔

ناانصافی کسی بھی شکل میں ہو ظلم ہے اور ظلم منکر کی ایک بدترین شکل ہے، لہذا اس منکر کو مٹانے کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں، مثلاً اپنے سیاسی اور عوامی اثر ورسوخ کا استعمال کرے، اگر عدالتی چارہ جوئی سے مدد ملتی ہو تو عدالت سے چارہ جوئی کی جائے۔ اطراف کے بااثر افراد سے اس ظلم کو روکنے کی درخواست کی جائے اور ان سے بھی مادی سیاسی مدد حاصل کی جائے۔ اگر تدارک میں جنگ وجدال کی نوبت آئے تو اس کی بھی تیاری اور ہمت کی جائے۔ حضرت تھانویؒ نے اس طرح کی ناانصافی کے تدارک کے لئے یوں فتوی دیا ہے: ایسا مالی ظلم کرنا جس میں جواز کا شبہ بھی نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرے اگر چہ قتال کی نوبت آجائے اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالباً اولی ہے (احسن الفتاوی ۶/ ۴۹۱)۔

پس عبارات بالا سے معلوم ہوا کہ ناانصافی خواہ کسی شکل میں ہو اس کا تدارک کرنا واجب ہے اور اسباب تدارک میں دعا، ذکر، استغفار اور افہام وتفہیم، سیاسی اثر ورسوخ، اطراف علاقہ کے سربراہوں سے امداد وتعاون اور جنگ بھی ہے، ان میں سے حالات کے مطابق اسباب تدارک اختیار کرنا ضروری ہے۔

۶۔ دفاع کی شرعی حیثیت:

جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے حملہ آوروں سے لڑنا اور ان کے حملوں کو ناکام بنانے کی کوشش کرنا یقیناً جہاد کے درجہ میں ہے، اور اگر اس راہ میں جان چلی جائے تو یہ شہادت ہے۔ رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (ترمذی ۱/ ۲۶۱)۔

(جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں مارا جائے وہ بھی شہید ہے)۔ ارشاد نبی سے یہ امر ظاہر ہوا کہ جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت کرنا مقتول پر واجب ہے، اور حفاظت کے تمام جائز طریقے شامل ہوں گے، اور ان کی حفاظت میں مارا جانے والا شہید بھی ہوگا۔

''الشهيد من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلماً فيكفن ويصلى عليه لأنه في معنى شهداء أحد'' (ہدایہ ۱/ ۱۸۳) (شہید وہ ہے جس کو مشرکین نے قتل کیا ہو، یا میدان کارزار میں پایا جائے اور اس پر زخم کا اثر بھی ہو، یا مسلمانوں نے ظلماً اسے مارا ہو تو کفن دیا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی کیونکہ یہ شہداء احد کے درجہ میں ہیں)۔

دفاع اور جہاد میں فرق ہے، جہاد کے لئے کچھ شرائط ہیں مثلاً ایسے امیر کا ہونا جو نظم جہاد کو انجام دے سکے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ''وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده'' (المغنی ۹، ۱۶۶)۔ (جہاد کا معاملہ امام اور اس کی رائے سے متعلق ہوگا)۔

اور امام المسلمین یا اس کی جانب سے مقرر نائب کے بغیر جہاد مکروہ ہے۔ چنانچہ علامہ ابواسحق شیرازی فرماتے ہیں: ''ويكره الغزو من غير إذن الإمام أو الأمير من قبله'' (شرح المہذب ۱۹، ۲۷۰)۔ ظاہر ہے کہ یہاں امیر سے دار الاسلام کا فرمانرواں مراد ہے جو فوجی طاقت مہیا کرنے اور وسائل جنگ کی فراہمی پر قادر ہو۔

دوسری شرط بلکہ حقیقتاً تیسری شرط یہ ہے کہ جہاد اس قوم سے ہو جس کو اسلام کی دعوت دی جا چکی ہے اور وہ انکار کی صورت میں جزیہ دینے پر آمادہ نہ ہوں، کیونکہ اصل مقصود ہدایت ہے نہ کہ جہاد، جہاد ایک ذریعہ ووسیلہ ہے، نیز فقہاء حنفیہ میں علامہ حصکفی نے تو اس کو مزید وضاحت سے لکھا ہے:

''ولا يحل لنا أن نقاتل من لا تبلغه الدعوة وهو إن اشتهر في زماننا شرقاً وغرباً لكن لا شك أن في بلاد الله من لا شعور له بذلك'' (درمختار ۶، ۲۰۸)۔

(جن لوگوں کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو ہمارے لئے ان سے قتال جائز نہیں گو ہمارے عہد میں مشرق ومغرب میں اسلام پھیل چکا ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ خدا کی کائنات میں ایسے علاقے اب بھی موجود ہیں جہاں اسلام کا کوئی شعور نہیں)۔

پس معلوم ہوا کہ جہاد شرعی کے لئے امیر المومنین اور دعوت اسلامی کا ہونا ضروری ہے بغیر ان کے جہاد جہاد شرعی نہ ہوگا۔

دفاع ''دفع'' سے مشتق ہے، معنی: روکنے والا۔ دفاع کی صورت یہ ہوگی جو دفاع کر رہا ہے وہ پہلے ظلم کا شکار ہو خواہ حقیقتاً یا امکاناً، پھر دفاع کرے۔ اور دفاع کا حکم عرض کر چکا ہوں کہ واجب ہے، مدافعت انفرادی اور اجتماعی ہو سکتی ہے۔ پس حق مدافعت کے لئے شرعی امیر اور اجتماعی قوت ضروری نہیں جس کی شریعت میں ہر وقت اجازت ہے۔ پس مسلمانوں سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب جان ومال اور عزت وآبرو خطرہ میں پڑ جائے تو وہ سپر اندازی اور سرخمیدگی کی راہ اختیار کرنے کے بجائے مقدور بھر آپ اپنی حفاظت کریں۔

☆☆☆

دہشت گردی۔ اسلامی نقطۂ نظر

سید محمد ذاکر حسین شاہ سیالوی

رکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان

اسلام مذہب امن ہے، اس کے نزدیک کسی کی جان لینا بہت بڑا ظلم ہے اور سب سے بڑا جرم ہے، اسلام انسانوں کی زندگی کو بے حد اہم سمجھتا ہے، ارشاد ربانی ہے: ''أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً'' (سورۂ مائدہ: ۳۲)۔

(بات یہ ہے جس نے کسی جان کو بغیر کسی جان کے بدلے کے یا بغیر زمین میں فساد مچانے کے قتل کر دیا تو گویا اس نے سب انسانوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی جان کو زندگی دلائی تو گویا اس نے سب انسانوں کو زندگی دلائی)۔

اس سے پتہ چلا کہ کسی بے گناہ کو مار دینا ساری انسانیت کا قتل ہے، اور کسی کو مارنے کی دو صورتیں یہاں آیت میں بیان ہوئیں۔

۱۔ اگر کوئی انسان کسی انسان کو مار دیتا ہے، تو اسے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔

۲۔ کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی زمین میں فساد پھیلاتا ہے، ڈاکے ڈالتا ہے، سڑکوں، راستوں، جنگلوں، پہاڑوں یا کسی مقام پر بھی انسانوں کو قتل کرتا ہے، مال لوٹتا ہے، عزت لوٹتا ہے، تو اسے جوابی طور پر سزائے موت ہوگی، قرآن پاک نے ''فساد فی الأرض'' (خدا کی زمین میں فساد پھیلانا) کو بہت بڑا جرم قرار دیا ہے۔

"لا تفسدوا في الأرض" (بقرہ: ۱۱) (تم زمین میں فساد نہ مچاؤ) کا واضح ارشاد دوسرے مقام پر ہے: "لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها" (اأعراف: ۵۶) (جب اصلاح ہو چکی تو پھر زمین میں فساد نہ مچاؤ)، مزید ارشاد ربانی ہے: "ويسعون في الأرض فساداً" (مائدہ: ۳۳) (اور وہ زمین میں فساد کی کوشش کرتے ہیں)۔

اس سے واضح ہوا کہ اسلام اللہ تعالیٰ کی زمین کو امن کا گہوارہ بنانا چاہتا ہے، وہ کسی قسم کے فساد کا قائل نہیں، فساد اور خرابی عدل وانصاف سے روکتی ہے۔

اسلام اور عدل:

ظلم وفساد سے روکنے کے لئے قرآن پاک نے عدل کو ضروری قرار دیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "اعدلوا هو أقرب للتقوى (مائدہ: ۸) (انصاف کرو یہ تقویٰ کے بہت قریب ہے)، اس آیت نے بتایا کہ عدل وانصاف تقویٰ اور پرہیزگاری ہے، مزید ملاحظہ ہو: "إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (نساء: ۹۸) (اور جب تم لوگوں میں فیصلے کرو تو عدل سے فیصلے کرو)۔

یہ لازمی امر ہے کہ مسلمانوں کو عدل سے فیصلے کرنے ہیں، عدل سے فیصلے تبھی ہو سکتے ہیں کہ شہادت صحیح صحیح دی جائے، گواہی کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے: "وأقيموا الشهادة لله" (طلاق: ۲) (اللہ تعالیٰ کے لئے سچی شہادت قائم کرو)۔

مزید ارشاد ربانی ہے: "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه" (بقرہ: ۲۸۳) (اور تم گواہی نہ چھپاؤ، جو گواہی چھپاتا ہے تو یقیناً اس کا دل گنہگار ہے۔

مندرجہ بالا آیات سے یہ حقائق کھل کر سامنے آ گئے کہ مسلمان کسی کو قتل نہیں کر سکتا، کیونکہ بے گناہ کا قتل انسانیت کا قتل ہے، وہ کسی کی عزت تباہ نہیں کر سکتا، وہ کسی کا مال نہیں لوٹ سکتا، وہ کسی کو زخمی نہیں کر سکتا، وہ کسی کو ڈرا نہیں سکتا، وہ کسی کی بے عزتی نہیں کر سکتا۔

اگر وہ اقتدار میں آتا ہے تو انصاف کرتا ہے، اقتدار سے باہر ہوتا ہے تو انصاف کے لئے تگ ودو کرتا ہے، وہ ہر اس بات کی شہادت اپنے اوپر فرض سمجھتا ہے،

جس کا اسے علم ہے، غور فرمائیں، جس فرد، جس معاشرے اور جس حکومت میں یہ صفات ہوں کیا وہ دہشت گرد ہے؟ یہ تو ایک مہذب معاشرے کے لئے بنیادی شرطیں ہیں، اسلام تو جبر و اکراہ کا بھی دشمن ہے۔

جبر و اکراہ اور اسلام:

اسلام جبراً کسی کا مذہب تبدیل کرنے کا شدید مخالف ہے، ارشاد ربانی ہے:

''لا إکراہ فی الدین'' (بقرہ:۲۵۶) (دین میں کوئی جبر نہیں ہے)۔

آپ اپنی خواہش کے تحت کسی کو جبراً مسلمان نہیں کرسکتے، مزید ارشاد ربانی ہے:

''أفأنت تکرہ الناس حتی یکونوا مؤمنین'' (سورۂ یونس:۹۹) (کیا آپ لوگوں کو مجبور کریں گے کہ وہ ایمان لے آئیں)۔

جس مذہب میں جبر جرم ہو، انصاف کا بول بالا ہو، فساد کی بیخ کنی ہو، قتل سب سے بڑا جرم ہو، وہ دہشت گرد ہوسکتا ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ دور حاضر میں غیر مسلم اقوام مسلمانوں پر اپنے مکروہ مقاصد کی تکمیل کے لئے دہشت گردی کا الزام لگاتی ہیں یعنی چور ہمیں چور کہہ رہا ہے، صدیوں سے وہ خود دہشت گردی میں مبتلا ہیں وہ ٹیرارسٹ ہیں، اور بے گناہوں پر الزام لگاتے ہیں۔

اسلام نے تو دہشت گردوں اور باغیوں کے لئے شدید سزائیں رکھی ہیں، ملاحظہ ہو:

''لامحالہ ان لوگوں کی سزا جو اللہ و رسول کے مقابل جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد کے لئے تگ و دو کرتے ہیں یہ ہے کہ انہیں اچھی طرح قتل کردیا جائے، یا صلیب پر چڑھادیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں ایک دوسرے کے خلاف (دایاں ہاتھ بایاں پاؤں یا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں) کاٹ دیئے جائیں، یا انہیں جلاوطن کردیا جائے، یہ دنیا میں ان کے لئے رسوائی ہے، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے (المائدہ:۳۳)۔

رہی بات مسلمان ریاست میں غیر مسلموں سے سلوک کی تو مختصراً گزارش ہے۔

غیر مسلموں سے سلوک:

اسلام غیر مسلموں سے حسن سلوک کا قائل ہے، وہ انہیں اپنی حکومت میں مذہبی آزادی دیتا ہے، کمانے کی آزادی دیتا ہے، تعلیمی آزادی دیتا ہے، حتی کہ ایسے کلمات کہنے پر بھی گرفت نہیں کرتا جن پر مسلمانوں کی گرفت ہوتی ہے۔

ہم پیچھے تفصیلاً عرض کرچکے ہیں کہ غیر مسلموں کے حق میں وصیت کی جاسکتی ہے، انہیں صدقات دیئے جاسکتے ہیں، خواہ وہ نقدی کی صورت میں ہوں، جنس کی صورت میں ہوں، یا غذائی اجناس ہوں، جو غیر مسلم اسلامی ریاست میں رہتے ہیں وہ ذمی ہیں، ذمی نہ گالی ہے اور نہ ہی کوئی خراب لفظ، یہ ذمہ (ذمہ داری) سے بنا ہے، اس کا مطلب ہے ان کے مذہب، جان، مال اور املاک کی ذمہ دار مسلمان حکومت ہے، سیدنا فاروق اعظمؓ نے ایسے ذمی کی ذمہ داری اٹھانے کا حکم دیا جو بڑھاپے کی وجہ سے قانونی ٹیکس نہیں دے سکتا تھا، اس کی ذمہ داری کا مطلب اسے روٹی، کپڑا اور مکان مہیا کرنا تھا۔

''اسلام نے تو یہاں تک رعایت دی کہ اگر غیر مسلم آپ سے جنگ لڑتے قتل ہوگیا ہے تو اس کا مثلہ (شکل بگاڑنا) نہیں کریں گے، انہیں دھوکہ نہیں دیں گے'' (ہدایہ ۲/ ۵۴۳)۔

''اگر وہ مسلمانوں کا مال اپنے ملک میں لے جائیں تقسیم کرلیں اور مسلمان وہاں غلبہ پالیں تو یہ مال مسلمان قیمت دے کر واپس لیں گے'' (ایضاً ۲/ ۵۴۹)۔

اگر ذمی ہے، جزیہ (تحفظ کا ٹیکس) نہیں دیتا یا کسی مسلمان کو قتل کرتا ہے، یا نبی مکرم علیہ السلام کی گستاخی کرتا ہے، یا کسی مسلمان عورت سے بدکاری کرتا ہے تو پھر بھی وہ ذمی رہے گا (ہدایہ ۲/ ۵۶۴)۔

ان سب کے باوجود ابھی بھی ہم ہی مستوجب عذاب و عقاب ہیں، ابھی بھی ہم سے شکایت ہے۔

؎ خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

اس مختصر تمہید اور سابقہ تحریر نے بہت سے مسائل واضح کر دیئے ہیں، اب سوالات کی طرف آتے ہیں:

۱۔ اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی یہ ہے کہ بلا وجہ کوئی فرد یا کچھ افراد مل کر بے گناہ لوگوں کو قتل کرنا شروع کر دیں، مال لوٹنے لگ جائیں، جائیدادیں تباہ کرنے لگ جائیں، عصمت دری کرنے لگیں، یہ سب شہروں میں کریں، مجمعوں میں کریں، گھروں میں کریں، شاہراہوں پر کریں، جنگلوں میں کریں، ہوائی جہازوں، بحری جہازوں، گاڑیوں یا کسی بھی اور مقام پر کریں، طریقہ واردات یہ ہو کہ ڈر اور خوف پھیلا دیں، اچانک فائرنگ کر کے، بم بلاسٹ کر کے یا کسی بھی اور قسم کے جبر وتشدد سے کریں، تو یہ دہشت گردی ہوگی۔

دہشت پھیلا کر کوئی مقصد حاصل کرنا دہشت گردی ہے، اور اس کی حقیقت یہی ہے جو ابھی ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

اب بات بالکل واضح ہے کہ اسلام تو اسے محاربہ کہہ کر ایسے ظالم لوگوں کو شدید سزا دیتا ہے، جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، مزید برآں ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ اسلام امن، آشتی اور محبت کا مذہب ہے، وہ دہشت گردی کو گھناؤنا جرم تعیین کرتا ہے، البتہ اب دنیا میں اپنے مکروہ انداز کے پیش نظر مسلمانوں کو دہشت گرد قرار دیا جا رہا ہے، یہ الزام سراسر ظلم وزیادتی ہے، یہ دیر یا سویر غیروں کو بھی پتہ چل جائے گا کہ ان کا الزام بڑا جرم تھا۔

۲۔ حکومتوں کے قیام کا مقصد انصاف قائم کرنا، عوام کے مسائل کا خیال رکھنا، ان کے مصائب کو دور کرنا، ظلم سے لوگوں کو بچانا اور خود ظلم نہ کرنا ہوتا ہے، اگر حکومت خود ظلم شروع کر دے اور تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہ کرے اور ان کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی کرے اور ان کے مال وجان کے تحفظ سے بھی پہلوتہی کرے اور کسی طبقے کو مالی وجانی نقصان بھی کرتے یا کرائے، تو یہ سب افعال ظلم وتعدی ہیں، اور ظلم کا دوسرا نام دہشت گردی ہے، ایسی حکومتیں اسلامی نقطۂ نگاہ سے دہشت گرد ہیں، خواہ وہ مسلم حکومتیں ہوں یا غیر مسلم حکومتیں ہوں۔ ایسی حکومتیں اپنے فرض سے بھی غفلت کے جرم کی مرتکب ہیں۔

اسلام نے تو ایسی حکومت کے احکام ماننے سے بھی روک دیا ہے اگر اس بات کی ہمت وطاقت ہو، ارشاد نبوی ہے:

"ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (بخاری ۲ر۱۰۵۷)۔

(جب تک اسے گناہ کا حکم نہ دیا جائے، جب حکومت گناہ کا حکم دے تو پھر اس کی بات نہ سنی جائے گی اور نہ ہی اس کی اطاعت کی جائے گی)۔

اب جو حکومت خود مجرم ہے ظالم ہے، طبقاتی کشمکش کی علمبردار ہے، اس کی اطاعت لازم نہیں رہتی۔

۳۔ اگر حکومت کسی گروہ کے ساتھ ظلم وتعدی اور ناانصافی کو روا رکھتی ہے تو اس کے خلاف احتجاج ہوگا، اللہ کے رسول ﷺ نے اسے افضل الجہاد قرار دیا ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ کا ترجمہ ہے: "سب سے بہتر جہاد ظالم حاکم کے سامنے کلمہ حق کہنا ہے"۔

یہ حدیث تقریباً سب معتبر کتابوں میں موجود ہے، دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے: "منکر کو ہاتھ سے روکو، ایسا نہ کر سکو تو زبان سے روکو، یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے برا سمجھو، مگر یہ سب سے ضعیف ایمان ہے"۔

اگر آپ اس سلسلہ میں مار دیئے جائیں تو یہ شہادت ہے، اپنی جان، اپنے مال اور اپنی عزت وآبرو کی حفاظت میں موت اسلام کے نزدیک شہادت ہے، اللہ کے رسول ﷺ کے اس ارشاد کو سب مشہور کتب حدیث میں محدثین نے نقل کیا ہے۔

رہی بات یہ کہ ایسا عمل دہشت گردی تو نہیں؟ تو عرض ہے کہ دہشت گردی بے گناہوں کے قتل وغارت کا نام ہے، تفصیل اوپر گزر چکی ہے، یہ عمل تو دہشت گردی کا رد عمل ہے، اور حق طلبی ہے، حق طلبی اسلام، دیگر سب مذاہب اور انسانیت دوست عادل حکومتوں کے نزدیک نہ صرف جائز بلکہ لازم ہے، اسلامی تاریخ میں سیدنا امام حسین علیہ السلام اور سیدنا امام احمد بن حنبلؒ اور برصغیر میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے طلب حقوق کے لئے جابر حکمرانوں سے ٹکر لی، حکمرانوں نے دہشت گردی کا راستہ اپنایا اور ان حضرات نے جرأت وشہادت کی نئی تاریخ لکھی، ایسی دہشت گردی کے خلاف اگر کلمہ حق کہا نہ گیا تو پھر ریاستی دہشت گردی کبھی ختم ہونے میں نہیں آئے گی، لہٰذا تا حد مقدرت اسے ختم کرانے کے لئے جدوجہد لازم ہے۔

۴۔ اسلام بدلہ لینے کی اجازت صرف مجرم سے دیتا ہے، اور اس سلسلہ میں یہ بھی حکم ہے کہ اس کے ظلم سے زائد بدلہ نہ لیا جائے، مثلاً کسی نے اگر کسی فرد کی ٹانگ توڑی ہے تو اسلام اس کی دونوں ٹانگیں توڑنے کی اجازت نہیں دیتا، اور ٹانگ کو دو جگہ سے توڑنے کی اجازت بھی نہیں دیتا، اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اسے اس زیادتی کا بدلہ دینا ہوگا۔

اسلام تو عفو و درگزر کا مذہب ہے، اگر کوئی زیادتی کرتا ہے تو اسے معاف کر دینا بہتر ہے، اللہ کریم کے ہاں اس کا بہت اجر ہے، اگر بدلہ ہی لینا ہے تو وہ اس کی زیادتی کے مطابق ہوگا اس سے زائد نہیں۔

اب اگر کسی گروہ نے بدلہ لیتے ہوئے اس گروہ سے ہٹ کر ان کے ہم مذہبوں یا ہم وطنوں یا ہم جنسوں یا ہم زبانوں کو مارنے کی زیادتی کی تو اسلام قطعاً اس کی اجازت نہیں دیتا، اور بے گناہ کسی فرد کو مارنا اسلام کے نزدیک پوری انسانیت کو قتل کرنا ہے، اوپر قرآن پاک کے حوالے سے ہم ذکر کر آئے ہیں۔

قصاص لینے کا فائدہ یہ ہے کہ آئندہ ایسی احمقانہ کوششیں رک جاتی ہیں، ارشاد ربانی ہے:

''ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون'' (البقرہ:۱۷۹) (اور تمہارے لئے قصاص (بدلے) میں اے عقل والو! زندگی ہے تاکہ تم بچ جاؤ)۔

لیکن اس بدلے میں زیادتی و تعدی کی اجازت نہیں، ارشاد باری ہے:

''يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان'' (سورۂ بقرہ:۱۷۸) (ایماندارو! مقتولوں میں بدلہ تم پر لازم قرار دیا گیا ہے، آزاد کے بدلے وہی آزاد، غلام کے بدلے وہی غلام، اور عورت کے بدلے وہی عورت، جسے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معروف طریقے سے پیروی اور حسن سلوک سے ادائیگی ہے)۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ زیادتی کی اجازت نہیں اور معافی کی تحسین کی گئی، مزید ملاحظہ ہو:

''وإن عاقبتم فعاقبوا مثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين'' (النحل:۱۲۶) (اور اگر تم بدلہ لو تو اتنا بدلہ لو جتنی تمہیں تکلیف دی گئی ہے، اور اگر تم صبر کرو (بدلہ نہ لو) تو یہ بات صبر کرنے والوں کے لئے بہتر ہے)۔

حاصل کلام یہ کہ بے گناہوں کو گنہگاروں اور مجرموں کے بدلے میں قتل کرنا جرم ہے جس کی سزا بھگتنا ہوگی، اسلام ایسے فعل کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

۵۔ ہم اوپر عرض کر آئے ہیں کہ اسلام دہشت گردی کے سخت خلاف ہے، اور وہ دہشت گردوں کو سخت سزائیں بھی دیتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ منفی حرکات از قسم دہشت گردی وغیرہ کا قانونی گرفت سے اسلام جواب دیتا ہے۔

مگر اسلام مزاجاً ہر مسئلے کی تہہ تک پہنچنے کے لئے اس کے اسباب و علل کی تلاش کرتا ہے، اور پھر وہ ان اسباب کو ختم کرنے پر توجہ دیتا ہے، مثلاً دہشت گرد غربت کے ہاتھ سے تنگ آ کر یہ حرکات کرتے ہیں، تو اسلام ان کی ملازمتوں کا بندوبست کرتا ہے، بیت المال سے ان کی مدد کرتا ہے، اگر دہشت گردی کا کوئی اور سبب ہے تو اسے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے، تاکہ ہمیشہ کے لئے دہشت گردی کا سد باب ہو سکے مختصر لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسلام بدکار سے بڑھ کر بدی کا دشمن ہے، جب بدی ہی نہیں ہوگی تو بدکار کیسے وجود پذیر ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے دہشت گردوں کے مددگاروں کا نیٹ ورک توڑنے کا حکم دیا ہے، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ:

''لو اجتمع المحاربون فباشر بعضهم القتل والأخذ، وكان بعضهم ردءاً كان للردء حكم المحاربين في جميع الأحوال وذلك للاكتفاء بوجود المحاربة سواء باشر بعضهم القتل أو لم يباشره فيقام الحد عليهم جميعاً'' (الفقه على المذاهب الاربعه ۵/۴۱۲ طبع بیروت)۔

(اگر جنگجو (دہشت گرد) اکٹھے ہو جائیں، کچھ قتل و گرفت کرنے لگ جائیں اور کچھ ان کے پشتیبان اور محافظ بن جائیں تو سب حالات میں ان محافظوں کے لئے بھی حکم دہشت گردوں جیسا ہوگا، کیونکہ اصل مطلب تو سب کا محاربہ (دہشت گردی) ہی ہے، خواہ ان میں سے کچھ قتل کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں، لہٰذا ان سب پر حد (سزا) لاگو ہوگی)۔

یہ بات آچکی ہے کہ دہشت گردی شروع ہے تو اسے سارے حکومتی ذرائع سے کچل دینا ضروری ہے، اور پھر ان اسباب کا دور کرنا بھی لازم ہے جن کی وجہ سے دہشت گردی شروع ہوئی تھی تاکہ دہشت گرد پھر وجود میں نہ آسکیں۔

۶۔ اسلام اپنے عادلانہ معاشرہ میں کسی کو کسی پر حملہ کی قطعاً اجازت نہیں دیتا، اور ایسے مفسد کو پوری قوت سے گرفت میں لیتا ہے، کسی پر حملہ خواہ وہ جان لینے کے لئے ہو یا مال وعزت کی بربادی کے لئے ہو "فساد فی الأرض" (زمین میں فساد برپا کرنے) کے ضمن میں آتا ہے، ہم پیچھے قرآنی حوالوں سے ثابت کر آئے ہیں کہ اللہ تعالی کی زمین میں فساد برپا کرنا بہت بڑا گناہ اور قابل مواخذہ جرم ہے۔

اگر حملہ ہو جائے تو اسلام نے دفاع کا حق دیا ہے، نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"روی الترمذي وغيره عن سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد، قال: وهو حديث حسن" (كتاب الفقه ۵،۶۸)۔

(ترمذی وغیرہ نے سعید بن زیدؓ سے روایت کیا انہوں نے کہا کہ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کر دیا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنی جان بچاتے مارا گیا وہ شہید ہے، جو اپنے دین کے تحفظ میں مارا گیا وہ شہید ہے، جو گھر والوں کی حفاظت کرتے مارا گیا وہ شہید ہے، امام ترمذی نے فرمایا: سنداً یہ حدیث حسن ہے)۔

مندرجہ بالا باتوں کے تحفظ میں مارا جانے والا شہید ہے، مزید وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل حدیث بھی سامنے رکھ لیں تا کہ مسئلہ سمجھنے میں آسانی ہو:

"وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو في النار" (الفقه على المذاهب الاربعه ۵،۶۸)۔

(امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا، اے اللہ کے رسول! آپ کی رائے کیا ہے اگر ایک آدمی آئے اور میرا مال لینا چاہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنا مال اسے نہ دے، اس نے عرض کیا: اگر وہ مجھ سے لڑنے لگ جائے تو آپ کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: اس سے لڑائی کر، اس نے عرض کیا: اگر وہ مجھے قتل کر دے؟ فرمایا: پھر تو شہید ہے، اس نے عرض کیا: اور اگر میں اسے مار دوں تو پھر آپ کا ارشاد کیا ہے؟ ارشاد ہوا: وہ پھر جہنمی ہے)۔

ان احادیث کو سامنے رکھ کر فقہاء نے جو آراء دی ہیں علامہ الجزیری کتاب کے مذکورہ بالا صفحہ پر لکھتے ہیں، طوالت کے خوف سے ترجمہ پیش ہے:

"اس پر سب فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص پر ہجوم کر آئے تا کہ اس کا مال لے لے یا اسے قتل کر دے اور واقعہ شہر کا ہو، جہاں مدد مل سکتی ہے، یا صحرا کا ہو جہاں کوئی مددگار نہیں ہوتا، یا وہ شہر یا صحرا میں اس کے گھر والوں کی ہتک عزت کا رادہ رکھتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ اس مجرم کو زخمی کر دے اور مسلمانوں سے مدد چاہے یا فوج سے مدد طلب کرے، اگر وہ زخمی ہو کر باز آ گیا، چھوڑ کے چلا گیا تو اب اس سے مزید قتال کی ضرورت نہیں ہے، اگر وہ باز نہیں آیا پھر بھی مال لینے یا قتل کرنے یا اس کے گھر والوں میں سے کسی کو قتل کرنے یا اس کے حرم میں داخل ہونے (بیوی، بیٹی، بہن، ماں، کسی محرم عورت، نوکرانی، لونڈی یا بچے) کے لئے آگے بڑھا یا گھر سے باہر چوکیدار کو قتل کر دیا تا کہ اندر جا کر بدکاری کا ارتکاب کرے یا ان خواتین میں سے کسی کو جبراً اٹھا لے جائے تو اب خاندان کے سربراہ پر واجب ہے کہ جتنی قوت ہو اس سے خاتون کا دفاع کرے، اور ہر قسم کا اسلحہ استعمال کرے، اگر وہ صرف ضرب، تھپڑ، لاٹھی، اسلحہ یا کسی اور سے دفاع کر سکتا ہے تو اس حالت میں اسے مارنا ضروری ولازم ہے، ہاں مارتے وقت پہلی بار میں ہی اسے قتل کرنے کی نیت نہ کرے، بلکہ ایسے مقامات پر مارے کہ وہ (زخمی ہو) مرے نہیں، اگر اس نے اپنی جان بچانے، مال یا عزت کا تحفظ کرتے ہوئے اسے مارا اور وہ زیادتی کرنے والا مر گیا تو اب اس شخص پر نہ قصاص ہے نہ بدلہ ہے نہ دیت ہے، نہ کفارہ ہے، نہ ہی قیامت کے دن کوئی گناہ ہے اور نہ ہی حاکم کی طرف سے کوئی تعزیر ہے، (اس ظالم ڈکیت) کا خون رائیگاں ہے، اگر دفاع کرنے والا مظلوم اس چور ظالم کے ہاتھوں قتل ہو گیا تو شہید ہے اور فی سبیل اللہ عزوجل مجاہد کا ثواب ہے"۔

اس طویل اقتباس سے بات واضح ہو گئی کہ ایسی حالت میں دفاع واجب ہے، الحمد للہ سب سوالات کے جوابات حتی الوسع ہو گئے، فقیر ان دنوں بہت علیل ہے بیماری میں یہ گزارشات مذہبی فریضہ سمجھ کر مختصراً تحریر کر دی ہیں، اللہ کریم اس جہد مقل کو قبولیت کے شرف سے نوازیں۔ ☆☆☆

اسلام میں امن وسلامتی

مولانا محمد مصطفی قاسمی آواپوری
شکرپور بھروارہ، دربھنگہ

ا۔ دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت:

بے قصور، بے خطا، بے جرم اور معصوم افراد وگروہ کو ہراساں و پریشان کرنا، لوگوں پر دھاندلی اور زبردستی کرنا، ناجائز مقاصد کی تکمیل کے لئے ظلم وستم کرنا، ہیبت پھیلانا اور ستانا، طاقت وغرور کے بل بوتے پر دوسروں کے املاک پر قبضہ کرلینا اور ظلم کرنا سراسر حرام ہے، جس کی حرمت قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ولا ترکنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون'' (سورۂ ہود ر ۱۱۳)۔

(اور مت جھکو ان کی طرف جو ظالم ہیں پھر تم کو لگے گی آگ اور کوئی نہیں تمہارا اللہ کے سوا مددگار پھر کہیں مدد نہ پاؤ گے)۔

حدیث میں ہے: ''حضرت ابوذرؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تبارک وتعالیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے میرے بندے میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کرلیا ہے اور تم لوگوں کے درمیان بھی ظلم کو حرام کردیا ہے، لہذا تم لوگ ایک دوسرے پر ظلم مت کرو، اے میرے بندے سارے کے سارے لوگ گمراہ ہیں سوا اس کے جس کو میں نے ہدایت دی ہے، اس لئے تم لوگ مجھ ہی سے ہدایت طلب کرو، تم کو میں صراط مستقیم کی ہدایت کروں گا'' (مسلم ۲ر۳۱۹)۔

''حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے اپنے کسی بھائی کی عزت یا اور کسی چیز پر ظلم کیا ہو اس کو چاہئے کہ وہ آج ہی اس سے معاف کرالے اس سے پہلے کہ درہم ودینار نہ رہیں، اس لئے کہ قیامت کے دن اگر اس کا کوئی نیک عمل ہوگا تو اس میں سے اس کے ظلم کے بقدر لے لیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوں گی تو مظلوم کی بدیاں لے کر اس پر ڈال دی جائیں گی'' (بخاری ار۳۳۱، اس کی وضاحت اور تشریح کے لئے دیکھئے: فتح الباری ۵ر۱۲۱ تا ۱۲۲)۔

''وأجمع الفقهاء على تحريم الظلم'' (الموسوعه الفقهيه ۲۹٫۱۷۰) (اور ظلم کے حرام ہونے پر تمام فقہاء کرام کا اجماع ہے)۔

اسلام پوری دنیا سے دہشت پسندی ودہشت گردی کو ختم کرنے کا حکم دیتا ہے نہ کہ دہشت گردی کو پھیلانے کا، البتہ اگر ظالم کے ظلم کو ختم کرنے کے لئے، فتنہ وفساد کو دبانے کے لئے اور نوع انسانی کو خطرہ سے بچانے کے لئے طاقت کا استعمال کیا جائے تو وہ دہشت گردی ودہشت پسندی کے زمرہ میں نہیں آتا۔ اس کے دلائل قرآن وحدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں۔ لیکن عصر حاضر میں جو دہشت گردی ودہشت پسندی کا نعرہ لگا کر دنیا سے دہشت گردی کو ختم کرنے کے لئے آگے آتا ہے اور عالم اسلام یا غیر عالم اسلام پر جو فوجی کارروائی کی جاتی ہے یہ سراسر دہشت گردی ہے اور شرعی نقطہ نظر سے ایسی کارروائی سراسر حرام ہے۔

۲۔ حکمراں کے دہشت گردی کرنے کی صورت میں رعایا پر اس کا دفع کرنا لازم ہے:

یہ حقیقت ہے کہ بعض اوقات حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتیں، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھی جاتی ہے، اور کبھی تو ان کی جان ومال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیا جاتا ہے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو، تو ایسی صورت میں اگر مسلمان کی حکومت سے مقابلہ کرنے میں یقینا کامیابی کی امید ہو تو ڈٹ کر حکومت کا مقابلہ کرنا چاہئے، ورنہ صبر کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں۔

۳۔ مظلوم طبقے کا احتجاج کرنا اور اپنی ناراضگی ایوان حکومت تک پہنچانا جائز ہے:

اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر شرعی نقطۂ نظر سے احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا کسی بھی حال میں دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا، جمہوری ملک میں مسلمانوں (اور غیر مسلموں) کے لئے اپنے حقوق کے حصول اور تحفظ کی غرض سے جمہوری طریقہ پر احتجاج کے تمام جائز مسائل کو اختیار کرنا درست ہے، ان میں ایجی ٹیشن کرنا، ہڑتال کرنا وغیرہ داخل ہے، البتہ تشدد و تعدی کا راستہ اختیار کرنا جس سے کسی فرد یا گروہ کی یا عوامی املاک کو نقصان پہنچے، مسافروں کو تکلیف ہو، راستے بند ہو جائیں، جائز نہیں، کیونکہ اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم احتجاج کے طور پر کسی کا گھر اور سامان جلا دیں، یا زیادتی تو حکومت کی ہو اور ہم عوام کو ضرر پہنچائیں یہ عقل مندی کی بات نہیں ہے، پبلک و عوام یا حکومت و سرکار کی املاک کو نقصان پہنچانا اور جلانا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے۔ احتجاج اور ناراضگی کے اظہار کے لئے اپنی آواز ایوان حکومت تک پہنچانا شرعی حدود میں رہ کر بلا تذبذب و بلا چوں و چراں جائز و مباح ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنی تفسیر معارف القرآن جلد دوم میں یوں رقم طراز ہیں:

''ان آیات میں سے پہلی آیت اور دوسری آیت دنیا سے ظلم وجور کے مٹانے کا ایک قانون ہے، مگر عام دنیا کے قوانین کی طرح نہیں جس کی حیثیت صرف آمرانہ ہوتی ہے، بلکہ ترغیب و ترہیب کے انداز کا ایک قانون ہے جس میں ایک طرف تو اس کی اجازت دے دی گئی ہے کہ جس شخص پر کوئی ظلم کرے تو مظلوم اس کے ظلم کی شکایت، یا کسی عدالت میں چارہ جوئی کر سکتا ہے، جو عین عدل و انصاف کا تقاضا اور انسداد جرائم کا ایک ذریعہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ایک قید بھی سورہ نحل کی آیت میں مذکور ہے: ''یعنی اگر کوئی شخص تم پر ظلم کرے تو تم بھی اس سے ظلم کا بدلہ لے سکتے ہو، مگر شرط یہ ہے کہ جتنا ظلم و تعدی اس نے کیا ہے بدلہ میں اس سے زیادتی نہ ہونے پاوے ورنہ تم ظالم ہو جاؤ گے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ظلم کے جواب میں ظلم کی اجازت نہیں بلکہ ظلم کا بدلہ انصاف سے ہی لیا جا سکتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ہدایت ہے کہ بدلہ لینا اگرچہ جائز ہے مگر صبر کرنا اور معاف کر دینا بہتر ہے.........یہ ہے دفع ظلم اور اصلاح معاشرہ کا قرآنی اصول اور مربیانہ انداز کہ ایک طرف برابر کے انتقام کا حق دے کر عدل و انصاف کا بہترین قانون بنا دیا، دوسری طرف مظلوم کو اعلی اخلاق کی تعلیم دے کر عفو و درگذر پر آمادہ کیا، جس کا لازمی نتیجہ وہ ہے جس کو قرآن کریم نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا: ''یعنی جس شخص کے اور تمہارے درمیان دشمنی تھی اس طرز عمل سے وہ تمہارا مخلص دوست بن جائے گا'' (معارف القرآن ۲/۵۹۳، ۵۹۴)۔

۴۔ غیر مجرمین سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے:

اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لا یحب المعتدین'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۰) (اور لڑو اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جو لڑتے ہیں تم سے اور کسی پر زیادتی مت کرو، بے شک اللہ تعالی ناپسند کرتا ہے زیادتی کرنے والوں کو)۔

نیز فرمایا: ''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا اللہ واعلموا أن اللہ مع المتقین'' (سورہ بقرہ: ۱۹۴) (پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے زیادتی کی تم پر اور ڈرتے رہو اللہ سے اور جان لو کہ اللہ ساتھ ہے پرہیز گاروں کے)۔

ان دونوں آیتوں سے یہ بات الم نشرح ہو گئی کہ غیر مجرمین اور غیر مقاتلین سے بدلہ لینا اور ان کو جان سے مار ڈالنا قطعاً جائز نہیں، اور اگر کسی مسلمان نے اس کی خلاف ورزی کرنے کو بہتر سمجھا تو پھر عند اللہ مجرم قرار پائیں گے۔

اسی قسم کے سوال کے جواب نمبر ۴۶۳ کے تحت حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہؒ تحریر فرماتے ہیں: ''مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا تو صحیح ہے، مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہو سکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملہ کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں ہے'' (کفایت المفتی ۹/۳۳۹)۔

راحت وخوشی میں شکر کرنا اور مصائب و آلام میں صبر کرنا اسوۂ حسنہ ہے:

''عن صہیب قال قال رسول اللہ ﷺ: عجبا لأمر المؤمن إن أمرہ کلہ لہ خیر و لیس ذلک لایحصل إلا للمومن

إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له'' (مسلم ۲،۴۱۳ کتاب الزہد، باب فی احادیث متفرقۃ) (حضرت صہیبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مومن بندہ کا معاملہ بھی عجیب وغریب ہے کہ اس کا ہر معاملہ اس کے واسطے خیر ہی خیر ہے، یہ بات مومن بندہ کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہے، اگر اس کو راحت وخوشی پہنچتی ہے تو وہ اپنے رب کا شکر ادا کرتا ہے اور یہ اس کے لئے خیر ہے، اور اگر اسے مصائب اور غم پہنچتے ہیں تو وہ صبر کرتا ہے اور یہ بھی اس کے لئے سراسر خیر ہے)۔

ہر انسان کو زندگی میں دو حالتیں پیش آتی ہیں، کبھی خلاف طبع احوال پیش آتے ہیں، اور کبھی موافق طبع، کبھی ناخوشگوار اور دل شکن امور سے واسطہ پڑتا ہے اور کبھی خوشگوار اور مسرت خیز حالات سے، کبھی بندہ مصائب وبلیات سے دوچار ہو کر ملول ومحزون ہوتا ہے اور اسے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے چمنستان زندگی کے سارے پھول مرجھا گئے ہیں اور کبھی راحت وآرام کی حیات آفریں ہوائیں پاکر مرجھائے پھول اچانک شگفتہ وشاداب ہو جاتے ہیں، غرض ہر شخص ان دونوں حالات سے دوچار ہوتا رہتا ہے، بالخصوص ہندوستان کے مسلمانوں کے اوپر یہ احوال آتے رہتے ہیں، ہمیں بھی شکر وصبر کرنے کی ضرورت ہے، اور شریعت مطہرہ کی روشنی میں اپنی زندگی طے کرتے رہیں، ہماری تہذیب اور اسلامی تعلیم یہی ہے، غیر مجرمین کو مارنا صحیح نہیں ہے۔

۵۔ دہشت گردی دراصل محرومی اور ناانصافی کی کوکھ سے جنم لیتی ہے:

جہاں بھی دہشت گردی پیدا ہوتی ہے وہاں اس کے کچھ بنیادی اسباب ومحرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی یا سماجی یا ملی ومذہبی ناانصافی، یا کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش، ان اسباب وعلل کے تدارک اور استیصال کے لئے اسلام نے ہدایات واصول دیئے ہیں، اگر ان کے مطابق پوری انسانیت عمل پیرا ہو تو یہ دہشت گردی خود بہ خود پوری دنیا سے ختم ہو جائے گی۔ اب ہم دونوں شقوں کے احکام الگ الگ بیان کریں گے:

۱۔ کسی گروہ کا دوسرے گروہ کے ساتھ دہشت گردی کرنا: شریعت مطہرہ نے پانچ چیزوں کی حفاظت وصیانت کی بنا پر قتال کرنے کی اجازت دی ہے تاکہ پوری دنیا سے دہشت گردی کا تخم نیست ونابود ہو جائے وہ مندرجہ ذیل ہیں: ۱۔ تحفظ دین، ۲۔ تحفظ جان، ۳۔ تحفظ عقل وشعور، ۴۔ تحفظ نسب، ۵۔ تحفظ مال (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/ ۱۵۳، ۱۶۴)۔

تحفظ دین: عمومی اصول کے مطابق ملک میں رہنے والے تمام شہریوں کو مکمل مذہبی اور فطری آزادی حاصل ہوتی ہے۔

تحفظ جان: کسی بھی حکومت میں ہر انسان کو حرکت وعمل کی آزادی ہوتی ہے، لیکن کوئی ایک یا چند افراد اس کی آڑ میں ملک میں خونریزی ودہشت گردی شروع کر دیں تو حکومت کے لئے جائز بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ ایسے لوگوں کے خلاف سخت کارروائی کر کے عام لوگوں کی حفاظت جان کا انتظام کرے۔

تحفظ عقل وشعور: اس دنیا میں ہر انسان کو کھانے پینے کی آزادی ہے، یہ ایک عمومی قاعدہ ہے جس ملک وقوم کا ہر فرد مستفید ہو سکتا ہے، مگر کوئی اس آزادی کا غلط استعمال کرے اور شراب، ہیروئن یا دیگر منشیات کا استعمال شروع کر دے تو ایسی کسی بھی چیز کے کاروبار پر پابندی لگانے کا حکومت کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ اگر یہ تادیبی کارروائی نہ کی جائے گی تو پورا معاشرہ نشہ کا ایسا عادی ہو جائے گا کہ ملک وجماعت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا جس میں اچھے عقل وشعور اور گہرے ادراک وتمیز والے لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

تحفظ نسب: جنسی معاملات میں باہمی رضامندی سے کوئی بھی مشروط عقد وپیمان انسان کر سکتا ہے، لیکن اگر کوئی اس باب میں بے راہ روی کا مرتکب ہو اور غیر شرعی وغیر قانونی طریقوں میں جنسی تسکین کا سامان تلاش کرے تو حکومت کے لئے اجازت ہوگی کہ وہ ایسے لوگوں پر حد زنا جاری کر کے انسانی نسل کا تحفظ کرے ورنہ حلال وحرام نسل میں تمیز مشکل ہو جائے گی۔

تحفظ مال: دولت کمانے کی بھی ہر انسان کو پوری آزادی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس میں غلط راستے اختیار کرے، مثلاً لوٹ مار، چوری، ڈکیتی کے راستے سے دولت کمانے کی کوشش کرے تو ایسے تمام لوگوں کے خلاف شرعی تادیبی کارروائی کرنا حکومت کے لئے ضروری ہوگا ورنہ پورا ملک اقتصادی بحران کا شکار ہو جائے گا۔

''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم'' (سورۂ مائدہ: ۳۳) (یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھاتے جاویں یا کاٹے جاویں

ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دور کردیئے جائیں اس جگہ سے یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے)۔

حدیث میں ہے: ''عن قابوس بن مخارق عن أبيه قال: سمعت سفيان الثوري يحدث بهذا الحديث قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي، قال: ذكره بالله، قال: فإن لم يذكره، قال: فاستعن عليه من حولك من المسلمين، قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين، قال فاستعن عليه بالسلطان، قال: فإن نأى السلطان عني ، قال: قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالك'' (المجتبی ۱۴۲، ۱۴۱، ۲)۔

(حضرت قابوس بن مخارقؒ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں نے حضرت سفیان ثوری کو یہ حدیث بیان فرماتے ہوئے سنا کہ ایک مرتبہ ایک صحابی آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے میرا مال چاہتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اللہ کی یاد دلاؤ، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ نصیحت قبول نہ کرے، آپ ﷺ نے جواب دیا: اس کے خلاف اپنے پڑوس کے مسلمانوں سے مدد طلب کرو، صحابی نے عرض کیا: اگر میرے قریب کوئی بھی مسلمان نہ ہو، آپ ﷺ نے فرمایا: تب پھر بادشاہ کی مدد حاصل کرو، اس صحابی نے عرض کیا: اگر بادشاہ مجھ سے بہت دور رہتا ہو تو پھر کیا ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تم اپنے مال کی حفاظت کی خاطر اس سے لڑو اور قتال کرو تا آنکہ تم اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے آخرت کے شہیدوں میں شامل ہو جاؤ یا پھر وہ تمہارے مال سے دست بردار ہو جائے)۔

نیز حدیث میں ہے: ''عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أرأيت إن عدى على مالي، قال: فأنشد بالله، قال: فإن أبوا علي، قال: فأنشد بالله، قال: فإن أبوا علي، قال: فأنشد بالله، قال: فإن أبوا علي قال: فقاتل فإن قتلت ففي الجنة وإن قتلت ففي النار'' (المجتبی ۱۴۲، ۲ كتاب المحاربة تحريم الدم، مايفعل من تعرض ماله)

(حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک صحابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ کا کیا مشورہ ہے اگر کوئی میرے مال پر ظلم وتعدی کرے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو اللہ کی قسم دو، (کہ خدارا ایسی نازیبا حرکت کرنے سے باز آجاؤ اسلام میں یہ چیز اچھی نہیں ہے)، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ پھر خودرائی اور خودسری پر اتر آئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: پھر اس کو اللہ کی قسم دو، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ خودرائی اور خودسری پر اتر آئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو پھر اللہ کی قسم دو، صحابی نے عرض کیا: اگر وہ پھر خودرائی اور خودسری پر ڈٹا رہ جائے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تب اس سے مقاتلہ کرو، اگر تم اس قتال ولڑائی میں اس کے ہاتھ سے مقتول ہو جاؤ گے تو تم جنت میں داخل ہو گے اور اگر تم نے ہی اس کو قتل کر دیا تو پھر وہ جہنم میں داخل ہوگا)۔

ان دونوں احادیث کی روشنی میں یہ بات الم نشرح ہوگئی کہ دہشت گرد کو دہشت گردی کرنے سے ہر طرح کی طاقت کا استعمال کر کے روکا جائے، اگر وہ باز نہ آئے تو اس کے ساتھ قتال کر کے جہنم رسید کر دیا جائے تاکہ پوری دنیا کے لوگ سکون وچین کی زندگی گذارے۔

امام بخاری وغیرہ بعض علماء کی تحقیق کے مطابق ۱۰ھ اور اکثر علماء سیر واہل مغازی کے نزدیک ۹ھ میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تھا، اور رخصت کرتے وقت اہل یمن کو اسلام کی دعوت دینے کے متعلق آپ نے ان کو یہ ہدایات دی تھیں...... سب سے آخری نصیحت آپ ﷺ نے یہ فرمائی کہ دیکھو! مظلوم کی بددعا سے بچنا، مطلب یہ ہے کہ تم ایک علاقے کے حاکم بن کر جارہے ہو، دیکھو کبھی کسی پر ظلم اور زیادتی نہ کرنا، کیونکہ مظلوم کی دعا اور اللہ کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں ہے وہ قبول ہو کر رہتی ہے (معارف الحدیث ۱ر ۸۴، ۸۷)۔

بلکہ مسند احمد میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بھی مروی ہے: ''دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجراً ففجوره على نفسه'' (مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ بدکار ہو، تو اس کی بدکاری کا وبال اس کی ذات پر ہے)۔ یعنی فسق وفجور کے باوجود ظالم کے حق میں اس کی بددعا قبول ہوتی ہے۔ اور مسند احمد میں ہی حضرت انسؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں: ''دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً ليس دونه حجاب'' (مظلوم کی بددعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو، اس کے لئے کوئی روک نہیں ہے) (معارف الحدیث ۱ر ۸۷، فتح الباری ۵ر ۱۱۶ تا ۱۲۲)۔

ان احادیث کی تشریحات وتوضیحات کی روشنی میں یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ دہشت گردی، دہشت پسندی، دہشت زدگی، دہشت انگیزی،

آ تنگ وادی، اگر دادی کے جہاں جہاں پہنچنے کے امکانات ہو سکتے تھے ہر ہر مراحل ومنازل پر ابتداء ہی سے روک لگادی ہے، یہ مذہب اسلام کی حقانیت کی اعلیٰ دلیل ہے اور جناب صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ ظرفی کی دلیل ہے۔

کسی گروہ کا حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینا:

جس کسی گروہ کے اندر طاقت وقوت کے ذریعہ حکومت اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کر لینے کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے اور وہ ایک تشکیل شدہ حکومت کی دہشت گردی کے ذریعہ اینٹ سے اینٹ بجا دیتا ہے، حکمراں اور عوام اس کی بنا پر پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، تو دہشت گردوں کا یہ ناروا طریقہ شرعاً سراسر غلط اقدام ہے۔

۶۔ حفاظت خود اختیاری شریعت کی نظر میں:

جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے حملہ آور سے لڑنا اور ان کے حملوں کو ناکام بنانے کی کوشش کرنا یقیناً جہاد کے درجہ میں ہے، اور اگر اسی راہ میں جان چلی جائے تو یہ شہادت ہے۔

”عن سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد. ومن قتل دون دمه فهو شهيد. ومن قتل دون دينه فهو شهيد. ومن قتل دون أهله فهو شهيد“ (ترمذی ۲۶۱/۱) (حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا: جو اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنی جان کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے دین کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)۔

ظالموں، دہشت گردوں کے خلاف جہاد نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہے، اور بعض حالات میں واجب ہے، لیکن اس کے لئے کچھ شرائط بھی ہیں، جن میں ایک بنیادی شرط ایسے امیر کا موجود ہونا ہے جو نظم جہاد کو انجام دے سکے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: جہاد کا معاملہ امام اور اس کی رائے سے متعلق ہے: ”وذلك لأن أمر الجهاد موكول إلى الامام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك“ اور علامہ ابو اسحٰق شیرازی کا بیان ہے کہ امام المسلمین یا اس کی جانب سے مقرر نائب کے بغیر جہاد مکروہ ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/۱۳۱، ۱۳۶)۔

مدافعت انفرادی فعل بھی ہے اور اجتماعی بھی، کہیں حق مدافعت کے استعمال کرنے کے لئے امیر اور اجتماعی قوت ضروری نہیں، اس لئے مناسب ہوگا کہ اس کو جہاد کا عنوان نہ دیا جائے بلکہ ”حفاظت خود اختیاری“ کی تعبیر وتفسیر مناسب ہے، جس کی شریعت میں ہر وقت اجازت ہے اور جس کو دنیا کے تمام مہذب قوانین نے انسان کا ضروری اور فطری حق تسلیم کیا ہے۔

مسلمانوں کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب جان ومال اور عزت وآبرو خطرہ میں پڑ جائے تو وہ سپر اندازی اور سرخمیدگی کی راہ اختیار کرنے کے بجائے مقدور بھر حتی الامکان آپ اپنی حفاظت کریں۔

بہر حال جان ومال اور عزت وآبرو پر کوئی دہشت گرد حملہ کرے تو حتی المقدور شرعی نقطہ نظر سے مدافعت واجب ہے۔



ظلم وجارحیت اور اسلامی موقف

مولانا افتخار عالم قاسمی

بیگم پور، سمستی پور، بہار

۱۔ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہوئے دوسروں پر ظلم وتعدی اور جور وستم کرنے کا نام دہشت گردی ہے، جیسا کہ آیت باری تعالی کی تفسیر کرتے ہوئے صاحب تفسیر قاسمی نے لکھا ہے: "الذین یحاربون اللہ ورسولہ ای یخالفونهما ویعصون أمرهما (ویسعون فی الأرض فساداً) ای یعملون فی الأرض بالمعاصی وهو القتل وأخذ المال ظلماً" (تفسیر قاسمی ۱۱۶/۴)

اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی مسلم حکومت ہے اور وہ اللہ ورسول کے حکم کی مخالفت کرتی ہے کسی معاملہ میں تو وہ بھی دہشت گردی ہے، اسی طرح وہ ممالک جو اپنی طاقت وقوت کے بل بوتے پر دوسرے ملکوں پر بغیر کسی صحیح ثبوت کے حملہ کردیتی ہیں یہ بھی دہشت گردی ہے، اسی طرح دہشت گردی کے خلاف جنگ کے نام پر مشتبہ افراد کو کسی غیر جانبدار عدالتی طریقہ سے ان کا جرم ثابت کئے بغیر یکطرفہ طور پر سزا دینے کی کوشش بھی دہشت گردی ہی قرار دی جائے گی، اس لئے کہ یہ بھی اپنی طاقت کے بل بوتے پر ایک مظلوم شخص کو سزا دینا ہے، اسی طرح صرف شبہ کی بنیاد پر طاقت کا یکطرفہ من مانا استعمال بھی دہشت گردی کہلائے گی، اسی طرح بے گناہوں کا قتل کرنا، ایک جگہ ہوئے ظلم کا بدلہ دوسری جگہ کے افراد سے لینا، رائے عامہ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے غیر متعلق لوگوں پر ظلم کرنا، اس طرح کی تمام قسمیں اسلام کی نظر میں ظلم وجارحیت کے ذیل میں آتے ہیں، اسلام قتل ناحق کا مخالف ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "ومن قتل نفساً بغیر نفس أو فساد فی الأرض فكأنما قتل الناس جمیعاً ومن أحیاها فكأنما أحیا الناس جمیعاً" (سورۂ مائدہ: ۳۲)۔

(اور جس نے کسی انسان کو خون کے بدلہ یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسان کو قتل کیا، اور جس نے کسی انسان کو زندگی بخشی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی بخشی)۔

لہذا اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف یہ ہوگی کہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہوئے دوسروں پر ظلم وتعدی اور جور وستم کرنا۔

۲۔ اگر بعض اوقات حکومتیں ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتیں اور بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھتی ہیں، اور ان کے جان وملک کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیتی ہیں، یا سرکاری سطح پر کچھ ایسی تدبیریں کرتی ہیں جن سے اس طبقہ کے لوگ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہوں تو یقیناً حکومتوں کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ کو دہشت گردی کہا جائے گا، بلکہ یہ تو اعلی درجہ کی دہشت گردی ہے، اسلامی نقطہ نظر سے بھی اور دنیا میں بسنے والے دیگر قوموں کے نقطہ نظر سے بھی، اس لئے کہ اسلام نے اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:

"إن الله یأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بین الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعمّا یعظكم به إن الله كان سمیعاً بصیراً" (النساء: ۵۸) (بے شک اللہ تعالی تم کو اس کا حکم دیتے ہیں کہ اہل حقوق کو ان کے حقوق پہنچایا کرو، اور جب لوگوں کے درمیان تصفیہ کیا کرو تو عدل وانصاف کے ساتھ کرو، بے شک اللہ تعالی تم کو جس بات کی نصیحت کرتے ہیں وہ بہت اچھی ہے، بلاشک اللہ تعالی خوب سنتے ہیں خوب دیکھتے ہیں)۔

اس آیت میں امانات سے مراد تمام ذمہ داریاں اور جملہ حقوق واجبہ ہیں، جن میں حسب صراحت زید بن اسلمؒ کے حکومت کے عہدے بھی داخل ہیں، حضرت امام احمدؒ نے حضرت ابوبکرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''من ولی من أمور المسلمین شیئاً فأمر علیهم أحدًا محاباة فعلیه لعنة الله، لا یقبل منه صرفاً ولا عدلاً حتی یدخله جهنم'' (جمع الفوائد ۱،۳۲۵) (جس شخص کو مسلمانوں کا امیر بنایا گیا پھر اس نے کوئی عہدہ کسی شخص محض رعایت کی مد میں سپرد کردیا اس پر اللہ کی لعنت ہے، نہ اس کا فرض قبول ہوگا نہ نفل، یہاں تک کہ اس کو جہنم میں ڈال دیا جائے گا)۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی طبقہ کے ساتھ سیاسی و معاشی ناانصافی رکھنا شرعاً جائز نہیں ہے، بلکہ ہر حق والے کو حق دینا حکومت کا فرض ہے، محض سیاسی وجوہ کے بنا پر کسی حقدار کو حق نہ دینا شرعاً جائز نہیں ہے، بلکہ ایسے حکام ان وجوہات کی بنا پر جہنم میں ڈالے جائیں گے۔

سرکاری سطح پر جو تدبیریں کی جاتی ہیں کسی طبقہ کو جانی و مالی نقصان پہنچانے کے لئے وہ بالکل جائز نہیں ہیں، حکومت کی ذمہ داری یہ ہے کہ ملک کے تمام باشندے کو عدل و اعتدال پر قائم رکھے، اور مملکت سے داخلی اور خارجی فتنہ و فساد مثلاً داخلی جیسے ملک میں بسنے والے تمام لوگوں کی حفاظت کرے اور ان کے مال کی اور ان کے آبرو کی حفاظت کرے، اسی طرح ان پر کوئی ظلم باہر سے آکر کرے یا ملک کے ہی دوسرے باشندے ملک کے ہی کسی باشندے کو جانی و مالی نقصان پہنچانا چاہیں تو ان کی اس سے حفاظت کرے، اسی طرح ملک کے باشندوں سے برائیوں کو دور کرے، اور ان کو بھلائی پر آمادہ کرے، اگر کوئی حکومت ان کاموں کو انجام نہیں دیتی ہے یا انجام دیتی ہے مگر مختلف طبقات کے درمیان امتیاز کرتی ہے، تو یہ خدا اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت ہے، اور ہم اس سے پہلے دہشت گردی کی تعریف کر چکے ہیں کہ دہشت گردی خدا اور اس کے رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہوئے کسی پر ظلم کرنے کا نام دہشت گردی ہے، اور سوال میں جو باتیں مذکور ہیں ان پر دہشت گردی کی تعریف صادق آتی ہے۔

لہٰذا اگر حکومتیں اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل و مساوات کا سلوک نہیں کرتیں، یا ان کے جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیتی یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کرتی ہیں جس کی وجہ سے اس طبقہ کو جانی و مالی نقصان پہنچے تو حکومت کے اس منصفانہ رویہ پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، بلکہ یہ اعلیٰ درجہ کی دہشت گردی کہی جائے گی۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہو تو اس پر احتجاج اور ردعمل کے اظہار کے جائز ہونے اور واجب ہونے میں کچھ تفصیل ہے جو مندرجہ ذیل ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر'' (آل عمران: ۱۰۴) (اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونا ضروری ہے کہ جو لوگوں کو خیر کی طرف بلایا کریں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں)۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو شخص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (یعنی اچھی بات کہنے اور برائی سے روکنے) پر قادر ہو، یعنی قرائن سے غالب گمان رکھتا ہو کہ اگر میں امر و نہی کروں گا تو مجھ کو کوئی معتد بہ ضرر لاحق نہ ہوگا تو ایسے شخص کے لئے جب کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہو تو اس پر احتجاج کرنا واجب ہے، اور جو شخص معنی مذکور کے مطابق قادر نہ ہو تو اس پر اس صورت میں احتجاج واجب نہیں ہے، مگر احتجاج کرنا جائز ہے، اور اگر ہمت کر کے احتجاج کرے تو اس پر ثواب ملے گا، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دینا چاہئے، اور اگر قدرت نہ ہو تو زبان سے منع کرے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو اپنے دل سے اس کو برا جانے، اور یہ ایمان کا بہت ہی کمزور درجہ ہے'' (مسلم شریف)۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار بقدر استطاعت واجب ہے ورنہ خاموشی بہتر ہے، اصل میں ہر زمانے میں نہی عن المنکر کا طریقہ مختلف رہا ہے، اس زمانے میں نہی عن المنکر کا طریقہ احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرنا ہے، کسی پر کسی وقت احتجاج اور ردعمل کا اظہار واجب بھی ہے، اور کبھی حالات کے اعتبار سے اور حیثیت کے لحاظ سے جائز ہے۔

مظلوموں کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ یہ دہشت گردی کا مقابلہ ہے، دنیا میں کوئی مذہب نہیں جس نے ظالم سے

نبرد آزما ہونے کو ظلم اور دہشت کا نام دیا ہو، ہندو تاریخ میں کورو اور پانڈو کی جنگ مشہور ہے اور اس موقع پر جناب کرشن جی نے ارجن کو جو اپدیش دیئے وہ آج بھی گیتا میں مشہور ہے، اس میں یہ پیغام ہے کہ اپنے جائز حق کے لئے اٹھ کھڑا ہونا اور نا انصافی کے خلاف سینہ سپر ہونا دہشت گردی نہیں، بلکہ ایک مقدس جہاد ہے، قرآن مجید نے بھی لطیف تعبیر میں کہا ہے کہ کسی بری بات کو کھلے عام کہنا خدا کو پسند نہیں لیکن جو شخص مظلوم اور ستم رسیدہ ہو اس کو یقینا احتجاج کا حق حاصل ہے: ''لایحب اللّٰہ الجھر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (النساء: ۱۴۸) اسی طرح دنیا میں اپنے حق وصول کرنے کے لئے لڑنے کو کوئی دہشت گردی نہیں کہتا ہے، اور اگر کوئی کہتا ہے تو وہ اس کی اخلاقی دہشت گردی ہے، اسی طرح اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے: ''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا اللّٰہ'' (البقرہ: ۱۹۴) (جو تم پر دست درازی کرے تم بھی اس پر دست درازی کرو، البتہ اللہ سے ڈرتے رہو)، جب احکم الحاکمین مظلوموں کو ظالمین کے خلاف کھڑے ہونے کی اجازت دیتا ہے تو اس سے بڑھ کر اور کس کی اجازت درکار ہے۔ لہذا کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ نا انصافی کی صورت میں تفصیل بالا کے مطابق کسی پر کسی وقت واجب ہے اور کبھی جائز ہے، اسی طرح مظلوموں کا ظالم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا ہے۔

۴۔ اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا ہے کہ ایک شخص کے جرم کا بدلہ اسی طبقہ کے دوسرے ان لوگوں سے لیا جائے جو اس جرم میں شامل نہ رہے ہوں، اور کچھ مجرمین کی وجہ سے بے قصور لوگوں کو نشانہ انتقام بنایا جائے، اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے: ''لا تزر وازرۃ وزر أخری'' (النجم: ۳۸) (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)، اسلام کے مطابق صرف انہی لوگوں سے برابر کا بدلہ لینے کا حق ہے جنہوں نے ظلم کیا ہے، اور یہ حق بھی مطلق نہیں ہے، ظالم کے علاوہ اس سے مذہبی، لسانی یا نسلی تعلق رکھنے والے کسی دوسرے گروہ سے اس کا بدلہ نہیں لیا جائے گا، ویسے ظلم وتعدی کی یہ شکل کسی نہ کسی شکل میں ہمیشہ رہی ہے اور آج کے عہد میں تو اس کا دائرہ بے انتہا وسیع ہو گیا ہے، عربوں میں بھی اسلام سے قبل اس کی ایک صورت "ثأر" کی تھی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص قتل ہو جائے تو قاتل کے قبیلہ کے کسی بھی فرد سے مقتول کے قبیلہ کا کوئی فرد اس کا بدلہ لے سکتا تھا، اس میں اکثر وبیشتر بے گناہ مارے جاتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی، زمانہ جاہلیت کے سارے خون اب کالعدم ہیں، پہلا انتقام جسے میں کالعدم قرار دیتا ہوں میرے اپنے خاندان کا ہے، ربیعہ بن الحارث کے دودھ پیتے بچے کو بنی ہذیل نے مار ڈالا تھا، اس کو معاف کرتا ہوں (سیرۃ ابن ہشام ۲/ ۶۰۳)۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کے لئے ظلم کرنے والے طبقہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو لوگ اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور مدافعت واجب ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے:

''وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (الترغيب والترهيب ۲،۲۴۰) (ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو اس نے کہا: یا رسول اللہ! آپ کیا مشورہ دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص میرے مال کو لینا چاہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم اپنے مال کو اس کو مت دو، پھر اس شخص نے کہا: کیا آپ گمان نہیں کرتے ہیں کہ وہ مجھ سے قتال کرے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم بھی اس سے قتال کرو، پھر اس شخص نے کہا: آپ کیا گمان کرتے ہیں اگر وہ مجھ کو قتل کردے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم شہید ہو گے، پھر اس نے کہا: اگر میں اس کو قتل کردوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ جہنم میں ہوگا)۔

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے جو حضرت سعید بن زیدؓ سے منقول ہے: ''عن سعيد بن زيدؓ ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد'' (الترغيب والترهيب ۲،۲۳۹) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ شہید ہے، اسی طرح جو اپنے نفس کی حفاظت میں قتل کیا گیا

وہ شہید ہے، اسی طرح جو اپنے اہل کی حفاظت میں قتل ہو وہ شہید ہے)۔

لہذا اگر کسی فرد کی جان ومال، عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے اور وہ شخص اس کی مدافعت کرے اور اس کی وجہ سے قتل کیا جائے تو وہ شہید میں شمار کیا جائے گا، فقہ کی کتابوں میں ہے: "إذ خيف الهلاك ولأن دفع الهلاك واجب بأي طريق يمكن" (ہدایہ ۲؍ ۵۶۴)، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اپنے اوپر سے ہلاکت کو دفع کرنے کا انسان کو اختیار ہے، چاہے اس کے لئے کوئی بھی طریقہ ممکن ہو، مگر یہ کہ وہ حملہ آور کہے کہ تم اپنی جان کو خود ہی قتل کر ڈالو، یا یہ کہے کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈالو تو اس کے لئے غیر کو قتل کرنے سے اور اپنے آپ کو قتل کرنے سے رک جانا چاہئے اور اس پر صبر کرنا چاہئے، اور اگر اس کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو شہید ہوگا۔

اسی طرح اگر مسلمانوں کو دشمنوں نے گھیر لیا اور اس بات کا یقین ہو کہ اگر ہم حملہ کریں گے تو قتل کر دیئے جائیں گے تو بھی حملہ کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی نظیر تاریخ میں ملتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین مکہ نے غزوہ احد میں گھیر لیا تھا اور آپ کے اردگرد چند صحابہ کرام تھے، ان صحابہ کرام نے ان مشرکین پر حملہ کیا جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گھیر لیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعریف فرمائی:

"ذكر في شرح السير أنه لا بأس أن يحمل الرجل وحده وإن ظن أنه يقتل إذا كان يصنع شيئاً يقتل أو يجرح أو يحزن، فقد فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدي رسول الله ﷺ يوم أحد ومدحهم على ذلك"۔

اسی طرح اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا" (سورہ بقرہ: ۱۹۰) (اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو)۔

یہ دفاعی جنگ کی صورت ہے، حملہ آور جان پر یا مال پر یا دین پر حملہ کرے تو ان سے لڑنا چاہئے، اسی طرح دوسری جگہ اللہ تبارک وتعالی ارشاد فرماتا ہے:

"يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون" (الانفال: ۴۵) (اے ایمان والو جب تمہاری کسی جماعت سے مڈبھیڑ ہو جائے تو ثابت قدم ہو جاؤ اور اللہ کا خوب ذکر کرو شاید تم کامیاب ہو جاؤ گے)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی گروہ کسی کی جان ومال، عزت وآبرو پر حملہ کرے تو مسلمان کو چاہئے کہ اس سے مقابلہ کرے اور اللہ کا ذکر کرے، انشاء اللہ اللہ اس کو کامیابی سے ہمکنار کرے گا، لہذا اوپر مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کی مدافعت حتی المقدور واجب ہوگی گرچہ اس کے نتیجے میں انسان کی جان چلی جائے۔

☆☆☆

امن عالم اور اسلام

مولانا ابوسفیان مفتاحی

مفتاح العلوم، مئو

۱۔ دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت یہ ہے کہ کسی کو خوفزدہ کر دیا جائے بایں طور کہ ہر آن ڈرا اور سہما ہوا رہے اس بات سے کہ بغیر کسی قانونی اور سرکاری جرم کے اس کو گرفتار کر لیا جائے گا یا قتل کر دیا جائے گا یا اس کے مال و دولت کو لوٹ لیا جائے گا یا اس کے مکان یا اس کے فیکٹری کو یا اس کی تیار کھیتی کو اور تیار شدہ یا بغیر تیار مال کو جلا دیا جائے گا، الغرض جس کا چین وسکون چھین لیا جائے کہ کہیں بھی سکون سے رہنا نصیب نہ ہو، یا پوری قوم کے ساتھ ایسی صورتحال ہو یا اس کے اور ان کے خلاف اشتعال انگیز تقریریں کی جائیں یا اخبارات وغیرہ میں اشتعال انگیز مضامین لکھے جائیں، بایں طور کہ غصہ دلایا جائے اور مذہبی چیزیں مثلاً مساجد و مدارس پر حملے اور طرح طرح کی ناجائز طور سے پابندیاں عائد کی جائیں اور ناجائز طور سے مذہبی امور میں مداخلت کی جائے، الغرض ان کو مجبور کیا جائے کہ اپنے مذہبی امور سے کنارہ کش ہو جائیں اور مذہب کا نعرہ بلند کرنا چھوڑ دیں اور ہماری ہاں میں ہاں ملانے لگیں اور مذہبی امور سے بے دخل ہو جائیں، ان کو روزی روٹی سے اور بجلی کی زیادہ کٹوتی کر کے پریشان کیا جائے اور ان کے محلے جات میں بغیر ضرورت پولیس کی ڈیوٹی لگا دی جائے اور مائک کے ذریعہ اذان دینے پر روک لگایا جائے اور ان کو دوسرے درجہ کا شہری قرار دیا جائے اور ان کے ساتھ عدل وانصاف کا سلوک نہ کیا جائے اور ان کے مقدمات کو فیصل نہ ہونے دیا جائے اور ان کے جان و مال کی تحفظ کی کوئی ذمہ داری نہ محسوس کی جائے، مذہب اسلام ان تمام کی نفی کرتا ہے اور مخالفت کرتا ہے۔

۲۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ان پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔

۳۔ اگر کسی گروہ اور طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار قانون کے دائرہ میں رہ کر واجب ہے۔

اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا بایں طور کہ اپنا دفاع کیا جائے اور اپنا واجبی حق حاصل کیا جائے دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا، اور دفاع میں قانونی لڑائی لڑی جائے تا کہ بغاوت کے دائرہ میں نہ آنے پائے۔

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو اس صورت میں مظلوموں کو ظالمین سے بدلہ لینا اس طرح سے جائز ہے کہ عدالت کے ذریعہ قانونی چارہ جوئی کریں اور مظلوموں کے لئے اس کی اجازت نہیں کہ قتل وقتال اور مار پیٹ کا بازار گرم کریں پھر تو جانبین کی جانب سے فتنہ شروع ہو کر اس کا سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا، اور اسلام نے فتنہ پروری کو قتل سے بڑھ کر اور اس سے اشد بتایا ہے۔ پس اسلام تو فتنہ اور فتنہ پروری کی نفی کرتا ہے اور اس کی روک تھام کرتا ہے، پس ظلم کا بدلہ صرف عدالت کے ذریعہ قانونی چارہ جوئی ہے۔

۵۔ اگر دہشت گردی کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی کے سبب پیدا ہوتی ہے تو اس کے تدارک کے اسباب کے تعلق سے جبکہ حاکم مسلمان ہو لیکن ظالم ہو، اسلام نے یہ ہدایت دی ہے کہ جب تک وہ نماز پڑھتے ہوں یعنی موحد ومومن ہوں تو ان سے بغاوت جائز نہیں ہے، اور ان کے خلاف ہتھیار اٹھانے پر روک لگائی ہے، اور قتل وقتال پر پابندی لگائی ہے، اور یہ بھی ہدایت دی ہے کہ عوام یا گروہ پر صبر کرنا لازم ہے، اور ظالم حاکم پر گناہ لازم ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے:

"عن عوف بن مالك الاشجعي عن رسول الله ﷺ قال: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قال: قلنا: يا رسول

اللہ! أفلاننازعھم ای بالسیف أو بالقتال عند ذلک، قال: لا، ما أقاموا فیکم الصلوۃ إلا من دل علیه دال فرآہ یأتی شیئاً من معصیة اللہ فلیکرہ مایأتی من معصیة اللہ ولا ینزعن یداً من طاعة"۔

اور بیہقی کی روایت ہے: "عن ابن عمر أن النبی ﷺ قال: إن السلطان ظل اللہ فی الأرض، من یأوی إلیه کل مظلوم من عبادہ فإذا عدل کان له الأجر علی الرعیة الشکر، وإذا جار کان علیه الأجر وعلی الرعیة الصبر"۔

ان قولوں سے اشارہ ہوا کہ اگر ظالم حاکم غیر مسلم ہے جو مسلمانوں کے حقوق اور اسلام کی رعایت نہیں کرتا تو اس کے تدارک کے لئے موجودہ دنیا میں جو طریقے رائج ہیں اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے، مثلاً احتجاجی جلسے، دھرنا اور حاکم کو میمورنڈم پیش کرنا اور پھر مجبور ہو کر اپنے اور اسلام اور مذہبی امور کے دفاع کے لئے اور اپنا جائز حق لینے کے لئے حکومت اور حاکم سے نبرد آزما ہوا جاسکتا ہے، اور اس کی اطلاع سرکار کو پہلے دے دینا چاہئے کیونکہ آج کی موجودہ دنیا میں حق ملتا نہیں ہے بلکہ لیا جاتا ہے جیسا کہ آئے دن کا مشاہدہ ہے۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو ان کے دفاع کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ حتی المقدور مدافعت واجب ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من قتل دون ماله فھو شھید" (جو شخص اپنے مال کی وجہ سے قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہوتا ہے)۔ اور اس کی دوسری حدیث میں ہے: "عن أبي ھریرہ قال جاء رجل إلی رسول اللہ ﷺ فقال: یا رسول اللہ! أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأیت إن قتلني؟ قال: فأنت شھید..." (ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا پھر عرض کیا: یارسول اللہ! آپ بتائیں کہ اگر کوئی شخص ارادہ رکھتا ہے میرے مال کے چھین لینے کا تو میں کیا کروں؟ تو فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: تم اپنا مال اس کو نہ دینا، پھر پوچھا: آپ بتائیں کہ اگر میرا مال چھیننے کے لئے وہ مجھ سے قتال کرے تب میں کیا کروں؟ تو فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: تم بھی اس سے قتال کرو لیکن مال نہ دینا، پھر پوچھا کہ اگر وہ مجھ کو قتل کردے تو میں کیا کروں؟ تو فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: تم شہید ہوگے۔ پھر پوچھا: آپ بتائیں اگر میں اس کو قتل کردوں تو کیا حکم ہوگا؟ تو فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: وہ جہنم میں ہوگا)۔

اور مخارق بن سلیمؓ کی روایت میں نسائی میں ہے: "جاء رجل إلی النبي ﷺ فقال: أیما الرجل یأتیني فیرید مالی. قال: ذکرہ باللہ، قال: فان لم یذکر؟ قال: فاستعن علیه بمن حولك من المسلمین، قال: فإن لم یکن حولی أحد من المسلمین؟ قال: فاستعن علیه بالسلطان، قال: فإن نأی السلطان عني؟ قال: قاتل دون مالك حتی تکون من شھداء الآخرۃ، أو تمنع مالك، کذا فی عمدۃ القاری" (ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا پھر کہا کہ کوئی شخص میرے پاس میرا مال چھیننے کے ارادہ سے آتا ہے تو میں کیا کروں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کو اللہ کی یاد دلاؤ، اللہ سے ڈراؤ، اس نے کہا: اگر وہ اللہ کو یاد نہ کرے تب کیا کروں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے اس پر مدد مانگو، اس نے کہا: اگر کوئی مسلمان نہ ہو تو کیا کروں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس پر بادشاہ سے مدد مانگو، اس نے کہا: اگر بادشاہ وہاں سے دور ہو تب کیا کروں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قتال کرو اپنے مال کے لئے، اور اگر تم اس میں قتل ہوگئے تو تم آخرت کے شہداء میں ہوگے یا تم اپنا مال روک لوگے)، اس سے معلوم ہوا کہ گروہ یا اپنی جان و مال، عزت وآبرو کی حفاظت میں اور ان سے دفاع کے لئے تدبیر اسی ترتیب سے کی جائے، اور ان سب سے کام نہ چل سکے تو آخری تدبیر قتال وقتل ہے یعنی ایسے ظالم یا ظالمین کو قتل کردینا جائز ہے شرعاً، اور اگر اس دفاعی تدبیر میں ظالم سے قتل ہوگئے تو یہ دفاع کرنے والا شخص شہید ہوگا، اور اگر ظالم قتل کردیا گیا تو وہ جہنمی ہوگا۔ معلوم ہوا کہ حتی المقدور مدافعت واجب ہے۔

اور فتح الملھم (۱۷۶/۶) میں ہے: نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ جو شخص ناحق طور پر کسی کا مال چھیننے کا ارادہ کرے، مال تھوڑا ہو یا زیادہ، تو اس کو قتل کردینا جائز ہے، یہی جمہور رحمھم اللہ کا قول ہے، اور علامہ ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ علماء رحمھم اللہ کی ایک جماعت نے یہ جائز سمجھا ہے کہ اپنی جان اور مال کے دفاع میں چوروں وغنڈوں وغیرہ سے قتال ولڑائی کرنا جائز ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے

اپنے گھر میں ایک چور پکڑا پس اس کے قتل کرنے کے لئے تلوار کھینچا، حضرت سالمؒ کہتے ہیں کہ اگر میں نہ ہوتا تو چور کو تلوار سے مار ڈالتے، اور حضرت ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ جب تم کو یہ اندیشہ ہو کہ چور حملہ پہلے کرے گا تو تم اس پر پہلے حملہ کردو، اور حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ چور جب رات میں ہتھیار کے ساتھ داخل ہو تو اس کو قتل کر ڈالو اور حضرت امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ سفر میں مسافروں سے چور مل جائے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ اس سے قتال ولڑائی کریں اگر چہ معمولی رقم کے سلسلہ میں ہو، اور حضرت عبدالملکؒ کہتے ہیں کہ اگر چوروں سے انکار پر قدرت ہو تو ان کو کچھ بھی نہ دے، اور امام احمدؒ نے کہا کہ جب چور چوری کر کے آگے بڑھے تو اس کو قتل کردو اور بھاگ رہا ہو تب قتل نہیں کریں گے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر چور کسی گھر میں رات میں چوری کرنے کے لئے داخل ہوا پھر گھر سے چوری کر کے نکلا پھر مالک مکان نے اس کا پیچھا کیا پھر اس کو قتل کر ڈالا تو مالک مکان پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہر یا آبادی میں یا جنگل ومیدان میں جس کے مال چھیننے کا ارادہ کیا گیا ہو یا اس کی بیوی کی آبرو ریزی کا ارادہ کیا گیا ہو تو اس آدمی کو چند اختیارات ہیں: اس سے بات کرے، اس سے فریاد کرے، پس اگر وہ باز آ جائے تو اب اس سے قتال اورلڑائی کرنا جائز نہیں، پھر اگر اپنے ارادہ قتل سے باز نہ آئے تو اب اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ اپنی جان اور اپنے مال کی طرف سے دفاع کرے اور اس کو قصداً قتل نہ کرے، پھر جب باز نہ آئے تو اس سے قتال ولڑائی کرے پس اس کو قتل کردے۔ الغرض اپنی جان ومال اور عزت وآبرو کی طرف سے مدافعت کرنا واجب ہے، اور اس مدافعت میں اگر ظالم کو قتل کر دیا جائے تو جائز ہے۔ اور مدافعت کے حدود مندرجہ ذیل ہیں: اللہ سے ڈرنے کی تلقین کرنا، پھر اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے مدد طلب کرنا، پھر حاکم سے مدد طلب کرنا، پھر قتال ولڑائی کرنا، پھر قتل کر ڈالنا۔

یا اس سے پہلے بات کرنا یا فریاد کرنا، اور نہ مانے بلکہ آگے بڑھے تو قتل کر ڈالنا، یا مال لے کر یا عزت لوٹ کر بھاگے تو قتل کر ڈالنا۔

☆☆☆

دہشت گردی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر

مولانا محمد ارشاد قاسمی
ریاض العلوم گورینی، جونپور

ا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف:

خیال رہے کہ ''دہشت گردی'' ایک موجودہ زبان، اور زمانہ حال کا عرف ہے، کوئی لغوی اور کتابی زبان نہیں اور نہ قدیم وشرعی اصطلاح ہے کہ اس کی متعین تعریف پائی جائے۔

عرف رائج میں اس کی کوئی واضح اور متعین تعریف نہیں، خود اس لفظ کو جس نے رائج کیا اور تشہیر دی وہ اس کی صحیح تعریف نہ کر سکا، آپ کو معلوم ہوگا کہ جب امریکہ نے افغانستان پر حملہ کے جواز کے لئے دہشت گردی کو سبب قرار دیا۔ اور تمام ملک کے سربراہ بیٹھ کر دہشت گردی کی تعریف میں مختلف عنوان سے تعبیر کرنے لگے تو کوئی ایسی تعریف پر سب کا اتفاق طے نہ ہوسکا، یہ ایک ایسا لفظ ہے جسے یورپ نے اپنے ہوائے نفس کے خلاف کام پر اطلاق کرنا شروع کر دیا ہے۔ جو بھی اس یورپ اور امریکہ کے نزدیک خلاف ہو اس کے زعم میں غلط اور ظلم ہو دہشت گردی ہے، وہ تو قرآن وحدیث پر عمل کرنے والے، حدود شرعیہ کی پابندی کرنے والے، دنیا میں اعلاء کلمۃ اللہ کو پھیلانے والے، ظلم وناانصافی کو دور کرنے والے، خدا اور سول کی تعلیم دینے اور دلانے والے غرض یہ کہ جو ان کے زعم فاسد کے خلاف ہو دہشت گردی ہے، یورپ وامریکہ نے اولاً پھر اس کی اتباع میں تمام کافروں نے اسلام پر اہتمام سے عمل کو دہشت گردی قرار دیا ہے، جن کا اولین مصداق جہاد اسلام ہے۔

دہشت گردی کا اصل مفہوم:

ناحق ظلم کرنا، ناحق کسی کے مال وجان کو برباد و ہلاک کرنا، جس جان کو شریعت نے محفوظ ومحترم بنایا ہو اس کو بلا علت جواز کے ہلاک و برباد کرنا، یہ ہے دہشت گردی کا اصل مفہوم جو ظلم وبربریت کے مترادف ہے۔

آج کل اس کا مفہوم خفیہ طور پر کسی کی جان واملاک کو ہلاک وبرباد کرنا ہے۔

۲۔ حکومت اگر اپنے ملک میں بسنے والے تمام افراد وطبقات کے ساتھ ظلم وناانصافی کرے، یا سرکاری طور پر ایسی تدبیریں کریں جس سے وہ طبقہ جانی اور مالی نقصان سے دوچار ہو تو اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ کو دہشت گردی سے موجودہ عرف کے مطابق تعبیر نہیں کریں گے، چونکہ اس کے مفہوم میں دو چیزیں اساس ہیں، خفیۃً رازدارانہ طور پر اپنے مطالبہ کے پورا نہ ہونے پر جان اور املاک کو نقصان پہنچانا، خواہ ابتداءً اس کا اثر انفرادی اعتبار سے معصوموں وبے قصوروں کو ہوتا ہو، مگر مآل اور انجام کے اعتبار سے مقابل حکومت یا سربراہ پر آتا ہو، اس لئے حکومت کی ناانصافی جو بالکل واضح اور کھلم کھلا ہو اسے ظلم اور ناانصافی سے تو موسوم کیا جاسکتا ہے مگر عرف موجود کے اعتبار سے دہشت گردی سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ اگر گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی جاتی ہے، ان کے جائز حقوق پامال کئے جاتے ہیں تو اس پر احتجاج کرنا اور اس پر ردعمل کا اظہار بلاشبہ اس مظلوم کا قانونی جمہوری انسانی حق ہے جو جائز ہے۔ اور بعض موقعوں پر مصالح اور حالات کے اعتبار سے واجب بھی ہو جاتا ہے، اور کبھی ضرر ہونے کی وجہ سے کہ مفاد کے بجائے نقصان کا پہلو غالب نظر آئے ممنوع اور موقوف ہو جاتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مظلوم دفاع ظلم کا حق رکھتا ہے، اور ظالم کے ظلم کا اظہار کر کے اس کی شرافت اور وقار کو ٹھیس پہنچا کر اسے ظلم سے باز رکھنے کی کوشش کر سکتا ہے، البتہ طریقہ کار میں خارجی اعتبار سے کچھ اختلاف ہو سکتا ہے، قرآن پاک میں ہے: ''لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول إلا من ظلم''، اس سے ظالم کے ظلم کے خلاف احتجاج اور رد عمل کا جواز جو پرامن اور سنجیدگی کے ساتھ ہو مستنبط ہوتا ہے۔

چنانچہ اس آیت کے تحت جصاص رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں: ''وعن مجاھد روایۃ: إلا أن یخبر بظلم ظالمہ...'' (ہاں مگر یہ کہ ظالم کے ظلم کی خبر اور اعلان کرے)۔ ''وقال الحسن والسدی: إلا أن ینتصر من ظالمہ'' (ظالم سے ظلم کے خلاف مدد و تعاون چاہے) (۲/۴۱۰)۔ پرامن احتجاج اسی کے مفہوم میں داخل ہے۔

علامہ قرطبی الجامع لاحکام القرآن میں اس آیت کریمہ کے تحت لکھتے ہیں:

''لا یحب اللہ أن یجھر أحد بالسوء إلا من ظلم۔ المعنی لا یحب اللہ أن یجھر أحد بالسوء من القول إلا من ظلم فلا یکرہ لہ الجھر بہ'' مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک زور شغب اور اظہار اصوات اور آواز کے ساتھ سوائے مظلوم اور کسی کی بات کو پسند نہیں کرتا، اور احتجاج کے مفہوم میں اعلانیہ ظلم کا اظہار داخل ہے۔

اور پرامن رہنے کی اجازت اس تعبیر سے حاصل کیا گیا ہے: ''والذی یقتضیہ ظاھر الآیۃ أن للمظلوم أن ینتصر من ظلمہ ولکن مع اقتصاد''، پس معلوم ہوا کہ ظالم کے ظلم سے بچنے کے لئے اظہار اور اعلان کرنا اور اعلانیہ اسے بیان کرنا جائز ہے مگر پرامن اور اعتدال کے ساتھ۔

ہاں البتہ اسٹرائک کے طور پر اور ایسا احتجاج جس سے خود اس کا ظالمانہ حرکت اور رویہ ثابت ہونے لگے، مثلاً توڑ پھوڑ کرنا، راستہ جام کرنا، حکومت کے املاک کو نقصان پہنچانا، اس کی ہرگز اجازت نہیں ہو سکتی۔ اب اس احتجاج کے تینوں شقوں: ۱۔ جائز، ۲۔ واجب، اور ۳۔ ممنوع کی تشریح درج ذیل ہے:

جائز ہونے کی دلیل گذر چکی۔

واجب۔ اگر احتجاج نہ کرے گا تو ظالم کا ظلم بڑھتا رہے گا، اور اس کی ظالمانہ حرکت اور بربریت معصوموں کو عورتوں بچوں کو اور پورے ماحول کو لپیٹ میں لے لے گی، اور اس کی وجہ سے دوسروں کو بھی ظلم و ناانصافی کی ہوا لگ جائے گی، اور اس کا ظلم دن بدن اعتدال سے آگے گذر رہا ہوگا، اور احتجاج سے فائدہ ہونے کا امکان ہو ضرر کا احتمال نہ ہو تو ظالم کے خلاف احتجاج کرنا اور ظلم سے باز رکھنا واجب اور لازم ہو جاتا ہے کہ منکر پر نکیر کرنا اور ظالم کو ظلم سے باز رکھنے کی سعی کرنا انفراداً یا اجتماعاً واجب ہے۔

ممنوع۔ احتجاج ممنوع اس وقت ہو جاتا ہے جب کہ ضرر کا احتمال غالب ہو، احتجاج کرنے پر جان و مال کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، پرامن نہ ہو کر پرخطر بن جانے کا یقین غالب ہو، یا احتجاج مطلقاً حکومتی اعتبار سے منع ہو کہ کرنے کی صورت میں ذلت و رسوائی و مال کے ضیاع کا اندیشہ ہو، نفع کے مقابلہ میں ضرر زائد ہو تو پھر اس کی اجازت نہ ہوگی، فقہاء کرام کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے جس پر عمل کرنا لازم ہے: ''درء المفاسد أولی من جلب المصالح''۔ ''ای إذا تعارضت مفسدۃ ومصلحۃ یقدم رفع المفسدۃ علی جلب المصلحۃ'' (اگر نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو تو دفع ضرر اور فساد کا اعتبار مقدم ہوگا نفع پر) (القواعد الفقہیہ المحمودہ رص ۵۷)۔

اسی طرح قاعدہ ''الضرر لا یزال بالضرر'' (نقصان کو نقصان کر کے دور نہیں کیا جائے گا) (حوالہ بالا)۔

پس معلوم ہوا کہ ایسا احتجاج جو فساد بلوی مال و املاک کے نقصان کا باعث ہو اختیار نہ کیا جائے گا اور نہ اس کی اجازت ہوگی۔

۴۔ اس سوال کے جواب میں ذرا تفصیل ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ انفرادی اور شخصی طور پر ظالمانہ قاتلانہ برتاؤ ہوا ہو تو ایسی صورت میں ظالم یا معین ظالم کے علاوہ بے قصور اور شامل نہ ہونے والے افراد سے ہرگز بدلہ نہ لیا جائے گا، اور نہ حسب موقعہ و استطاعت ان سے انتقام لیا جائے

گا، خواہ وہ اسی پارٹی، اسی جماعت اور اسی طبقے کے ہوں، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری و مسلم اور ابن ماجہ میں ہے:

''حدثنا به أبوهريرة عن رسول الله ﷺ ... وقال رسول الله ﷺ: نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة فلدغته نملة فأمر بجهازه فأخرج من تحتها وأمر بها فأحرقت بالنار، قال: فأوحى الله إليه فهلا نملة واحدة'' (مسلم ص ۲۳۶، ابن ماجہ) (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حضرات انبیاء میں سے کسی نبی کا پڑاؤ کسی درخت کے نیچے ہوا، چیونٹیوں میں سے ایک چیونٹی نے کاٹ لیا، اس پر انہوں نے تمام چیونٹی کو جلانے کا حکم دیا، تو اللہ پاک نے وحی بھیجی کہ ایک چیونٹی کی وجہ سے سب کو کیوں ہلاک کیا)، یعنی اللہ پاک کے عتاب کی وجہ یہ ہوئی کہ جس نے جرم نہیں کیا اس کو کیوں مارا، چنانچہ علامہ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: "فهلا عاقبت نملة واحدة هي التي قرصتك لأنها الجانية وأما غيرها فليس لها جناية" (ایک چیونٹی کو سزا کیوں نہ دی جس نے جرم کیا، دوسرے کو کیوں، اس کا تو کوئی جرم نہ تھا)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی طبقہ، پارٹی، جماعت یا گروہ کی جانب سے ظلم اور زیادتی اور قتل و غارتگری ہو رہی ہے تو اس پارٹی کے جو بھی افراد ظلم اور بلوہ و فساد کریں گے ان سے تو بدلہ اور انتقام لیا ہی جائے گا، اور اس پارٹی اور گروہ کے دوسرے افراد کو حسب استطاعت انتقام اور سزا میں شریک کیا جائے گا، پارٹی اور طبقہ کے دوسرے افراد جو اس واقعہ میں شریک نہ ہوں اور اس فعل کے مرتکب نہ ہوں مگر وہ پارٹی کے منشور میں ہے، ان کا تعاون مالی انتظامی شورائی رہتا ہے، وہ اس حرکت میں معین اور مددگار ہیں، حکماً وہ بھی شریک ہیں، اور قاعدہ فقہیہ ہے کہ قاتل اور ڈاکہ زنی کے معین کو بھی سزا میں شریک کیا جائے گا، چونکہ پارٹی کے ایک فرد کو دوسرے فرد سے تقویت ملتی ہے۔

درمختار کی عبارت: ''وتجرى الأحكام المذكورة على الكل بمباشرة بعضهم الأخذ والقتل والإخافة کے تحت علامہ شامی علت اور تنقیح مناط لکھتے ہیں: ''لأنه جزاء المحاربة وهي تتحقق بأن يكون البعض ردءاً للبعض'' (۴، ۱۱۵)۔

علامہ شامی کی اس عبارت سے مستفاد ہوا کہ گو دوسرے افراد مباشر نہیں مگر اس کے لئے وہ محرک، باعث اور تقویت کا سبب ہیں، یہی علت یہاں پائی جا رہی ہے اس لئے اس کا یعنی مباشر کا دفاع کرتی ہے، اس کے جرم کو چھپاتی ہے کیس اور مقدمہ نہیں بننے دیتی، اپنے مجرم افراد کو بری کرنے کی کوشش کرتی ہے، لہذا اس پارٹی اور جماعت کے دوسرے افراد جو اسی ذہنیت کے حامل ہیں ان سے انتقام لیا جا سکتا ہے۔

موجودہ دور اور زمانے کے مصالح اور سیاست میں سے یہ بات ہے کہ جب حسب قدرت اس کا انتقام مباشر کے علاوہ دوسرے افراد سے لیا جائے گا تو چونکہ ان کے مذہب اور جماعت کے ہیں اس کی وجہ سے کہ مبادا ہمارے بھائی سے انتقام نہ لے لیں، یہ فعل ان کو باز رکھے گا، اور ''بعضهم أولياء بعض'' جو نص قطعی سے ثابت ہے ان کے دوسرے افراد سے انتقام لینے کے لئے روک اور ترک کا سبب بنے گا۔

اگر ان کے دوسرے افراد سے بدلہ نہ لیا جائے گا تو قتل اور فساد اس طرح خفیہ اور خداع و مکر سے کریں گے کہ پوری قوم کا استیصال ہو جائے گا اور اصل قاتل اور مباشر کا سراغ اور ان کی گرفت نہ ہو سکے گی، اور جب ان کو معلوم ہو جائے گا کہ اصل فاعل اور مرتکب اور مباشر سے ہی انتقام لیں گے تو وہ قتل اور فساد میں جری ہو جائیں گے، اور اصل مباشر روپوش یا مخفی کر دیئے جاتے رہیں گے۔

تیسری ایک صورت یہ ہے کہ جس فرقے نے فساد و قتل و غارتگری اور ظلم و سفاکی کا معاملہ کیا اس کا دوسرے فرقے نے ساتھ نہیں دیا، بلکہ اس کی مذمت کی، ان کا تعاون نہیں کیا، انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ ہمدردی ہی کا معاملہ نہیں کیا بلکہ ان کی مدد کی، جان کی حفاظت کی، تو اگر چہ یہ مذہب کفر میں ان کے ساتھ ہیں اور ''الكفر ملة واحدة'' ہے، مگر چونکہ اس حرکت اور فعل میں شریک نہیں لہذا ان کے افراد سے بدلہ نہیں لیا جائے گا، اور اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فعل ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کافر قوموں سے حلیفانہ برتاؤ کیا تھا، جیسا کہ قبیلہ خزاعہ سے، اسی طرح یہود کے بعض قبیلوں سے جس نے بعد میں بدعہدی اور غداری کی۔

اسی طرح قرآن کی سورۂ ممتحنہ کی آیت: ''لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الخ''۔ آپ اس کی تعبیر اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ ظالم فرقے نے قتل و بربریت کر کے عملاً اپنا عہد امان توڑ ڈالا لہذا اس سے حسب وسعت بدلہ اور محاربہ جائز ہو گیا، اور دوسری

جماعت عہد امان پر باقی رہی لہذا اس کا خون محترم رہا۔ اس مسئلہ میں ذرا تفصیل ہے جس کا تعلق دار المعاہد اور دار الامان کے جزئیاتی مسائل سے متعلق ہے، جس کا ذکر یہاں طوالت کے خوف سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

۵۔ دہشت کا تدارک: اس کے مختلف اسباب وذرائع ہیں جن سے ان کو روکا جاسکتا ہے، اسلامی ہدایات یہ ہے کہ اخلاقی تعلیم، انسانی حقوق، بندوں کے درمیان جو حقوق ہیں، مکارم اخلاق ان کو عملاً عام کیا جائے۔ مقصد حیات سمجھا جائے، ظلم کے برے معاشرتی انجام سے واقف کرایا جائے، حقوق اور اس کا مطالبہ جائز طریقہ سے لینا سیکھا جائے، معروف کی ترویج، منکر پر نکیر اور اس کے انسانی دنیا پر بڑے سنگین نتائج عقل وتجربہ کی روشنی میں بیان کیا جائے۔

٦۔ اگر کسی فرد یا گروہ پر مثلاً ہند جیسے خطے میں اہل اسلام پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع حسب وسعت وطاقت واجب ہے، بزدلی کے ساتھ جان وعزت وآبرو کو پامال کرنا ممنوع ہے، پھر ایسی صورت میں قوت دفاع، وقت، ماحول بعد کے نتائج کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا، آج کے اس دور میں جو مذہب اور فرقے کی بنیاد پر حملے کی نوعیت ہوتی ہے، اجتماعی حملہ عموماً کرتے ہیں اس کا دفاع حیثیت اور قدرت بھر واجب ہے، ورنہ بزدلی اور کم ہمتی سے یہ آگ اور آگے بڑھ کر پورے معاشرہ کو یکسر خاکستر کردے گی۔ کذا فی الشامی إن كل موضع خيف هجوم العدو منه فرض على الإمام أو على أهل ذلك الموضع حفظه وإن لم يقدروا فرض على الأقرب إليهم... إذا جاء النفير إنما يصير فرض عين على من يقرب من العدو... إن هجم العدو فيخرج الكل'' (شامی ۴/۱۲۷) (شامی میں ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سے دشمن کے حملہ کا خوف ہو امیر پر یا اس جگہ کے رہنے والوں پر اس جگہ کی حفاظت کرنا فرض ہے، اگر وہ لوگ قادر نہ ہوں تو ان سے جو قریب ہیں ان پر فرض ہے...... اگر پورا اچانک حملہ آور ہو تو دشمن سے قریب رہنے والوں پر اس کی حفاظت کرنا فرض عین ہوگا...... اگر دشمن حملہ کرے تو تمام لوگ نکل کھڑے ہوں)۔

اگر استطاعت نہ ہو، کوئی سامان نہ ہو، ہتھیار بھی نہ ہو تو واجب نہیں، ''ولابد لفرضيته من قيد آخر وهو الاستطاعة ... وشرط لوجوبه القدرة على السلاح (حوالہ سابق) (اس کے فرض ہونے کے لئے ایک دوسرے قید یعنی استطاعت کا ہونا ضروری ہے ..... اور اس کے واجب ہونے کے لئے ہتھیار پر قادر ہونا شرط ہے)۔ مزاحمت کے وقت جیسی حالت ہوگی ویسا ہی حکم ہوگا، تاہم حتی المقدور مقابلہ اور مزاحمت کرنا مستحسن ہے۔ اور اسی طرح جان دینا شہادت ہے، من قتل دون نفسه فهو شهيد۔

☆☆☆

اسلامی موقف اور دہشت گردی

مفتی انور علی اعظمی

دار العلوم مئو

دہشت گردی مختلف افراد یا جماعتوں یا حکومتوں کی طرف سے کسی انسان پر ظلم وستم اور ایسی جارحانہ سرگرمیوں کو کہتے ہیں جس سے انسانی جان و مال اور اس کے دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو، دہشت گردی کے ضمن میں تشدد، خوف وہراس، ایذارسانی، بلا سبب قتل اور انسانی جان کے ضائع کئے جانے کی دھمکیاں بھی شامل ہیں، اسی طرح دشمنی میں کسی کو خوفزدہ کرنا، ڈاکہ ورہزنی کی واردات، شدت پسندانہ سرگرمیاں اور لوٹ مار کی وہ تمام شکلیں دہشت گردی میں شمار کی جائیں گی جو مجرمین سے انفرادی یا اجتماعی طور پر سرزد ہوں اور اس مقصد کے لئے لوگوں میں مجرمین کا رعب ودبدبہ طاری ہوجائے، جس سے جان ومال، امن وسلامتی، انسانی زندگی اور اس کی آزادی کو خطرہ لاحق ہو، اسی طرح معاشرہ اور سوسائٹیز میں ایسی فضا پیدا کرنا جس سے لوگوں میں بے چینی یا توڑ پھوڑ کر کے فتنہ وفساد، املاک وجائداد، نجی یا قومی اسباب ووسائل، قومی، سماجی اور طبعی وسائل کی تباہی کا خطرہ ہو۔

بنا بریں روئے زمین پر فتنہ وفساد کی تمام وہ شکلیں دہشت گردی کے دائرہ میں آتی ہیں جس سے اللہ تعالی نے اپنے پاک کلام میں شدت کے ساتھ مسلمانوں کو منع کیا ہے، ارشاد الٰہی ہے: ''ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (سورۂ قصص/۷۷) (اور زمین میں فساد برپا نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالی فتنہ گروں کو پسند نہیں کرتا) (بحوالہ اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ)۔

۲۔ حکومتوں کا اپنے ملک میں بسنے والے طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہ کرنا، بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی، ثقافتی ناانصافیوں کو روا رکھنا اور ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی کرنا کھلی ہوئی سرکاری دہشت گردی ہے، سرکاری دہشت گردی کو متعدد انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ ثقافتی وفکری دہشت گردی: جیسے نصاب تعلیم کا بھگوا کرن اور تاریخی واقعات میں تحریف۔

۲۔ مذہبی دہشت گردی: کسی سرکار کا اپنے ملک میں بسنے والی کسی مذہبی اقلیت کی عبادت گاہ اور مذہبی مقامات کو خاطر خواہ تحفظ نہ فراہم کرنا، اور مذہبی جنونیوں اور انتہا پسندوں کو دہشت گردانہ کارروائیاں کرنے کی کھلی چھوٹ دے دینا، یہ بھی سرکاری دہشت گردی کے دائرے میں آتا ہے۔

سرکاری دہشت گردی کی کھلی ہوئی مثال گجرات کا بھیانک فساد ہے، جہاں مسلمانوں کی جان ومال، املاک وجائداد اور عزت وآبرو کی تباہی وبربادی کے لئے برسوں پہلے سے پلاننگ کی گئی یہاں تک کہ مسلمانوں کے نام اور مکان نمبر نوٹ کئے گئے، گاڑیوں کے نمبرات نوٹ کئے گئے، اور مہینوں تک مودی سرکار اور اس کے کارندے لوٹ مار، آتشزنی اور آبروریزی کا ننگا ناچ ناچتے رہے اور مرکزی سرکار بھی تماشائی بنی رہی بلکہ وزیر داخلہ وزیر اعلی مودی کی تعریف کرتے رہے یہاں تک کہ مودی سرکار کو کلین چٹ دے دی گئی، یہ سرکاری دہشت گردی کی ایک کھلی ہوئی مثال ہے۔

بین الاقوامی سطح پر سرکاری دہشت گردی کا مظاہرہ بوسنیا ہرزے گوینا میں دنیا دیکھ چکی ہے اور برسوں سے اسرائیلی حکومت امریکہ کی شہ پر فلسطینیوں کے ساتھ جس طرح کے مظالم روا رکھے ہوئے ہیں وہ سب سرکاری دہشت گردی کی بدترین مثال ہے۔

۳۔ کسی طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی متعدد صورتیں ہیں۔ سرکاری ناانصافی کی ایک صورت یہ ہے کہ حکومت کسی خاص طبقہ کے جائز حقوق ادا کرنے

میں تساہلی برتے، مثلاً صفائی، روشنی و پانی، دوا علاج وغیرہ کی بنیادی سہولیات سے محروم رکھے۔ ملازمتوں میں باوجود صلاحیت کے محض گروہی یا مذہبی تعصب کی بنا پر آبادی کے تناسب سے مواقع فراہم نہ کرے، ان کے جائز حقوق سے محروم رکھے، ایسی ناانصافیوں پر احتجاج کرنا جائز ہے واجب نہیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کی ناانصافی اور منصب کے سلسلہ کی ترجیحات کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض" (صحیح مسلم ۲ / ۱۲۷)۔

احتجاجی ردعمل کے جواز کے باوجود مسلمانوں کی اجتماعی مصالح کا تقاضہ یہ ہے کہ سیاسی حکمت عملی کے ساتھ اپنے جائز حقوق کی تحصیل میں سستی نہ برتیں۔ جمہوری ملک میں جو اس کی جائز شکلیں ہیں اسے روبہ عمل لائیں۔

ناانصافی کی دوسری شکل کسی گروہ کے جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ ہے اور اس کی بدترین شکل نسل کش فسادات ہیں، اس طرح کے مظالم پیش آنے پر مبتلا بہ پر دفاع واجب ہے۔ ایسے مظلومین کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہرگز ہرگز دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا، اسلام نے ظلم کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی تعلیم دی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

"انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله! هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه" (۵/۱۲۴ صحيح البخاري مع فتح الباري)۔

ہندوستان جیسے ملک میں مسلم اقلیت چاہے جہاں کہیں آباد ہو فسادات و مظالم کے خلاف اس کے لئے آواز اٹھانا ضروری ہے، اس لئے کہ فساد کرنے والی جماعت کا تعلق پورے ملک سے ہے۔ اس لئے پورے ملک کے مسلمان مبتلا بہ کا درجہ رکھتے ہیں، لہذا اپنے دفاع کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے علاقہ میں ہونے والے مظالم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے میں دریغ نہ کریں۔

۴۔ مظلومین کے لئے یہ ہرگز روا نہیں ہے کہ وہ ظالمین کے گروہ کے ان لوگوں کو نشانہ بنائیں جو بے قصور ہیں اور اس ظلم میں شامل نہیں ہیں۔

فرمان باری تعالی ہے: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورۂ مائدہ: ۸)۔

دوسری جگہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: "ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً" (سورۂ اسراء: ۳۳)۔

"فلا يسرف في القتل" سے بالکل واضح ہے کہ مقتول کے ورثاء کے لئے انتقام میں حد سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، مفسرین نے واضح طور پر لکھا ہے کہ قاتل کو چھوڑ کر اس کے بدلے اس کے کسی رشتہ دار کو قتل کرنا اسراف فی القتل ہے۔ لہذا ضروری یہ ہے کہ مظلوم شدت جذبات سے مغلوب ہو کر غیر ظالم کو نشانہ نہ بنائیں ورنہ یہ اسلامی عدل کے خلاف ہوگا۔

۵۔ انسانی مسائل و مشکلات کے حل میں عدل و انصاف سے تجاہل، بین الاقوامی تعلقات میں طاقت کا استعمال، زور زبردستی کا طریقہ، بہت ساری چپقلشوں اور جنگ و جدل کا سبب ہے، دین اسلام جہاں پوری قوت و شدت کے ساتھ ظلم و زیادتی کو منع کرتا ہے، تشدد اور دہشت گردی کو حرام قرار دیتا ہے، وہیں عدل و انصاف، عفو و درگذر، باہمی گفت و شنید، عام انسانوں کے درمیان تعلقات اور آپسی رواداری پر بھی پورا زور دیتا ہے (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ)۔

اسلام کا نظام عدم و مساوات، احترام انسانیت اور عدم اعتداء علی الغیر کا بنیادی اصول دہشت گردی کے خاتمے میں بنیادی رول ادا کرسکتے ہیں۔

قرآن نے "اعدلوا هو أقرب للتقوى" کا حکم اس موقع پر بھی دیا ہے جبکہ معاملہ اپنے دشمن سے ہو۔ اللہ تعالی نے کھیتی کی بربادی اور نسل کشی کو چاہے اس کا تعلق کسی مذہب و ملت سے ہو مذموم گردانا ہے:

"وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد..." (سورۂ بقرہ: ۲۰۶)۔

اسی طرح اللہ رب العزت نے سرکشی سے بچنے کا حکم دیا ہے: "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" (بقرہ:۱۹۰)۔

اسی طرح انسانیت کے احترام کا سبق اس آیت میں دیا: "ولقد كرمنا بني آدم وحملنا هم في البر والبحر" (اسراء/۷۰)۔

مزید برآں یہ کہ اللہ رب العزت نے ہمارے نبی پاک ﷺ کو ساری دنیا کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے:

"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (سورۂ انبیاء/۱۰۷)۔

ایک انسان کا دوسرے انسان کی جانب سے عزت واحترام کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی حفاظت وحمایت کی جائے، اس لئے کہ اسلامی شریعت نے اس کی جان و مال کو معصوم قرار دیا ہے، اسلام نے غیر مسلموں کو بھی اسلامی نظام حکومت میں مکمل تحفظ فراہم کیا ہے، اسلامی مملکت میں غیر مسلم پوری طرح مامون رہے اس کے لئے بھی وہی قانون ہوگا جو ایک مسلمان کے لئے ہوگا، اور اس کو بھی وہی سزا ملے گی جس کا مستحق مسلمان ہوگا (اسلامک فقہ اکیڈمی۔ اعلان مکہ مکرمہ)۔

۶۔ شریعت نے جان و مال اور عزت وآبرو پر حملہ کے دفاع کی بھرپور اجازت دی ہے۔ بلکہ بعض صورتوں میں اسے واجب قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں بہت ہی واضح دلیل یہ حدیث ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد" (صحيح مسلم: كتاب الإيمان)۔

دفاع میں جان جیسی عزیز چیز کو قربان کرنا اس کی اہمیت پر واضح دلیل ہے۔ اگر انفرادی طور پر کسی کے مال کو چھیننے یا لوٹنے کی کوشش کی جائے اور وہ مال دے کر اپنی جان بچا سکتا ہو تو اس صورت میں اگرچہ مال دے کر جان بچا لینے کی گنجائش ہے لیکن دفاع کی اجازت بھی ہے، اور اگر ایسا آدمی دفاع کرنے میں مرجائے تو وہ شہید ہوگا۔ لیکن اگر کسی شخص کی جان و مال، عزت وآبرو پر حملہ ہو تو اس صورت میں اپنا دفاع حتی المقدور واجب ہے۔ البتہ مدافعت کے حدود شریعت میں متعین ہیں اور وہ یہ کہ "الاخف فالاخف" کے اصول پر عمل کیا جائے۔ اگر مدافعت زبانی گفتگو اور لوگوں کی مدد اور تعاون سے ہو جائے تو مدافع پر ضرب حرام ہوگا۔ اور اگر مدافعت ہاتھ کی پٹائی سے ممکن ہو تو کوڑے کا استعمال حرام ہوگا۔ اور اگر مدافعت کوڑے سے کی جاسکتی ہو تو لاٹھی کا استعمال ممنوع ہوگا۔ اور اگر مدافعت حملہ آور کے کسی عضو کو کاٹ کر کی جاسکتی ہو تو اس کا قتل حرام ہوگا۔ اور اگر مدافعت صرف قتل کرنے ہی سے ہوسکتی ہو تو مدافع کے لئے اس صورت میں قتل کرنا مباح ہوگا۔ اور اگر حملہ آور تلوار کے ذریعہ حملہ کرتا ہے تو مدافع کے لئے اول مرحلہ ہی میں قتل کر ڈالنا مباح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں قتل کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ الغرض مدافع الاخف فالاخف کے اصول پر کار فرما ہے۔

اور اگر کسی گروہ کی جان و مال اور عزت وآبرو پر دوسرا بڑا گروہ منظم حملہ کرے، جیسا کہ فرقہ وارانہ فسادات کے موقع پر دیکھا جاتا ہے تو اس صورت میں مبتلا بہ مسلمانوں پر اجتماعی مدافعت واجب ہے، اور دیگر غیر مبتلا بہ مسلمانوں پر ان مظلوم مسلمانوں کا تعاون کرنا اخلاقی طور پر انتہائی ضروری ہے، اگرچہ فقہی عبارت میں اس کو وجوب کے لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

☆☆☆

امن وسلامتی اور اسلام

مولانا اشتیاق احمد اعظمی دارالعلوم مئو

۱۔ دہشت گردی: مختلف افراد یا جماعتوں یا حکومتوں کی طرف سے کسی انسان پر ظلم وستم اور جارحانہ سرگرمیوں کو کہتے ہیں، جس سے انسانی جان و مال اور اس کے دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو، دہشت گردی کے ضمن میں تشدد، خوف و ہراس، ایذا رسانی، بلا سبب قتل اور انسانی جان کے ضائع کئے جانے کی دھمکیاں بھی شامل ہیں، اسی طرح دشمنی میں کسی کو خوفزدہ کرنا، ڈاکہ و رہزنی کی واردات، شدت پسندانہ سرگرمیاں اور لوٹ مار کی وہ تمام شکلیں دہشت گردی میں شمار کی جائیں گی جو مجرمین سے انفرادی یا اجتماعی طور پر سرزد ہوں اور اس مقصد کے لئے لوگوں میں مجرمین کا رعب و دبدبہ طاری ہو جائے، جس سے جان و مال، امن وسلامتی، انسانی زندگی اور اس کی آزادی کو خطرہ لاحق ہو، اسی طرح معاشرہ اور سوسائٹیز میں ایسی فضا پیدا کرنا جس سے لوگوں میں بے چینی یا توڑ پھوڑ کر کے فتنہ و فساد، املاک و جائداد نجی یا قومی اسباب و وسائل، قومی سماجی نفع بخش اور مصنوعی و طبعی وسائل کی تباہی کا خطرہ ہو۔

یہ ہے دہشت گردی کی اسلامی نقطہ نظر سے تعریف جسے اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے سولہویں اجلاس میں جو شوال ۱۴۲۲ھ میں مکہ مکرمہ میں منعقد ہوا تھا، متفقہ طور پر پیش کیا گیا تھا، جسے "بیان مکۃ المکرمۃ" کے زیر عنوان شائع کیا گیا، تعریف کا عربی متن یوں ہے:

"الإرهاب هو العدوان الذى يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغيا على الانسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي، فردى أو جماعى، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد فى الأرض التى نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها فى قوله: "ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين" (القصص: ۷۷) (صحيفه "العالم الاسلامى" الصادرة من الرابطة بمكة المكرمة) (رقم العدد: ۱۷۲۹)۔

۲۔ حکومتوں کا اپنے ملک میں بسنے والوں اور وہاں کے مختلف طبقات کے درمیان عدل و مساوات کا سلوک نہ کرنا، بعض طبقات کے ساتھ سیاسی و معاشی، ثقافتی ناانصافی کو روا رکھنا اور ان کے جان و مال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی کرنا کھلی ہوئی سرکاری دہشت گردی اور حکومتی غنڈہ گردی ہے۔

۳۔ کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی کی متعدد صورتیں ہیں۔ حکومت کبھی ناانصافی کی یہ صورت اپناتی ہے کہ وہ کسی خاص طبقہ کے جائز حقوق ادا کرنے میں تساہلی برتتی ہو، مثلاً صفائی ستھرائی اور مواصلات، روشنی و پانی جیسی بنیادی سہولیات سے محروم رکھے۔ یا ملازمتوں میں آبادی کے تناسب سے ملازمت کے مواقع نہ فراہم کرے، تمام تر صلاحیتوں اور لیاقتوں کے باوجود، ایسا محض مذہبی یا گروہی تعصب کی بنا پر کیا جاتا ہے، ایسی ناانصافیوں پر احتجاج کرنا مباح ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی قسم کی ناانصافی اور تفویض مناصب کی نامناسب ترجیحات کے بارے میں صحابہ کرام کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"إنكم ستلقون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض" (صحيح مسلم ۲،۱۲۷)۔

احتجاجی رد عمل کے جواز کے ساتھ مسلمانوں کے اجتماعی مصالح کا تقاضہ یہ ہے کہ سیاسی حکمت عملی اپناتے ہوئے اپنے جائز حقوق کی حصولیابی کے لئے کوشاں رہیں۔ اور اس جمہوری ملک میں جو اس کی جائز صورتیں مروج ہیں ان پر عمل پیرا ہوں۔

ناانصافی کی دوسری شکل یہ ہوسکتی ہے کہ کسی گروہ یا جماعت کی جان و مال اور عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے۔ اور اس کی بدترین شکلیں نسل کش فسادات کا برپا ہونا ہے، ایسی صورت میں سارے مبتلا بہم افراد پر اپنا دفاع کرنا تو واجب ہے اور ان مبتلا بہم اور مظلومین کا دفاع دوسرے لوگوں کے لئے جواز کی حدود میں آتا ہے۔

مظلومین کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ہرگز دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا۔

''فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم'' (سورۂ بقرہ: ۱۹۴)۔

اسلام نے مظلوم وغیر مظلوم دونوں کو ہی ظالم کو اس کے ظلم سے روکنے اور باز رکھنے پر ابھارا ہے، فرمان نبوی ہے:

''انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: یا رسول اللّٰه، هذا ننصره مظلوماً فکیف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق یدیه'' (صحیح البخاری مع فتح الباری ۵٫۱۲۴)۔

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو ایسی صورت میں مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہیں اور اس ظلم میں خود شامل نہیں ہیں۔ فرمان باری عزوجل ہے: ''ولا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوی'' (سورۂ مائدہ: ۸)۔

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل إنه کان منصوراً'' (سورۂ اسراء/ ۳۳)۔

ایک غزوہ میں ایک جگہ بھیڑ لگی ہوئی تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہاں لوگ کیوں اکٹھا ہیں؟ صحابہ نے عرض کیا کہ وہاں ایک مقتول عورت کی لاش پڑی ہوئی ہے اسی پر بھیڑ ہورہی ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ما کانت ہذہ لتقاتل (یہ تو قتال میں شریک نہ تھی) پھر اسے کیوں قتل کیا گیا، اور اس غزوہ میں مقدمہ کے سپہ سالار حضرت خالد بن ولید تھے تو انہیں کہلا بھیجا:

''وعلی المقدمة خالد بن الولید فبعث رجلاً فقال: قل لخالد: لا تقتل امرأة ولا عسیفاً'' (مشکاۃ المصابیح ۲٫۳۴۳) وفی روایة: ''لا تقتلوا شیخاً فانیاً ولا طفلاً صغیراً ولا امرأة'' (بحوالہ بالا)۔

اسلام بحالت جنگ بھی کمزوروں، بے بسوں اور لاچاروں پر ہاتھ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا۔

اسی جیسے ایک سوال کے جواب میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی میں فتویٰ کچھ یوں تحریر فرمایا ہے:

''مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا تو صحیح ہے، مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہوسکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملہ کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں'' (کفایت المفتی ۹/ ۳۳۹)۔

۵۔ انسانی مسائل ومشکلات کے حل میں عدل وانصاف سے تجاہل اور بین الاقوامی تعلقات میں طاقت کا استعمال، زور زبردستی کا طریقہ، بہت ساری چپقلشوں اور جنگ وجدل کا سبب ہے، دین اسلام جہاں پوری قوت وشدت کے ساتھ ظلم وزیادتی کو منع کرتا ہے، تشدد اور دہشت گردی کو حرام قرار دیتا ہے، وہیں عدل وانصاف، عفو ودرگذر باہمی گفت وشنید، عام انسانوں کے درمیان تعلقات اور آپسی رواداری پر بھی زور دیتا ہے (بیان مکہ برمجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ)۔

اسلام کا نظام عدل ومساوات اور غیروں پر اعتداء اور اسی طرح سے احترام انسانیت کا اصول، اور عدم التعاون علی الاثم والعدوان، اور بہت سے دیگر ایسے اصول وضوابط اسلام میں موجود ہیں جن پر عمل پیرا ہوکر دنیا سے دہشت گردی کا خاتمہ ہوسکتا ہے۔

''ولا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوی'' کے اندر اللہ تعالیٰ نے دشمن کے ساتھ بھی عدل وانصاف کو تھامے رہنے کا حکم دیا ہے۔ دوسری جگہ کھیتی کی بربادی اور نسل کشی چاہے کسی قوم وملت اور فرقہ کی ہو اسے مذموم قرار دیا ہے، فرمان باری ہے: ''وإذا تولی سعی فی الأرض لیفسد فیها ویهلك الحرث والنسل واللّٰه لا یحب الفساد'' (سورۂ بقرہ: ۲۰۶)۔

ایسے ہی اللہ تعالی نے سرکشی اور عدوان، ظلم وزیادتی سے منع فرمایا ہے: ''ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين''(بقرہ:۱۹۰)
احترام انسانیت کا اصول یوں بیان فرمایا: ''ولقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر''(اسراء:۷۰)، نیز اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سارے جہاں والوں کے لئے باعث رحمت بنا کر مبعوث فرمایا ہے: ''وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين''(سورۂ انبیاء:۱۰۷)۔

ایک انسان کا دوسرے انسان کی طرف سے عزت واحترام کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی حفاظت وحمایت کی جائے، اسی وجہ سے اسلامی شریعت نے ان کی جان ومال کو معصوم قرار دیا ہے، اسلامی نظامت حکومت میں ایک غیر مسلم کی جان ومال کی حفاظت وصیانت کے لئے وہی قوانین نافذ ہوتے ہیں جو ایک مسلمان کے لئے اور سزا بھی اس کو وہی دیجائے گی جو مسلمان مجرم کو بھی دی جاسکتی ہے (بیان مکۃ المکرمۃ مجمع الفقہ الاسلامی)۔

۶۔ شریعت نے جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ کے دفاع کی بھرپور اجازت دی ہے۔

دفاع عن النفس: جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ، شافعیہ اور مالکیہ) کے نزدیک واجب ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: فيجب على المعتدى عليه أن يدافع عن نفسه في رأي أبي حنيفة والمالكية والشافعية''، شافعیہ وجوب دفاع کے اس صورت میں قائل ہیں جبکہ حملہ آور کافر یا جانور ہو، اور حملہ آور کے مسلمان ہونے کی صورت میں استسلام کے جواز بلکہ مسنون ہونے کے قائل ہیں بدلیل روایت ابوداؤد ''کن خیر ابنی آدم'' یعنی قابیل وہابیل (الفقہ الاسلامی ۵/۷۵۵)۔ قائلین وجوب کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ ''قوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة''(بقرہ:۱۹۵)۔

۲۔ ''فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله''(حجرات:۹)۔

۳۔ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم''(بقرہ:۱۹۴)۔

۴۔ ''وجزاء سيئة سيئة مثلها''(شوری:۴۰)۔

اور ان کی دلیل عقلی یہ ہے کہ انسان کو بحالت اضطرار حرام چیز کھا کر بھی جان کی حفاظت کرنی واجب ہے تو قتل کی صورت میں بھی اپنے جان کی مدافعت واجب ہوگی۔

علامہ جصاص احکام القرآن میں لکھتے ہیں: ''وأن الواجب على من قصده بالقتل أن عليه قتله إذا أمكنه وأنه لا يسعه ترك قتله مع الامكان''(۲/۴۷۸)۔

دفاع عن المال: جمہور فقہاء کے نزدیک دفاع عن المال جواز کے درجہ میں ہے، خواہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ جبکہ ناحق لیا جارہا ہو اور مدافع عن المال پر کوئی قصاص عائد نہیں ہوگا جبکہ اس نے مدافعت میں اسہل بالاسہل کے اصول کو برتا ہوگا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے: ''قال: جاء رجل فقال: يارسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك (وفي لفظ: قاتل دون مالك) قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار''(رواہ مسلم واحمد (نصب الرایہ ۴، ۳۴۸) بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵، ۷۶۲)۔

حکم الدفاع عن العرض: اگر کسی فاسق کی جانب سے کسی عورت کی عزت وآبرو پر حملہ ہو تو باتفاق فقہاء عورت کو اپنا دفاع بہر صورت کرنا واجب ہے، کیونکہ غیر مرد کو اپنے او پر قدرت دینا عورت پر حرام ہے، اور ممکنہ دفاع کے ترک میں معتدی کو اپنے اوپر قدرت دینا لازم آتا ہے، اسی وجہ سے عورت کے لئے بجز معتدی کے قتل کے اور کوئی صورت نہ رہ جانے کے موقع پر اس کو قتل کر دینا واجب ہے، اگر وہ اسے قتل کر دیتی ہے تو مقتول کا خون ہدر جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی مرد کسی عورت کی عزت وآبرو لٹتی ہوئی دیکھ رہا ہو تو دیکھنے والے پر عورت کی طرف سے مدافعت کرنا حتی الوسع واجب ہوگا،

گرچہ قتل ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو اور اسے اپنی جان کا خطرہ نہ ہو، اس لئے کہ اعراض یعنی عزت وآبرو، حرمات اللہ فی الارض ہیں، اس کی اباحت کی کسی صورت میں اجازت نہیں ہو سکتی (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۵۹)۔

حق مدافعت کے حدود:

مدافعت کے حدود شریعت میں متعین ہیں اور وہ ہے: الأخف فالأخف یا الاسہل فالاسہل کا اصول، چنانچہ اگر مدافعت صرف زبانی گفتگو اور دیگر لوگوں کی مدد اور تعاون سے کی جاسکتی ہو تو ایسی صورت میں مدافع پر ضرب و پٹائی کرنا حرام ہوگا، اور اگر مدافعت ہاتھ کی پٹائی سے ممکن ہو تو کوڑے کا استعمال حرام ہوگا، اور اگر مدافعت کوڑے کے استعمال سے پورے طور پر حاصل ہو سکتی ہو تو لاٹھی کا استعمال ممنوع ہوگا، اور اگر مدافعت، حملہ آور کے کسی عضو کو کاٹ کر ممکن ہو تو اس کا قتل کیا جانا حرام ہوگا، اور مدافعت اگر صرف اور صرف قتل کرنے سے ہی ہو سکتی ہو تو مدافع کے لئے ایسی صورت میں حملہ آور کا قتل مباح ہوگا، لیکن اگر حملہ آور تلوار وغیرہ کے ذریعہ ہلا بول دے تو مدافع کو اول وہلہ ہی میں قتل کر ڈالنا مباح ہوگا، کیونکہ اب قتل کے سوا کوئی دوسری اخف اور اسہل صورت باقی ہی نہ بچی تھی۔

اور اگر کسی گروہ کی جان و مال اور عزت وآبرو پر دوسرا بڑا گروہ منظم حملہ آور ہو جیسا کہ فرقہ وارانہ فسادات کے موقعہ پر ہوا کرتا ہے تو ایسی صورت میں مبتلا بہ مسلمانوں پر اجتماعی مدافعت واجب ہوگی، اور دیگر غیر مبتلا بہ مسلمانوں پر ان مظلومین کا حتی الامکان تعاون کرنا اباحت کے درجہ میں ہوگا۔ ''ولو عرض اللصوص لقافلة جاز لغير أهل القافلة الدفع عنهم'' (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۷۵۱) (چور اگر کسی قافلہ سے مقابلہ میں آجائے تو ایسے لوگوں کے لئے جو قافلہ میں شامل نہ ہوں قافلہ والوں کی طرف سے دفاع کرنا جائز ہے)۔



اسلام اور امن عالم

مولانا خورشید احمد اعظمی
مئو ناتھ بھنجن

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی کی تعریف اور حقیقت:

لغت میں دہشت کا معنی خوف وہراس اور دہشت گردی کا معنی خوف ہراس پھیلانا ہے، عربی میں اس کے لئے ''إرہاب'' اور ''إرہابیۃ'' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، جس کا معنی ہے: ''رعب تحدثه أعمال عنف كالقتل وإلقاء المتفجرات أو التخريب'' اور إرہابی کا معنی ہے: ''من يلجأ إلى الإرهاب بالقتل أو إلقاء المتفجرات أو التخريب لإقامة سلطة أو تقويض أخرى'' (الرائد لجبران مسعود ۱،۸۹)۔

یعنی وہ خوف وہراس جو تہدید وتشدد آمیز طریقہ کار، دھماکہ خیز اشیاء کے استعمال اور تخریب کاری کے سبب پیدا ہو۔

اور دہشت پسند اسے کہیں گے جو سیاسی مفادات کے حصول کے لئے اور قیام سلطنت کے لئے اور دوسرے کو زیر کرنے کے لئے مذکورہ طریقہ اپنائے۔

موجودہ دور کی طاقتور حکومتیں اس کا اطلاق ان تمام افکار ونظریات اور حرکات وجہود پر کرتی ہیں جو ان کی مصلحتوں کے منافی ہو یا اس کی مزعومہ مصلحتوں سے متصادم ہو، اس سے قطع نظر کہ دوسروں کے حقوق ومطالبات بھی کوئی شے ہیں۔

مگر اسلام جو تمام بنی نوع انسان کے لئے ہدایت ورحمت ہے، اور اس کا قائل ہے کہ ہر حقدار کو اس کا حق دیا جائے، ''أن يعطى كل ذي حق حقه''، اور وہ اپنی تعلیمات کو قبول کرنے میں کسی طرح کے جبر واکراہ کا قائل نہیں، جس کی تعلیم یہ ہے کہ ''الدين النصيحة'' دین خیر خواہی کا نام ہے، اور اس نے ہر شخص کو جان، مال، عزت، اور دین کی حفاظت اور اس کی طرف سے دفاع کا حق دیا ہے، اس لئے مذکورہ دہشت گردی کی تعریف اس کے نزدیک درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہر شخص اور جماعت کی اپنی مصلحتیں ہوتی ہیں خواہ جائز ہوں یا ناجائز۔

اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ:

کسی حکومت، جماعت یا فرد کی جانب سے وہ ناحق جارحانہ سرگرمیاں جن سے کسی انسانی جان ومال، عزت اور دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو۔

۲۔ حکومتیں جو اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتیں، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھتی ہیں، اور کبھی ان کے جان ومال کے تحفظ میں بھی دانستہ کوتاہی سے کام لیتی ہیں، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کرتی ہیں کہ وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو تو اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر علی الاطلاق دہشت گردی کا اطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔

اسے حکومت کی لاپرواہی، ادائیگی حقوق میں کوتاہی، حق تلفی اور ظلم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، البتہ ان مذکورہ ساری حرکتوں میں تشدد، جانی ومالی ضیاع کی دھمکی، خوف وہراس بھی شامل ہو تو اس پر دہشت گردی کا اطلاق کیا جائے گا۔

۳۔ کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار ''جزاء سيئة سيئة مثلها'' (شوریٰ:۴۰) اور ''وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين'' (نحل:۱۲۶)، نیز قاعدہ فقہیہ ''الضرر يزال'' کے تحت جائز ہوگا واجب نہیں، اور اپنے حق کے حصول کے لئے شریعت اسلامیہ کے دائرہ میں سنجیدہ طریقہ کار اختیار کیا جائے گا، اور اس حد کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ مظلوم ظالم نہ بن جائے۔

انسانی حقوق کے عالمی منشور کی دفعہ (۷) میں ہے:

”قانون کی نظر میں سب برابر ہیں، اور سب بغیر کسی تفریق کے قانون کے اندر امان پانے کے برابر کے حقدار ہیں، اس اعلان کے خلاف تفریق کی جائے یا جس کو تفریق کے لئے ترغیب دی جائے اس سے سب برابر کے بچاؤ کے حق دار ہیں“۔

اور دفعہ (۸) میں ہے:

”ہر شخص کو ان افعال کے خلاف جو اس دستور یا قانون میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کو تلف کرتے ہوں بااختیار قومی عدالتوں سے مؤثر طریقہ پر چارہ جوئی کرنے کا پورا حق ہے (از ترجمہ جاری کردہ انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز)۔ اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا: ”ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل إنه کان منصوراً“ (بنی اسرائیل: ۳۳)۔

نیز ابوبصیر اور ابوجندلؓ کے واقعہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں ہوگا، ”قال الحافظ: وفی قصة أبی بصیر من الفوائد، جواز قتل المشرك المعتدی غیلة، ولا یعد ما وقع من أبی بصیر غدراً الخ“ یعنی ظالم مشرک کا قتل جائز ہے، اور ابوبصیرؓ نے جو کچھ کیا وہ غدر یا عہد شکنی میں شمار نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اپنے نفس اور دین کی طرف سے دفاع کیا، اور ایسی صورت میں قصاص یا دیت نہیں ہوگی (فتح الباری ۵/۳۵۱ کتاب الشروط)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقین“ (بقرہ: ۱۹۴)۔ (اور جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس کا بدلہ لو اسی کے مثل لو اور اللہ سے ڈرتے رہو اور جان لو کہ اللہ متقیوں کے ساتھ ہے)۔

اس کی تفسیر میں امام قرطبی لکھتے ہیں: ”عموم متفق علیه إما بالمباشرة إن أمکن وإما بالحکام...“ (تفسیر قرطبی ۲/۳۵۶)۔

یعنی یہ حکم عام ہے اور متفق علیہ ہے، یا تو مظلوم خود بدلہ لے اگر ممکن ہو، یا پھر حکام کے ذریعہ۔ آگے کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن نے بدلہ لینے کو اگرچہ اعتداء (عدوان) سے تعبیر کیا ہے مگر یہ عدوان مباح ہے۔

۴۔ کسی طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو، جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے جو واقعۃً بے قصور ہیں اور اس ظلم میں شامل نہیں ہیں بدلہ لینا جائز نہیں۔

”وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین“ (البقرہ: ۱۹۰) (جو لوگ تم سے لڑتے ہیں ان سے اللہ کے راستہ میں لڑو، اور حد سے تجاوز مت کرو، اللہ تعالیٰ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے جیش اسامہ یا یزید بن ابوسفیان کو روانگی کے وقت جو نصیحت فرمائی تھی پیش نظر رکھنے کے قابل ہے:

”لا تخونوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً ولا شیخاً کبیراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه. ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعیراً إلا للأکل، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فی الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له“ (دیکھو! خیانت مت کرنا، عہد شکنی مت کرنا، اور مثلہ (مقتولین کے ناک کان وغیرہ کاٹنا) مت کرنا، اور نہ ہی کسی بچے، بوڑھے یا عورت کو قتل کرنا، اور نہ باغات کو تباہ کرنا یا آگ لگانا، اور نہ کسی پھلدار درخت کو کاٹنا، اور بکری، گائے یا اونٹ کو بلا مقصد ذبح مت کرنا مگر کھانے کے لئے، اور تمہارا گزر کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے ہو جنہوں نے اپنے آپ کو عبادتگاہوں تک محدود کر لیا ہے ان سے چھیڑ چھاڑ مت کرنا)۔

البتہ اگر اس طبقہ کے دوسرے افراد اس ظلم میں معاون ہوں تو وہ بھی ظالم کی صف میں شمار ہوں گے۔

۵۔ دہشت گردی کے اسباب کا تدارک:

دہشت گردی کے خاتمہ اور اس کے اسباب کو زائل کرنے کے لئے مثبت اور منفی دونوں طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں، مثبت طریقے میں درج ذیل باتیں آئیں گی:

ا۔ایمان باللہ والیوم الآخر:

اس بات پر اعتقاد رکھنا کہ کوئی بھی انسان کھلےطور پر بالکلیہ آزاد نہیں ہے، بلکہ وہ کسی کے سامنے جوابدہ ہے، اور ایک دن اسے اپنی ساری حرکات کا حساب دینا ہے:

''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليسكت''۔

۲۔انسانی جان ومال کا احترام:

اس بات کا شعور و احساس کہ تمام انسان ایک ہی آدم کی اولاد، اور لائق عزت و احترام ہیں، ''إنا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا''، نیز ''ولقد کرمنا بنی آدم''، اور یہ کہ کسی بھی انسانی جان کا قتل پوری نوع انسانی کا قتل ہے: ''من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً'' (المائدہ:۳۲)۔

اور منفی طریقہ میں حدود وتعزیرات آتی ہیں، جن کا جرائم کے انسداد میں ایک مؤثر کردار ہے، خاص طور سے اسلامی حدود وتعزیرات جوظلم وزیادتی سے محفوظ ہیں۔

''ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون'' (البقرہ:۱۷۹)۔ ''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم'' (المائدہ:۳۳)۔

۲۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس گروہ یا فرد کو شرعی طور پر دفاع کا حق حاصل ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! کوئی شخص میرا مال (ناحق) لینا چاہے (تو میں کیا کروں)؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو اپنا مال مت لینے دو، اس نے پوچھا: اگر وہ شخص اس کی خاطر مجھ سے قتال کرے تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے قتال کرو، اس نے پوچھا: اگر اس شخص نے مجھے قتل کر دیا تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم شہید ہو گئے، اس نے پوچھا: اگر میں نے اسے قتل کر دیا تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ھو فی النار'' (صحیح مسلم)۔

ایک دوسری حدیث میں جان، مال، آبرو اور دین کے دفاع میں قتل ہونے والے کو بھی شہید کہا گیا ہے۔

حق مدافعت کے حدود کے لئے یہ حدیث پیش نظر رکھی جائے گی جسے ابن مخارق نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ ایک آدمی جبراً میرا مال لینا چاہتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ''ذکرہ باللہ'' ''اسے اللہ سے ڈراؤ، نصیحت کرو، سمجھاؤ، انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ اس پر بھی باز نہ آئے تب؟ آپ ﷺ فرمایا: اپنے اردگرد کے مسلمانوں سے مدد لو، انہوں نے پوچھا: اگر میرے قریب پاس میں کوئی مسلمان نہ ہو تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے خلاف حکومت سے مدد لو (عدالت سے چارہ جوئی کرو)، انہوں نے پوچھا. ''فإن نأى السلطان عني''؟ حکمراں دور ہوں تب؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے مال کی حفاظت میں قتال کرو یہاں تک کہ تم مقتول ہو کر آخرت کے شہداء میں سے ہو جاؤ، یا اپنا مال بچا سکو (فتح الملہم ار ۲۸۴ بحوالہ نسائی) ''فإن نأى السلطان عني'' کا یہ مفہوم بھی دور حاضر میں سمجھ میں آتا ہے کہ عدالت یا تھانے اور کوتوالی میں تعاون، مدد اور انصاف نہ مل سکے۔

اور چونکہ مال کی حفاظت اور اس کی خاطر قتل ہونے میں اجر وثواب ہے، لہذا یہ مدافعت مستحب ہوگی۔

☆☆☆

اسلام امن وسلامتی کا گہوارہ

مولانا قمر الزماں ندوی پرتاپ گڑھ

اسلام ایک سراپا امن وسلامتی کا مذہب ہے، اس کی تعلیمات، اس کا فلسفۂ زندگی اور اس کے اصول وضوابط سب کے سب ظلم وبربریت، انتہاپسندی اور دہشت گردی کے خلاف ہیں، اسلامی تاریخ وتہذیب اور تعلیم کی روشنی میں اسلام ہی درحقیقت امن کا حامل، علمبردار اور آئینہ دار ہے، مذہب اسلام امن وسلامتی کو انسانیت کی فلاح وبہبود کے لئے بنیادی ضرورت قرار دیتا ہے، اور اس کی قطعی اجازت نہیں دیتا کہ ایک انسان دوسرے انسان کے جان ومال پر حملہ کرے، اسلام نے بیجا وبے قصور کسی انسانی جان کے ضیاع وقتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیا ہے، جبکہ کسی جان کی تحفظ وحمایت اور زندگی کے بچاؤ کو پوری انسانیت کی حمایت اور بچاؤ قرار دیا ہے، اسلام نے ظلم وستم، قتل وغارت گری اور وحشت وحیوانیت پر نہ صرف نکیر کی بلکہ اسے قابل نفرت اور گردن زدنی جرم قرار دیا۔

قرآن پاک جس عظیم ترین ہستی پر نازل ہوا خود اس کا فرمان ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی یعنی غیر مسلم شہری کو دکھ پہنچائے تو خود میں (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) قیامت کے دن اس مسلمان کے خلاف اس غیر مسلم کی طرف سے کھڑا ہوں گا۔ کیا پیغمبر اسلام کے اس واضح فرمان کے بعد بھی اس پروپگنڈہ پر یقین کرنے کی گنجائش رہتی ہے کہ اسلام تشدد کا مذہب ہے، اسلام اور تشدد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جہاں اسلام ہوگا تشدد وہاں کھڑا ہی نہیں ہوسکتا، اسلام تشدد کے مقابلہ کے لئے سب سے طاقتور ہتھیار ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر روز جب تہجد کے وقت بیدار ہوتے تو فرماتے:

''اے اللہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں''، لہٰذا دنیا کے جس خطہ میں اور جہاں جہاں مسلم اور غیر مسلم ملی جلی آبادی میں رہتے ہیں وہ عملی وسماجی زندگی میں اسی شہادت رسول کی روشنی میں ایک دوسرے کے ساتھی اور رفیق ہیں، وہ شریعت اسلامیہ کی رو سے امن وسلامتی اور اعتماد وبھروسہ کے معاہدہ میں بندھے ہوئے ہیں۔ دراصل اسلام بنیادی طور پر امن وسلامتی کی دعوت دیتا ہے، جنگ پر صلح کو فوقیت دیتا ہے۔

دہشت گردی کی تعریف:

دہشت گردی کی کوئی مسلمہ اور متفقہ تعریف اب تک متعین نہیں کی جاسکی ہے، اور نہ ہی اس کے حدود متعین کئے جاسکے ہیں، چونکہ دہشت گردی کی اصطلاح کشادہ اور وسیع المفہوم ہے، اس لئے اس کی بہت سی تاویلیں اور متعدد تعبیریں کی جاسکتی ہیں۔ ثقافتوں اور نسلوں، مصالح واغراض، قوموں اور مذاہب اور عقلوں اور فکروں کے اختلاف سے دہشت گردی کے بہت سے معنی ومفہوم متعین کئے جاسکتے ہیں، تاہم عالمی سطح پر یہ اصطلاح استعمال کی جارہی ہے کہ حکومتیں اپنے سیاسی مخالفین کے تشدد اور غم وغصہ کے اظہار کو دہشت گردی قرار دیتی ہے، اور اس کے مخالفین حکومت کی سختی یا فوجی کارروائیوں کو سرکاری دہشت گردی کا نام دیتے ہیں، گویا حکمراں طبقہ عملی طور پر اس بات پر متفق ہے کہ منتخب یا مسلمہ حکومت کے خلاف کوئی بھی تشدد، احتجاج اور مظاہرہ دہشت گردی ہے۔

بہرصورت دہشت گردی کے معنی ومفہوم کی معقول اور سبھوں کے لئے قابل قبول تعیین اور حد بندی کے حوالہ سے خاصی پیچیدگی اور دشواری پائی جاتی ہے، تاہم مولانا عبد الحمید نعمانی دہشت گردی کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''دہشت گردی صحیح معانی میں بے قصور اور معصوم افراد کو غیر استحقاقی طور پر اپنے مقاصد کے حصول کے لئے ایسی جارحانہ کارروائی اور ظلم وستم کا نشانہ بنانے کا نام ہے جس سے وہ ہراساں وخوف زدہ ہوجائیں، ایسا فرد، قوم اور تنظیم کی طرف سے بھی ہوتا ہے اور ادارہ اور ملک کی طرف سے بھی، یعنی کسی فرد، جماعت، قوم یا ملک، ادارہ کا وہ عمل دہشت گردی ہے جس کا مقصد عام افراد کو عمومی طور پر اور اپنے مخالف قوت کو خصوصی طور پر دہشت میں ڈال کر اپنی غرض ومطلب کا حصول ہو (بحوالہ ماہنامہ دین مبین بھوپال)۔

۲۔ حکومت کے ظالمانہ سلوک پر دہشت گردی کا اطلاق:

وہ حکومت جو اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل وانصاف کا سلوک نہ کرے، بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھے اور اس طبقے کی جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں اور کوششیں کی جائیں کہ وہ طبقہ مالی وجانی نقصان سے

دو چار ہو تو ایسی حکومت اور ان کے اس غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔

کیونکہ بے قصور و معصوم افراد کو ستانا، ان کے ساتھ عدل وانصاف کا سلوک نہ کرنا، سیاسی و معاشی ناانصافی روا رکھنا اور دانستہ جان و مال کے تحفظ میں کوتاہی خواہ کسی فرد کی جانب سے ہو یا حکومت کی طرف سے، یہ سب دہشت گردی کے ہی زمرے میں آتے ہیں۔

۳۔ حکومت کے غیر منصفانہ سلوک کے خلاف احتجاج:

اگر حکومت وقت کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہی نہیں بلکہ جمہوری اور انسانی حدود میں رہ کر واجب ہے، دستور و قانون کے تحت تسلیم کئے گئے جائز حقوق کو حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرنا جائز ہے، جمہوری حکومت میں اپنے جائز حقوق کے منوانے کے لئے جو طریقے موثر ہوتے ہیں ان سب کا استعمال کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ طریقے شرعی اعتبار سے دائرہ جواز میں آتے ہوں، اور جو طریقے سراسر غیر اسلامی ہوں ان کا اختیار کرنا جائز نہیں۔ یہ واضح رہے کہ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آتا ہے۔

۴۔ بے قصور افراد سے ظلم کا بدلہ لینا:

اگر کسی ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے تمام افراد شریک نہ ہوں تو مظلوموں کو ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شریک نہ ہوں، کیونکہ اسلامی شریعت میں چاہے فرد کا معاملہ ہو یا جماعت کا محض مذہبی اور مسلکی وابستگی کی بنیاد پر غیر متعلق افراد کو دوسرے عمل کے لئے ذمہ دار قرار دینا جائز نہیں ہے، ایک کے عمل کے لئے دوسرے کو ذمہ دار قرار دینا قطعاً ناانصافی اور زیادتی ہے۔

البتہ ظلم و بربریت کے خلاف اور مظلوموں کی حمایت کے لئے ممکنہ جائز طریقہ اپنایا جاسکتا ہے، اس لئے اسلام نے جنگ کے دوران بھی بچوں، عورتوں، بوڑھوں، عبادت میں مصروف اور جنگ کے لئے غیر اہل افراد سے تعرض کرنے سے سختی سے روکا ہے، قرآن مجید نے متعدد مقامات پر اس طرف توجہ دلائی ہے کہ جنگ سے غیر متعلق رہنے والے افراد کو دوران جنگ کسی قسم کا نقصان نہ پہنچایا جائے: ''قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم'' (بقرہ/۱۹۰)۔ پیغمبر رحمت ﷺ نے صراحتہً غیر متعلق افراد کو قتل کرنے سے منع کیا: ''لا تقتلوا شیخاً فانیاً وطفلاً صغیراً وامرأۃ'' (ابوداؤد: کتاب الجہاد) (یعنی کمزور بوڑھے، بچوں اور عورتوں کو قتل نہ کرو)۔

فقہائے اسلام تو کمزوروں، عورتوں، بچوں، بوڑھوں کو جنگ کے دوران قتل کی نیت تک کو ناجائز کہتے ہیں، عبادت گذار اور الگ تھلگ رہنے والے راہب وغیرہ کو بھی قتل سے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے امام محمدؒ نے ''السیر الکبیر'' میں نقل کی ہے۔

ساتھ ہی اسلام نے عام تباہ کاری کی سخت مذمت کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی ہے، آج کی مہذب دنیا میں بھی برسر جنگ دشمنوں کی ہر چیز اور غیر متعلق افراد کو بھی تباہ کاری کا نشانہ بنایا جاتا ہے، لیکن اسلام اسے بدامنی اور فساد قرار دیتا ہے۔

اسلام تو اس حد تک امن پسند اور صلح پسند ہے کہ جنگ سے بھاگتے ہوئے لڑاکے کا تعاقب کرنے سے روکتا ہے، فتح مکہ کے موقع پر بھی آپ ﷺ نے اس کی خاص ہدایت فرمائی تھی، تفصیلات کے لئے بدایۃ المجتہد، نیل الاوطار جلد ۸، زاد المعاد جلد ۳، فتح القدیر، فتح الباری جلد ۷ سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

۶۔ دہشت گردی کے تدارک کے لئے اسلامی ہدایات:

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دہشت گردی کے کچھ نہ کچھ بنیادی اسباب و محرکات ہوتے ہیں، جیسے کسی گروہ کے ساتھ معاشی یا سیاسی ناانصافی، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کیا ہدایات دیتا ہے، ہم اس کو نہایت اختصار کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کر رہے ہیں:

۱۔ اسلامی نظریہ کی رو سے ایک انسان بحیثیت انسان شرف و تکریم کے مقام پر کھڑا ہے، اس شرف و فضل میں مومن و کافر سب برابر ہیں، اس لئے کسی انسان کو جو اصلاً معزز ہے، ظلم و زیادتی کا نشانہ نہ بنایا جائے۔

۲۔ کسی بھی طبقے کے ساتھ غیر منصفانہ سلوک اور اس کی تذلیل و تحقیر نہ کی جائے، نیز کسی گروہ کے ساتھ معاشی اور سیاسی ناانصافی کو روانہ رکھا جائے۔

۳۔ مظلوم چاہے جس مذہب کا ہو اس کے ساتھ امتیازی سلوک برتنا تقاضائے انسانیت اور انصاف کے خلاف ہے، لہذا فرد ہو یا حکومت ہر ایک کے لئے عدل

والانصاف اور مساوات ضروری ہے۔

۴۔ اسلامی حکومت کے زیر سایہ رہنے والے غیر مسلم باشندوں کی مذہبی، معاشی، تعلیمی آزادی کے ساتھ جان ومال کے تحفظ کی یقینی ضمانت اسلام فراہم کرتا ہے۔

۵۔ مذہب اسلام نے انسانی زندگی کی حرمت کو اتنی اہمیت دی ہے کہ ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔

۶۔ اگر کسی مسلمان ملک میں غیر مسلم اقلیت آباد ہو تو اسلام میں اس کی جان ومال اور عزت وآبرو کے تحفظ کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

۷۔ اسی طرح نجی زندگی سے متعلق معاملات میں انہیں اپنے مذہب پر چلنے کی مکمل آزادی فراہم کرتا ہے۔

۸۔ مذہب اسلام نہ صرف ظلم وتعدی سے روکتا ہے بلکہ ظلم کے جواب میں بھی دوسرے فریق کے بارے میں حد انصاف سے متجاوز ہوجانے کو ناپسند کرتا ہے۔

۹۔ مذہب اسلام انتقام کے لئے بھی مہذب اور عادلانہ اصول وقواعد کو مقرر کرتا ہے، جو افراط وتفریط سے پاک ہے۔

۱۰۔ مذہب اسلام غیر مسلموں کے ساتھ بھی حسن سلوک کی ہدایت دیتا ہے اور پوری انسانیت کو اللہ کا کنبہ قرار دیتا ہے۔

۶۔ جان ومال، عزت وآبرو کی حفاظت اور حدود:

اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ ہو خواہ یہ حملہ حکومت وقت کی طرف سے ہو یا دہشت گرد اور فرقہ پرست تنظیموں اور تحریکوں کی طرف سے، اس کے دفاع اور سدباب کے لئے اٹھ کھڑا ہونا اور اس کے انسداد کے لئے حتی المقدور کوشش کرنا امت مسلمہ کے فرض منصبی میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے سب معاملات میں تحمل وبرداشت کی تعلیم دی ہے، مگر کسی ایسے حملہ کو برداشت کرنے کی تعلیم نہیں دی جو دین اسلام کے مٹانے اور اسلام کے سوا دوسرا نظام مسلط کرنے کے لئے کیا جائے، اس نے سختی کے ساتھ حکم دیا کہ جو کوئی تمہاری انسانی حقوق چھیننے کی کوشش کرے، تم پر ظلم وستم ڈھائے، تمہاری جائز ملکیتوں سے تم کو بے دخل کرے، تمہیں اپنے دین وایمان کے مطابق زندگی بسر کرنے سے روکے، تمہاری اجتماعی نظام کو درہم برہم کرنا چاہے تو اس وقت اس کے مقابلے میں اور ان کے سدباب میں ہرگز کمزوری نہ دکھاؤ بلکہ اپنی پوری طاقت اس کے اس ظلم کو دفع کرنے میں صرف کردو۔

’’وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لا یحب المعتدین الخ‘‘ (بقرہ/۱۹۰)۔ اور ’’أذن للذین یقاتلون بأنھم ظلموا و إن اللہ علی نصرھم لقدیر الذین أخرجوا من دیارھم بغیر حق إلا ان یقولوا ربنا للہ...‘‘ (حج: ۳۹-۴۰)۔

مولانا سید ابوالاعلی مودودی ان دونوں آیات کی روشنی میں حسب ذیل احکام کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

۱۔ جب مسلمانوں سے جنگ کی جائے اور ان پر ظلم وستم کیا جائے تو ان کے لئے مدافعت میں جنگ کرنا جائز ہے۔

۲۔ جو لوگ مسلمانوں کے گھربار چھینیں، ان کے حقوق سلب کریں اور انہیں ان کی ملکیتوں سے بے دخل کریں ان کے ساتھ مسلمانوں کو جنگ کرنی چاہئے۔

۳۔ جب مسلمانوں پر ان کے مذہبی عقائد کے باعث تشدد کیا جائے اور انہیں محض اس لئے ستایا جائے کہ وہ مسلمان ہیں تو ان کے لئے اپنی مذہبی آزادی کی خاطر جنگ کرنا چاہئے۔

۴۔ دشمن غلبہ کرکے جس سرزمین سے مسلمانوں کو نکال دے، یا مسلمانوں کے اقتدار کو پامال کردے اور مٹا دے اسے دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اور جب بھی طاقت ہو تو انہیں ان تمام مقامات سے دشمنوں کو نکال دینا چاہئے، جہاں سے انہوں نے مسلمانوں کو نکالا ہے (الجہاد فی الاسلام ص ۶۳)۔

البتہ غیر اسلامی ملکوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور ان کے پاس دفاع کی طاقت نہیں ہے، وہاں اس ظلم وزیادتی کے سدباب کے لئے حتی المقدور جمہوری طریقہ اپنایا جائے۔

جمہوری ممالک میں اپنے جائز حقوق کو منوانے کے لئے جو طریقے موثر ہو سکتے ہیں ان سب کا استعمال کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ وہ طریقے شرعی اعتبار سے دائرہ جواز میں آتے ہوں۔

☆☆☆

امن عالم اور اسلامی نقطہ نظر

مولانا سلطان احمد اصلاحی (علی گڑھ)

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دہشت گردی یہ ہے کہ کسی وجہ اور سبب کے بغیر کوئی شخص کسی دوسرے فرد یا جماعت کے خون کو اپنے لئے مباح کر لے، لیکن اس کے سلسلے میں اس غلط فہمی کا رفع ہونا بہت ضروری ہے کہ بنیاد پرستی (Fundamentalism) کی طرح یہ اصطلاح بھی عالم اسلام دشمن میڈیا کی ایجاد ہے، جس کے نتیجے میں اسلام اور دہشت گردی کو لازم وملزوم قرار دیا گیا ہے۔ درآنحالیکہ ہماری اوپر کی تعریف کے لحاظ سے دنیا کے کسی خطے میں اسلامی دہشت گردی کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اسی طرح دہشت گردی کے مسئلہ میں انفرادی دہشت گردی کے ساتھ ریاست کی حمایت یافتہ دہشت گردی (State sponsered terrorism) کو بھی اسی طرح بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی اہتمام کے ساتھ شامل کرنا چاہئے۔ اپنی بہت ساری خوبیوں کے باوجود عالمی سطح پر اس وقت اس کا سرغنہ امریکہ ہے۔ کبھی برطانیہ عظمی اس سلسلے میں اس کا پیش رو ہے۔ روس اور اس جیسے دوسرے ممالک بھی اسی جبر وتشدد میں اسی طرح ملوث ہیں۔ تازہ مثال ہماری جمہوریت میں گجرات کی ہے جہاں ریاست کی حمایت یافتہ دہشت گردی نے اس میدان کے بڑے بڑے سورماؤں کو پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

۲۔ بلاشبہ حکومتوں کے اس طرح کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔ فردی دہشت گردی کے مقابلہ میں ریاست کی یہ دہشت گردی زیادہ خطرناک ہے، اور اقوام عالم کو اس کا ازالہ اور سد باب کی طرف پہلے نوع کی دہشت پسندی سے زیادہ توجہ دینی چاہئے۔

۳۔ ظلم اور ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل ہی نہیں بلکہ اس کا مردانہ وار مقابلہ کرنا ہر مسلمان کے اوپر واجب ہے۔ اللہ کی کتاب میں ظلم کرنے کے ساتھ ظلم سہنے کو بھی اسی طرح ناجائز کہا گیا ہے: ''لا تظلمون ولا تظلمون'' (بقرہ:۲۷۹)، دوسرے موقع پر مسلمان جماعت کا امتیاز ہی یہ بتایا گیا ہے کہ جب کہیں اور جہاں کہیں ان کے خلاف ظلم و زیادتی کا ارتکاب ہوتا ہے تو وہ مل کر مردانہ وار مقابلہ کرتے ہیں: ''والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون'' (شوری:۳۹)۔ خیال رہے کہ یہ سورۂ شوری کی آیت کریمہ ہے جو مفسرین کے اتفاق سے مکی سورہ ہے، جس سے اس کے مضمرات میں مزید وسعت پیدا ہوجاتی ہے۔ اسی طرح حدیث میں ہے کہ: ''جو شخص کسی شخص کو ظالم جانتے ہوئے اس کو طاقت پہنچاتا اور اس کا ساتھ دیتا ہے وہ اسلام سے اپنے رشتے کو منقطع کر لیتا ہے: ''من مشى مع ظالم وهو يعلم أنه ظالم ليقويه فقد خرج من الإسلام'' (بیہقی فی شعب الإیمان بحوالہ مشکوۃ، جلد ۲، کتاب الادب، باب الظلم، فصل ثالث، کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔ دوسری حدیث میں اس سے آگے کی بات کہی گئی ہے کہ اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت پرسکون طور پر ظالم کے ظلم کو سہتی رہتی ہے اور اس کے خلاف کسی ردعمل کا اظہار نہیں کرتی تو اللہ تعالی اس سے ناراض ہوجاتا ہے اور اس کی نصرت وحمایت سے ایسی جماعت ہمیشہ کے لئے محروم ہوجاتی ہے۔ ''إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له إنك ظالم فقد تودع منهم'' (عبد الرؤوف المناوی: التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/ ۹۸ بحوالہ مسند احمد بن حنبل، والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی شعب الایمان بروایت حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص، نیز طبرانی فی الاوسط بروایت جابر بن عبد اللہ۔ جابر بن عبد اللہ کی روایت کی حاکم نے تصحیح کی ہے اور محدثین نے اس کو درست قرار دیا ہے۔ التیسیر حوالہ بالا۔ دار الطباعۃ العامرہ مصر ۱۲۸۲ھ)۔

اس کی روشنی میں مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرے میں نہیں آتا ہے۔

۴۔ ظالم گروہ کے بے قصور لوگ جو اس ظلم میں شامل نہ ہوں تو ان سے تو بدلہ لینا جائز نہیں ہے، لیکن اگر یہ لوگ اس ظلم کو اسی طرح برابر دیکھتے رہیں، اس کے خلاف کسی ردعمل کا اظہار اور اس کے تدارک کی کوئی کوشش نہ کریں، بلکہ در پردہ اس کی حمایت کریں، اور ان کی لگاتار دانستہ خاموشی

ظالموں کے لئے شبہہ اور ان کی حوصلہ افزائی کا باعث ہو، تو اپنے اس طرز عمل سے یہ لوگ بھی ظالموں کے زمرے میں شامل ہیں، اور ان کا حکم ظالم گروہ کے ان بے قصور افراد سے مختلف ہوگا جو ظلم کے خلاف سینہ سپر ہوں اور اپنے بس بھر ظلم کو روکنے کے لئے کوشاں ہوں۔ جیسا کہ گجرات میں مسلمانوں کی حالیہ نسل کشی کی مہم میں ان دونوں طرح کے مظاہر کا مشاہدہ کیا گیا ہے۔

۵۔ آج کے حالات میں معاشی اور سیاسی ناانصافیوں کے سلسلے میں اسلام کی ہدایت یہی ہو سکتی ہے کہ مسلمان سخت جدوجہد کے ذریعہ اپنی معاشی بدحالی کو دور کرنے اور مالی اعتبار سے اپنے کو زیادہ سے زیادہ مستحکم کرنے کو دینی فریضہ خیال کریں، اسی طرح دنیا کے جس ملک میں جمہوری غیر جمہوری جس طرح کی سیاست ہو وہاں وہ اس میں بھرپور اور سرگرم حصہ لے کر اپنی سیاسی قوت میں اضافہ کریں۔ اس کے لئے خاص طور پر دینی تعلیم کے ساتھ سائنس وٹکنالوجی، میڈیکل اور انجینئرنگ، کامرس اور تجارت وغیرہ کی تعلیم پر توجہ دینے کی ضرورت ہے، اسی طرح منصوبہ بند طریقے پر ڈاک اور ریلوے وغیرہ کی ملازمتوں کے ساتھ خاص طور پر آئی اے ایس، آئی پی ایس اور عدلیہ کی اعلیٰ ترین ملازمتوں میں مسلمانوں کو اپنی جگہ بنانی چاہئے، اس سلسلے میں بالواسطہ اور بلاواسطہ مدارس عربیہ کو بھی اپنا کردار ادا کرنا چاہئے، اور اپنے نظام کار میں مناسب اصلاحات اور ترمیمات کے ساتھ نظام ملکی میں اپنے فضلاء کو داخل کرنے کی سعی وجہد کرنی چاہئے۔ اسی طرح (Legislature) میں ان کی مؤثر حصہ داری منصوبہ بند سیاست کی طالب ہے، اس پر بھی مسلمان علماء وعمائدین کو بھرپور توجہ دینی چاہئے۔

۶۔ کسی مسلمان کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور اس کے لئے اپنا دفاع کرنا واجب ہے، فرد کے ساتھ جماعت پر یہ بات بدرجہ اولیٰ صادق آتی ہے، بسا اوقات کارگر دفاع اقدامی حملے کا تقاضا کرتا ہے، حالات کے تحت اس کی گنجائش بھی پیدا ہوتی ہے۔



امن وآشتی کا مذہب اسلام

مولانا محمد شمس الدین مظاہری

جامعہ اسلامیہ جلالیہ، ہوجائی، آسام

اسلام جو رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری اور پسندیدہ دین ہے کسی طرح کی ظلم و جارحیت کا ہرگز قائل نہیں، لہذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح تائید نہیں کرتا جس میں بے گناہوں کے جان و مال کو نشانہ بنایا جاتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ دہشت گردی کی کیا تعریف ہے؟ اس کے کیا حدود ہیں؟ اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ اس دہشت گردی کی اصطلاح کشادہ اور وسیع المفہوم ہے جس کی بہت سی تاویلیں اور متعدد تعبیریں کی جاسکتی ہیں، ثقافتوں، نسلوں، مصالح واغراض، قوموں اور مذاہب اور عقلوں وفکروں کے اختلاف سے دہشت گردی کے بہت سے معنی متعین کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ اب تک کوئی جامع اور متفق علیہ تعریف اس کی نہیں کی جاسکی ہے جو دنیا کی ساری قوموں اور ملتوں کے لئے قابل قبول ہو، اسی لئے بہت سے ممالک برادریاں اور افراد اس اصطلاح سے کھیلتے رہے ہیں، اور اکثر جگہ افراد اور جماعتوں سے زیادہ اسٹیٹ نے حقیقی معنی میں دہشت گردی مچا رکھی ہے، کئی ملکوں میں بعض مذاہب کے ماننے والوں (خصوصاً جبکہ وہ اقلیت میں ہیں) کی تمام حرکات وسکنات کو دہشت گردی قرار دیا جارہا ہے حتی کہ ان کا وجود ہی دہشت گردی کا مترادف بنادیا گیا ہے، لیکن ملک کی اکثریت چاہے جس قسم کا تشدد کرے اور تمام حدوں کو پار کرجائے انہیں کوئی دہشت گرد نہیں کہتا۔

چنانچہ ہمارے ملک میں انتہاپسند اور تشدد پیشہ غیر مسلم خود اس حکومت کے رویہ کے مطابق جس کی قیادت بدنام زمانہ سنگھ پریوار کررہا ہے پیدائشی طور پر بے گناہ ہیں، وہ تشدد اور دہشت گردی کے سارے ریکارڈ توڑ دیں، تاریخی مساجد ڈھادیں، بہت سی مسجدوں اور گرجا گھروں کو منہدم کردیں یا نقصان پہنچادیں، پیہم فرقہ وارانہ فساد برپا کریں اور مسلمانوں کے خون سے ہولی کھیلیں اور ان کی املاک تباہ کریں، تقریر وتحریر میں شعلہ اگلیں اور آگ برسائیں، مسلمانوں کے خلاف ملک میں ہمہ وقت نفرت کا بیج بوئیں، اسلحہ کے استعمال کی ٹریننگ کا کیمپ چلائیں، ترشول بانٹیں، بار بار اعلان کریں کہ لاکھوں ہندوؤں کو اندرون ملک دشمنوں سے لڑنے کے لئے فلاں پریشد اور فلاں دل فوج تیار کررہا ہے، لیکن ان کا کوئی فرد نہ تشدد پسند کہلاتا ہے اور نہ دہشت گردی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، اس کے برعکس اگر مسلمان قانون کے دائرے میں رہ کر بھی دین پر عمل کریں اور اپنا حق مانگیں یا استعمال کریں تو انہیں گرفتار کرلیا جاتا ہے اور دہشت گردی کے جرم میں کبھی ''ٹاڈا'' اور کبھی ''پوٹو'' کے آرڈیننس کی تلوار کے ذریعہ تہ تیغ کیا جاتا ہے، اور ہمیشہ کے لئے ان پر شکنجہ کسنے کی خاطر سنجیدہ اور ٹھوس کوششیں خود حکومت کی طرف سے عمل میں لائی جاتی ہیں (ماہنامہ دارالعلوم: فروری ۲۰۰۲ء، ص ۴۹۔۵۰)، بہرحال دہشت گردی کی حقیقت سے چشم پوشی کرکے بہت سے لوگوں نے خوب ناجائز فائدہ اٹھایا، اس لئے ہم اس کی صحیح اور اسلامی تعریف کررہے ہیں۔

۱۔ بے قصور اور معصوم افراد پر یا جماعت یا کسی مخصوص قوم پر ظلم وزبردستی اور دھاندلی کے حوالہ سے خوف و ہراس پھیلانا کہ امن عام غارت ہوجائے ''دہشت گردی'' کہلاتا ہے، یہ تو ہوئی ''دہشت گردی'' کی حقیقت اسلامی نقطہ نظر سے۔ مگر امریکی نقطہ نظر نے ''دہشت گردی'' کا معنی متعین کرلیا ہے۔ اس کے نزدیک ''دہشت گردی'' ہر اس قول وفعل سے عبارت ہے جس سے امریکہ مفادات کو ضرب لگتی ہو، اسی تفسیر کی روشنی میں اس سے نمٹا جارہا ہے اور اس وقت اور آئندہ وہ اسی تعبیر وتشریح پر کاربند رہے گا (ایضاً ص ۵۱)۔

۲۔ حکومت جب دانستہ طریقے پر اپنے ملک میں بسنے والے بعض طبقات کے ساتھ سیاسی یا معاشی ناانصافی روا رکھے، جان ومال کے تحفظ میں بھی

دانستہ کوتاہی سے کام لے اور اس کا فرعونی چنگل اور نمرودی جذبہ انسانیت کا گلا گھونٹنے تو بلا ریب اس پر بھی ''دہشت گردی'' کا اطلاق ہوگا، خواہ مظلوم طبقہ کسی بھی مذہب کا پیرو اور کسی بھی مسلک کا ہمنوا کیوں نہ ہو، کیونکہ بلاتفریق مذہب وملت ہر فرد اور ہر طبقہ کے جائز حقوق ومراعات ومطالبات کی طرف بنظر غائر دیکھنا حکومت کا فریضہ ہوتا ہے۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ پر ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس کی دو قسم ہے:

۱۔ ناانصافی اس طبقہ کی ذات سے متعلق ہوگی، ۲۔ اس کے مذہب سے متعلق ہوگی کہ اس ناانصافی کا مثبت یا منفی اثر اس طبقہ کے مذہب پر ہوگا۔ پہلی صورت میں احتجاج شرعاً جائز ہے البتہ واجب نہیں، اور پھر اس جواز کی حد یہ نہیں ہے کہ ظالم کے ایک ظلم کے بدلہ اس پر سیکڑوں مظالم کئے جائیں بلکہ برابری ملحوظ رہنا چاہئے، ارشاد باری ہے: ''وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفى وأصلح فأجره على الله'' (سورۂ شوریٰ ر ۴۰) تاہم اگر کوئی صبر کرتا ہے اور معاف کر دیتا ہے تو واقعی یہ ہمت کے کام ہیں، اور اللہ کو پسند بھی ہے، ارشاد باری ہے: ''ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور'' (سورۂ شوریٰ ر ۴۳)۔

اور دوسری صورت میں جبکہ دین اور مذہب ہی متاثر ہو تو پھر اس صورت میں احتجاج اور ردعمل واجب ہے، اس میں ادنیٰ تساہل بھی ناقابل برداشت ہے کہ حفاظت دین ضروری ہے، اور حفاظت جہاں تائید سے ہوتی ہے وہیں تردید بھی حفاظت کا دوسرا اور منفی پہلو ہے، اور اسی حفاظت دین کا نام ''نصرۃ دین اللہ'' بھی ہے: ''إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم'' (سورۂ محمد ر ۷)، اور دین کی مدد کا مثبت پہلو جہاں اشاعت و انقیاد ہے وہیں اس کا منفی پہلو بھی ہے کہ جب بھی دین کے خلاف کوئی آواز بلند ہو، اس کی بھرپور تردید کی جائے۔

۴۔ قسم اول سے یہ بات الم نشرح ہوگئی کہ جب مظلوم کو ظالم سے بقدر ظلم ہی مکافات کی اجازت دی گئی اور ذرہ برابر بھی زیادتی کو تسلیم نہیں کیا گیا تو پھر ظلم کا بدلہ ان لوگوں سے جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں بدرجہ اولیٰ نہیں لیا جاسکتا کیونکہ قرآنی ارشاد ہے: ''ولا تزر وازرة وزر أخرى'' (سورۂ فاطر ر ۱۸) تو پھر بے قصوروں سے بدلہ کس طرح جائز ہوگا۔ اب رہ گئی یہ بات کہ مظلوم اگر ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو کیا یہ بھی ''دہشت گردی'' ہوگی؟ تو اس کے جواب میں اسلامی نقطہ نظر یہ کہتا ہے کہ نہیں وہ دہشت گردی نہیں بلکہ یہ تو ہر نفس کا فطری حق ہے، اب اگر اسے بھی ''دہشت گردی'' کے چشمہ سے دیکھا جائے تو پھر ظلم ہی نہیں رہے گا ''مرگ انبوہ جشنے دارد''۔

۵۔ اگر کوئی گروہ حکومت یا معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس صورت میں حکومت اپنی طاقت کا استعمال کرے اور سختی سے اس فتنہ کا سد باب کرے۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو حتی المقدور اس کی مدافعت واجب اور ضروری ہے اگرچہ قتل وقتال کی نوبت آجائے، حدیث نبوی ہے: ''من قتل دون ماله فهو شهيد''۔ اگر حملہ آور کو قتل کر کے ہی اپنی حفاظت ممکن ہو تو قتل سے دریغ نہیں کیا جائے بلکہ قتل کر کے اپنی حفاظت ضروری ہوگی، یہ اس وقت ہے جبکہ بلا قتل کوئی چارہ کار نہ ہو، اور اگر ایسا ہو کہ ڈرانے سے یا دھمکی دینے سے حملہ آور بھاگ جائے گا اور ہماری جان بچ جائے گی تو اس صورت میں یہی عمل کیا جائے گا اور قتل پر اقدام نہیں کیا جائے گا۔ ''لأن الضرورة تتقدر بقدر الضرورة''۔

☆☆☆

دین اسلام اور دہشت گردی

مفتی حبیب اللہ قاسمی
جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، اعظم گڑھ

۱۔ دہشت گردی:

بلاشبہ اسلام رب العالمین کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے آخری اور پسندیدہ دین ہے، اس کی تعلیمات فطری، ابدی، دائمی اور زندگی کے تمام گوشوں اور شعبوں پر حاوی اور محیط ہیں، انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اور شعبہ ایسا نہیں ہے جس میں اسلام نے انسانیت کے لئے خیر وبھلائی، عدل وگستری اور اس کی صلاح وفلاح کے لئے واضح ہدایات نہ پیش کی ہوں، یہ دین کسی طرح کے ظلم وجارحیت کا قائل نہیں۔

لہذا وہ دہشت گردی کی بھی کسی طرح کی تائید نہیں کرتا، جس میں بے گناہوں کی جان ومال کو نشانہ بنایا جائے۔

تعریف:

دہشت گردی ایک ایسا جملہ ہے جس کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے، اسی وجہ سے ہر ایک اپنے اعتبار سے اس کا مفہوم متعین کر کے دنیا کو گمراہ کررہا ہے، ثقافت ونسل، اغراض ومصالح، اقوام ومذاہب اپنی اپنی سوچ کے اعتبار سے ہر ایک نے دہشت گردی کے معنی متعین کئے ہیں، اسی وجہ سے اب تک اس کی کوئی جامع اور متفق علیہ تعریف نہیں کی جاسکی ہے، جو دنیا کی ساری قوموں اور ملتوں کے لئے قابل قبول ہو، اسی لئے بہت سے ممالک، برادریاں اور افراد اس اصطلاح سے کھیل رہے ہیں۔

راقم السطور کے نزدیک دہشت گردی کا حاصل ظلم ہے جس کی بہت سی شکلیں ہیں، مسلمانوں کا کسی فرد یا قوم کے مظالم سے تنگ آکر دفاعی مورچہ تیار کرنا اور اپنی دفاع کے لئے تیار ہونا ہی دہشت گردی نہیں بلکہ انسانوں کا ناحق خون بہانے والا خواہ کوئی بھی ہو دہشت گرد ہے۔

۲۔ یہ بھی ایک طرح کی دہشت گردی ہے:

تمام طبقوں کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہ کرنا، ان کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی کو روا اور جائز رکھنا، ان کی جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لینا، یا عمومی طور پر کوئی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہو یہ بھی ایک طرح کی دہشت گردی ہے۔

۳۔ ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا اظہار مطلوبات شرعیہ میں سے ہے:

اپنی جان ومال کی حفاظت اور اپنے حقوق کو حاصل کرنے کے لئے ناانصافی کے خلاف احتجاج اور ردعمل کا اظہار مطلوبات شرعیہ میں سے ہے۔

شریعت نے مظلوم کو اجازت دی ہے کہ وہ ظالم کو ظلم سے روکے اور اس کا دفاع کرے، ''أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً۔ اور مظلوم اپنی دفاع کے لئے ممکنہ ذرائع کو استعمال کرسکتا ہے، اس کو دہشت گردی قرار دینا خود غرضی وکوتاہ بینی ہے۔

انتقام لینا:

قتل اور ظلم کے خلاف انتقام اور بدلہ لینے کے سلسلہ میں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جو قتل وقتال کی صلاحیت رکھتے ہیں خواہ کسی بھی درجہ کی صلاحیت ہو وہ اگر دفاعی وانتقامی کارروائی کی زد میں آجائیں تو لاباس بہ، باقی افراد سے انتقام درست نہیں، جیسا کہ بدائع میں ہے:

''أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة ولا صبي ولا شيخ فان ولا مقعد ولا يابس الشق ولا أعمى ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف ولا مقطوع اليد اليمنى ولا معتوه ولا راهب فى صومعة ولا سائح فى الجبال لا يخالط الناس وقوم فى دار أو كنيسة ترهبوا وطبقوا عليهم الباب (الى قوله) والأصل فيه إن كل من كان من أهل القتال يحل قتله سواء قاتل أو لم يقاتل وكل من لم يكن من أهل القتال لا يحل قتله إلا إذا قاتل حقيقة أو معنى بالرأى والطاعة والتحريض وأشباه ذلك على ماذكرنا'' (بدائع ۷/۱۰۷)۔

(جنگ کے دوران نہ کسی عورت کو قتل کرنا درست ہے اور نہ کسی بچے، بوڑھے کو، اور نہ ایسے شخص کو جس کا ایک حصہ شل ہو گیا ہو، اور نہ اندھے کو، اور نہ ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پیر کٹے ہوئے شخص کو، اور نہ داہنا ہاتھ کٹے ہوئے شخص کو، اور نہ کم عقل رکھنے والے کو، اور نہ اپنی کٹیا میں رہ رہے راہب اور پہاڑوں میں رہنے والے کو جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتا، اور نہ ایسے لوگوں کو جو گھر یا کنیسہ میں عبادت میں مصروف ہوں اور انہوں نے اپنا دروازہ بند کر رکھا ہو...... اصل یہ کہ ہر وہ شخص جو قتال کرنے والوں میں سے ہو اس کا قتل کرنا درست ہے خواہ وہ قتال کرے یا نہ کرے، اور ہر وہ شخص جو قتال کرنے والوں میں سے نہ ہو اس کا قتل کرنا درست نہیں الا یہ کہ وہ مشورہ کے ذریعہ، اطاعت کے ذریعہ، جنگ کی ترغیب دینے کے ذریعہ اور اسی طرح کے اور دوسرے امور کے ذریعہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، معنوی یا حقیقی طور پر قتال کرنے میں شریک ہو)۔

ابوداؤد اور بخاری شریف میں حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ ایک غزوہ کے موقع سے میدان جنگ میں ایک مقتولہ عورت ملی تو آپ ﷺ نے اس پر نکیر فرمائی، لوگوں کو آئندہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا: ''عن عبد الله إن امرأة وجدت فى بعض مغازى رسول الله ﷺ مقتولة فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان'' (ابوداؤد ص ۳۶۲، بخاری شریف ۱/ ۴۲۳)۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: ''أجمع العلماء على العمل بهذا الحديث، و تحريم قتل النساء والصبيان اذا لم يقاتلوا. فإن قاتلوا قال جماهير العلماء يقتلون. وأما شيوخ الكفار فإن كان فيهم رأي قتلوا. وإلا ففيهم وفى الرهبان خلاف'' (صحيح مسلم مع شرح النووى، كتاب الجهاد، رقم: ۳۲۸)۔

بذل المجہود میں حدیث مذکور کی شرح کرتے ہوئے حضرت سہارنپوری علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں کہ علامہ حصکفی علیہ الرحمہ نے درمختار میں لکھا ہے کہ عورت، غیر مکلف اور شیخ فانی کو عدم صیاح وعدم نسل کی وجہ سے قتل کرنا ممنوع ہے: ''قال فى الدر المختار ونهينا عن قتل امرأة وغير مكلف و شيخ فان لا صياح له ولا نسل له فلا يقتل ولا إذا ارتد وأعمى ومقعد وزمن ومعتوه وراهب وأهل كنائس لم يخالطوا الناس إلا أن يكون أحد ملكا أو ذا رأى أو مال فى الحرب''۔

آگے بذل المجہود ہی میں ہے: ''اتفق الجميع على منع القصد إلى قتل النساء والولدان أما النساء فلضعفهن وأما الولدان فلقصورهم عن فعل الكفر'' (بذل المجهود ۴/۱۰: باب فى قتل النساء، وهكذا فى الهدايه ۲/۵۶۲ كتاب السير)۔

خلاصہ یہ کہ بے گناہ، بے قصور اور معصوم لوگوں سے انتقام اور بدلہ لینا شرعاً جائز نہیں۔

۵۔ اسلامی ہدایات:

اسلام ایک عادلانہ اور منصفانہ دین ہے، یہ ''دین'' اخوت و بھائی چارگی، اتحاد و اتفاق کا سبق دیتا ہے، صاحب حق کو اس کا حق دلاتا ہے، مظلوم کو ظالم سے، ضعیف کو قوی سے انتقام لینے کی اجازت دیتا ہے، یہ ''دین'' ظلم وعدوان، آپسی اختلافات اور ذاتی بھید بھاؤ کو ناپسند کرتا ہے، تاکہ دنیا میں امن وامان، چین وسکون کا ماحول ہو اور کسی قسم کا فتنہ وفساد اور بگاڑ نہ ہو۔

اس دین میں طاقت وقوت اور پارٹی کوئی چیز نہیں، جو جس چیز کا اہل اور مستحق ہوتا ہے اس کو وہ چیز اور جو جس مقام ومنصب کے لائق ہوتا ہے اس کو وہ مقام ومنصب اور مرتبہ عطا کرتا ہے۔ یہ ہیں اسلام کی واضح ہدایات اور اس کی روشن تعلیمات۔

لہٰذا اگر کوئی ظلم کر رہا ہو تو مظلوم اپنا دفاع کرے، اگر معاشی یا سیاسی ناانصافی کی جا رہی ہو تو انصاف حاصل کرنے کی قانونی راہوں پر گامزن

ہوکر اپنا حق وصول کرے۔

۶۔ جان و مال پر کئے جانے والے حملوں کی مدافعت کی شرعی حیثیت:

جان و مال یا عزت وآبرو پر کئے جانے والے حملہ کا دفاع حتی المقدور شرعاً واجب ہے، کیونکہ قدرت کے باوجود دفاع نہ کرنے کی صورت میں اپنی جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، ارشاد خداوندی ہے: ''ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة'' (بقرہ/۱۹۵)، اور ارشاد ہے: ''ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما'' (نساء/۲۹)۔ وقال النبي ﷺ: ''لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه''۔

حق مدافعت کی حدود:

حق مدافعت کی حدود یہ ہیں کہ جس گروہ، جس پارٹی یا جس فرد کی طرف سے ظلم کا صدور اور ایذاء رسانی ہو اسی سے مدافعت اور مقابلہ کیا جائے، اسی کے خلاف آواز اٹھائی جائے، اسی سے انتقام اور بدلہ لیا جائے، اس طرح کہ غیروں کو ایذاء، تکلیف اور انہیں کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے، ان کی عزت وآبرو محفوظ رہے کیونکہ وہ بے قصور ہیں، اور بے قصوروں کو ستانا، ان کو تکلیف دینا شرعاً درست نہیں ہے۔

☆☆☆

امن کا اسلامی تصور

قاری ظفر الاسلام قاسمی (جامعہ دار العلوم مئو)

۱۔ اولاً چند آیات ربانی مع ترجمہ پیش ہیں: "ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين" (القصص: ۷۷) (روئے ارض پر فساد پھیلانے کی خواہش نہ کرو، اللہ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً... ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (المائدہ: ۳۳) (یہی جزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو...... یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں، اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے)۔

"قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق" (الاعراف: ۳۳) (کہہ دیجئے میرے رب نے حرام کیا ہے صرف بے حیائی کی باتوں کو جو ان میں کھلی ہوئی ہیں اور جو چھپی ہوئی ہیں اور گناہ کو اور ناحق کی زیادتی کو)۔

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (النحل) (اللہ رب العزت عدل وانصاف اور حسن سلوک کا حکم دیتے ہیں)۔

مذکورہ آیات کی رو سے افساد فی الارض، تجاوز عن الحدود اور ناحق کسی پر ظلم کرنا نیز عدل وانصاف سے انحراف اور غیر یقینی ماحول پیدا کرنا دہشت گردی ہے۔ اسی طرح شدت پسندانہ اور جارحانہ سرگرمیاں، تخریب کاری واشتعال انگیزی اور ہر طرح کا خوف وہراس اور رہزنی کی واردات جس سے جان ومال، عقیدہ، عزت وآبرو اور امن وسلامتی کو خطرہ لاحق ہو جائے دہشت گردی کہلائے گا۔

۲۔ چونکہ یہ عمل افراد، جماعتوں اور حکومتوں سے بھی سرزد ہوتا ہے اور اس کی انواع بھی مختلف ہوتی ہیں، اس لئے دہشت گردی کو درج ذیل قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

انفرادی دہشت گردی، اجتماعی دہشت گردی، فکری ومذہبی دہشت گردی، ثقافتی دہشت گردی، سرکاری دہشت گردی، جراثیمی وحیاتیاتی دہشت گردی۔ اس لئے اگر حکومتی سطح پر کوئی دانستہ ایسا اقدام کیا جائے یا ایسی تدابیر اختیار کی جائیں جن سے مساوات اور عدل وانصاف کا خون ہو رہا ہو تو اسے بھی دہشت گردی کے ذیل میں شمار کیا جائے گا، عدل وانصاف کے جو بہت سارے فوائد اور منافع ہیں ان میں ایک اہم ترین یہ ہے کہ اس سے انتظام حکومت میں کافی مدد ملتی ہے، شاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"الرابعة: العدالة وهي ملكة في النفس تصدر عنها الأفعال التي يقام بها نظام المدنية والحي بسهولة" (چوتھی صفت عدالت ہے، اور عدالت نفس میں راسخ ایک کیفیت ہے، اس سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن سے قبیلہ اور مملکت کا نظام بسہولت قائم ہوتا ہے)۔

۳۔ حدیث شریف ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (مسلم ۱/۸۱)، اور ایک حدیث ہے: "عن سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (ترمذی ۱/۲۱۶ ابواب الدیات، نیز دیکھئے: نسائی ۲/۱۵۵ کتاب المحاربہ)۔

مذکورہ احادیث سے پتہ چلا کہ جان ومال وعقیدہ وعزت وآبرو کی حفاظت لازمی ہے۔ علامہ شاطبی نے اپنی مشہور کتاب "الموافقات" (۴/۲۷، ۲۸) میں اس طرح تحریر فرمایا ہے: "اتفقت الأمة ... على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمسة هي الدين والنفس والنسل والمال والعقل" (امت کا اس پر اجماع ہے کہ شریعت اسلامیہ دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی

محافظت کی خاطر وضع کی گئی ہے)۔

بہر کیف احقر کے خیال میں اس طرح کے دفاع کو دہشت گردی کے ذیل میں پیش نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہندوستان کو آزاد کرانے میں جن لوگوں نے جان و مال، عزت وآبرو کی قربانی دی، اپنی عورتوں کو بیوہ اور بچوں کو یتیم کیا انہیں ہرگز ہرگز دہشت گرد نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ دہشت گردی اصلاً وہ ہے جو جواب (۱) میں گذر چکی۔

۴۔ ظالمین کے گروہ سے جو بذات خود ظالم نہ ہوں اور ان سے اشارۃً وکنایۃً بھی ظلم نہ پایا جاتا ہو ان سے بدلہ لینے کی شریعت نے بڑی سختی سے مخالفت کی ہے، مولانا کفایت اللہ صاحب دہلوی رقم طراز ہیں:

''مجرموں کو گرفتار کرانا یا ان سے انتقام لینا تو صحیح ہے، مگر اصل مجرم گرفتار نہ ہوسکیں تو ان کے عوض میں دوسرے بے گناہوں پر حملے کرنا اور انہیں مارنا صحیح نہیں ہے'' (کفایت المفتی ۹/۳۳۹)۔

ایک موقع پر چند ایسے لوگوں کو جو مجرم نہ تھے حکومت کی طرف سے جلاوطنی کا حکم دے دیا گیا، اس وقت امام اوزاعی موجود تھے، انہوں نے اس علاقہ کے صوبیدار کے نام ایک مراسلہ لکھا، اس مراسلہ کے بعض اجزاء علامہ بلاذری نے تحریر فرمائے ہیں جن کا ترجمہ یہ ہے: ''چند خاص لوگوں کے جرم میں تمہیں کیا حق تھا کہ جرم میں جو شریک نہ تھے ان کو بھی سزا میں تم نے شریک کرلیا، قرآن کا حکم یہ ہے: ''ولا تزر وازرة وزر أخرى'' (سورۂ فاطر/۱۸)۔

۵۔ سربراہان مملکت کے واجبات سے ہے کہ لوگوں کے ساتھ عدل وانصاف اور ادائیگی حقوق میں مساوات سے کام لیں، ملک میں بسنے والے سارے لوگوں کے مفاد عامہ اور مصالح کا بلاتفریق مذہب وملت خیال رکھیں، علامہ ماوردی اپنی مشہور کتاب ''الاحکام السلطانیہ/ص ۶'' پر تحریر فرماتے ہیں:

''وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة أحدها: العدالة على شروطها الجامعة... الخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح''۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان ومال وعزت وآبرو پر حملہ ہو تو اس صورت میں دفاع کی بابت تفصیلات ہیں، بعض صورتوں پر دفاع واجب بھی ہے، اور بعض میں جائز اور مستحب بھی۔ مشہور شارح مسلم علامہ نووی مسلم شریف ۱/۸۱ کے تحت مرقوم حدیث: ''من قتل دون ماله فهو شهيد'' کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''ففيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلاً أو كثيراً لعموم الحديث، وهذا قول لجماهير العلماء، وقال بعض أصحاب مالك لا يجوز قتله إذا طلب شيئاً يسيراً كالثوب والطعام وهذا ليس بشئ. والصواب ما قاله الجماهير، وأما المدافعة عن الحريم فواجبة بلا خلاف وفي المدافعة عن النفس بالقتل خلاف في مذهبنا و مذهب غيرنا. والمدافعة عن المال جائزة غير واجبة'' (اس میں ناحق مال لینے والے کے قتل کرنے کا جواز ہے کیونکہ حدیث میں عموم ہے، خواہ مال کم ہو یا زیادہ، یہ جمہور علماء کا قول ہے، بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ اس کا قتل جائز نہیں ہے اگر وہ کوئی معمولی چیز لے، مثلاً کپڑا اور کھانا، اور یہ کوئی اہم شئی نہیں ہے، لیکن درست جمہور کا قول ہے، اور عزت وحرمت کی طرف سے دفاع کرنا بلا اختلاف واجب ہے، اور قتل کے ذریعہ جان کی طرف سے دفاع کرنے میں ہمارے مسلک اور دوسرے مسالک کے درمیان اختلاف ہے، اور مال کی طرف سے دفاع کرنا جائز ہے واجب نہیں)۔

☆☆☆

دہشت گردی اور اسلامی نقطہ نظر

مولانا عطاء اللہ قاسمی

جامعہ امداد العلوم کوپا گنج، مئو

۱۔ ہر ایسی حرکت جس سے سماج یا سماج کے کسی طبقہ میں بے چینی، بے اطمینانی اور خوف وہراس پیدا ہو دہشت گردی کہلائے گی، خواہ یہ حرکت کسی ایک فرد یا سماج کے کسی طبقہ یا حکومت کی طرف سے ہو۔

۲۔ اگر حکومتوں کے ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ سے بعض طبقات میں بے چینی، خوف اور غم وغصہ پھیلتا ہے تو حکومتوں کا ایسا رویہ بھی دہشت گردی ہے۔

۳۔ مظلوم اور انصاف سے محروم، استحصال کا شکار گروہ یا طبقہ کا ظلم واستحصال پر احتجاج اور رد عمل کا اظہار جائز بلکہ واجب ہے۔ ظلم وجبر کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا اور اپنے حقوق حاصل کرنے کی جدوجہد کرنا دہشت گردی قطعاً نہیں بلکہ پیدائشی اور انسانی حق ہے، اسے دہشت گردی کا نام دینا خود ایک طرح کی دہشت گردی ہے۔

۴۔ مظلوم کو صرف ظالم افراد سے بدلہ لینا جائز ہے، اس کے فرقہ کے بے قصور افراد سے بدلہ لینا بزدلی ہے اور ممنوع ہے۔

۵۔ اسلام ہر طرح کے ظلم وناانصافی کے خلاف ہے چاہے سیاسی ہو یا معاشی یا سماجی، چنانچہ وہ ہر شعبہ زندگی کے لئے ایسے عادلانہ اور مبنی برانصاف احکامات دیتا ہے جس سے دہشت گردی کے اسباب خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

۶۔ جان ومال، عزت وآبرو پر حملہ کی صورت میں حتی المقدور مدافعت واجب ہے۔ یہ ایک ایسا مقدس فریضہ ہے جس میں جان چلی جائے تو مرتبہ شہادت نصیب ہوگا۔

حق مدافعت کے حدود یہ ہیں کہ صرف حملہ آور ظالم سے بدلہ لیا جائے اور لڑا جائے، اس کے فرقہ کے بے قصور افراد سے نہیں۔

دوسرے یہ کہ کسی حال میں عدل وانصاف کا دامن نہ چھوڑا جائے، یہاں تک کہ مخالف کی ظلم وزیادتی کا شکار ہونے کے باوجود ارشاد ربانی ہے:

"لا یجرمنکم شنآن قوم علی أن لا تعدلوا، اعدلوا و أقرب للتقوی" (سورۂ مائدہ/۸)

(خبردار کسی جماعت کی دشمنی تم کو ناانصافی پر آمادہ نہ کردے، انصاف کرتے رہو کہ وہ تقوی سے بہت قریب ہے)۔

☆☆☆

دہشت گردی اور اسلام

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
جامعۃ الملک عبد العزیز جدہ

۱۔ اپنے دشمنوں کے دلوں میں دہشت آفرینی (ارہاب) ایک عسکری حکمت عملی ہے (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوالله وعدوكم... الآية)۔ اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ کوئی عسکری کارروائی کی جائے، کبھی صرف قوت ضرب وحرب کے اضافہ سے بھی یہ چیز حاصل ہوسکتی ہے، کبھی اس کے لئے عملی اقدام بھی ہوتا ہے جب حکمت عملی اور ضرورت اس کی متقاضی ہو، اس کی معقولیت وضرورت (Justification) ویسے ہی واضح ہے جیسے عسکری قوت رکھنے کی ضرورت۔ دہشت آفرینی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دشمن لقمۂ تر سمجھ کر نگلنے کی کوشش نہ کرے، البتہ "دہشت گردی" ایک بدنام اصطلاح ہے جو قرآنی اصطلاح "فساد في الأرض" کے ہم معنی ہے، طاقت وقوت کا بے جا مظاہرہ اور خوف ودہشت پھیلا کر تخریبی کارروائیوں کو انجام دینا دہشت گردی ہے جس کا دوسرا نام "فساد في الأرض" ہے، خواہ یہ کسی فرد یا جماعت کی طرف سے ہو یا کسی حکومت کی طرف سے، اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۲۔ حکومتیں اگر اپنے باشندوں کے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہیں کرتیں اور ناانصافی روا رکھتی ہیں تو اسے ظلم وجور اور ناانصافی کا نام دیں گے، دہشت گردی کا نہیں، کیونکہ اس سے متاثرین کے دلوں میں خوف وہراس اور دہشت کے بجائے عام طور پر احساس محرومی وناامیدی پیدا ہوتا ہے، البتہ جب کوئی حکومت اس طرح کے کام اس طرح اقدامی طور پر کرتی ہے کہ ان کی اپنی زندگی اور آنے والی نسلوں اور جائدادوں (إفساد في الأرض و إهلاك الحرث والنسل) کی بقا خطرے میں پڑ جائے اور اس سے ان میں خوف وہراس کا ماحول پیدا کردے تو اس کو بجا طور پر حکومتی دہشت گردی (State Terrorism) کہہ سکتے ہیں۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور رد عمل کے اظہار کا اس کو پورا حق ہے، لیکن اس احتجاج ورد عمل کے مناہج ومدارج ہیں، مثلاً عدالتوں کے دروازے کھٹکھٹانا، رائے عامہ کا سہارا لینا، میڈیا کے ذریعہ اس کو طشت ازبام کرنا، معروف طریقے مثلاً دھرنا، اسٹرائک، بائیکاٹ، راستہ روکو، کام چھوڑو، میمورنڈم دینا وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے طریقے ہیں جو آج کی دنیا میں اپنے خلاف ہونے والے بھید بھاؤ اور ظلم وزیادتی کے ازالے کے لئے اپنائے جاتے ہیں، اور ان کے اپنانے کا ہر گروہ کو حق ہے، باقی ان درمیانی راستوں کو چھوڑ کر ابتداءً تشدد کے ذریعہ کی جائے تو اس کا نتیجہ بالآخر دہشت گردی ہی ہوگا۔ اسلام امن وآشتی کا مذہب ہے اور حتی الامکان اس کو قائم رکھنے پر زور دیتا ہے، خواہ اس کے لئے آدمی کو بعض محرومیوں اور تفریقات سے دوچار ہونا پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود پیشین گوئی فرمادی تھی کہ میرے بعد ایسے حکمراں آئیں گے جو تفریق اور ظلم وزیادتی سے کام لیں گے لیکن انہیں برداشت کرنا جب تک نماز قائم کریں (سیکولر نظام میں کہہ سکتے ہیں کہ جب تک نظام عبادات کو قائم کرنے کی اجازت ہو)، البتہ جب سارے درمیانی راستے بے نتیجہ ہوں اور آدمی کو اپنے دین وایمان اور خود اپنے وجود کو خطرہ لاحق ہو تو "تنگ آمد بجنگ آمد" کے اصول پر پرتشدد راستے اختیار کرنا دہشت گردی نہیں بلکہ موت وزیست کی کشمکش ہوگی۔

۴۔ اسلام نے باقاعدہ اعلانیہ جنگ کے موقع پر بھی بوڑھوں، بچوں، عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے، جو کہ جنگ میں حصہ نہیں لے سکتے، اور جنگ میں حصہ لینے کے لائق لوگوں کے ساتھ بھی حسن سلوک سے منع نہیں کیا ہے، اگر انہوں نے عملی طور پر جنگ میں حصہ نہیں لیا ہے: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم..." (سورۂ ممتحنہ ۸)۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلامی اخلاق کے خلاف یہ بات ہوگی کہ ظلم کرنے والے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لیا جائے جو بے قصور ہوں اور خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں۔

☆☆☆

فساد فی الارض اور اسلامی نظریہ

مولانا محی الدین غازی فلاحی، لکھنؤ

ا- اسلام کسی مسئلہ کو اس کے محدود تناظر اور تنگ دائرہ میں نہیں دیکھتا ہے۔ اس کا جائزہ عمومی اور ہمہ گیر ہوتا ہے۔ ہمیں اس وقت تعجب ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام میں دہشت گردی کے مسئلے پر کوئی فوکس یا مرکوز روشنی نہیں پڑتی لیکن اس وقت تعجب دور ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کا فوکس دہشت گردی سے بھی زیادہ اہم اور وسیع تر دائرہ پر پڑتا ہے اور بھرپور طریقہ سے پڑتا ہے، اسلام کی نظر میں روئے زمین کا اصل مسئلہ دہشت گردی نہیں بلکہ اِفساد فی الأرض ہے۔ وہ اِفساد فی الأرض کی ہر صورت کو ناپسند کرتا ہے۔ دہشت گردی بھی اِفساد فی الأرض ہی کی ایک صورت ہے۔

چونکہ اسلام دہشت گردی کو الگ سے ایک مستقل مسئلہ نہیں بناتا بلکہ اسے اِفساد فی الأرض کے تناظر میں اور اسی کے دائرے میں دیکھتا ہے، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اسلام کی رو سے دہشت گردی کی تعریف کی جائے۔

اسلام کی اپنی تعبیرات ہیں اور وہ سوچی سمجھی تعبیرات ہیں، دہشت گردی کی تعبیر مغرب میں پیدا ہوئی اور پوری دنیا میں پھیل گئی، دہشت گردی پر اتنا زور صرف کیا گیا کہ اصل مسئلہ یعنی اِفساد فی الأرض نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔

بہر حال خود مغرب جو اس تعبیر کا خالق اور خود اس مسئلہ کا خالق ہے دہشت گردی کی تعریف پر متفق نہیں ہو سکا، البتہ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا کے مطابق دہشت گردی:

"The systematic use of terror or unpredictable violence against governments, publics or individuals to attain a political objective".

دہشت کا یا غیر متوقع تشدد کا منظم استعمال ہے، خواہ وہ حکومتوں کے خلاف ہو، عوام کے خلاف ہو یا افراد کے خلاف ہو، سیاسی مقاصد کے حصول کی خاطر۔

مغرب کی طاقتور اقوام دہشت گردی کی جو تعریف دنیا پر تھوپنا چاہتی ہیں وہ محض ان کے مفادات کی حفاظت کرتے ہیں۔ چنانچہ:

☆ اپنے حقوق (غصب شدہ حقوق) کی خاطر جدوجہد کرنے والوں کو یہ تعریف دہشت گرد قرار دیتی ہے۔

☆ اپنی سلب شدہ آزادی کی خاطر جدوجہد کرنے والے بھی دہشت گرد قرار پاتے ہیں۔

☆ ظلم کے خلاف ہونے والا ردعمل بھی دہشت گردی قرار پاتا ہے۔

جبکہ:

☆ طاقتور ملکوں کا کمزور ملکوں کو ہراساں کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔

☆ حکومتوں کا اپنے ملک کے بعض طبقات پر ظلم کرنا اور انہیں ہراساں کرنا دہشت گردی نہیں ہے۔

لیکن:

اسلام کی رو سے اول الذکر تینوں چیزیں إفساد فی الأرض سے خارج اور مؤخر الذکر دونوں چیزیں افساد فی الأرض میں داخل ہیں۔

واضح رہے کہ ارہاب اور دہشت گردی ہم معنی الفاظ نہیں ہیں، اس کے لئے ارہاب کے کتب شریعت میں استعمالات کا تتبع کرنا چاہئے، راقم السطور کا اس موضوع پر ایک تحقیقی مقالہ موجود ہے۔

۲۔ حکومتوں کے اس رویہ کو اگر دہشت گردی سے تعبیر نہ کریں تو بھی اس کے ظلم اور إفساد فی الأرض ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے، ''إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة'' (النمل:۳۴)۔

۳۔ اگر یہ ناانصافی وقتی اور دیرپا اثرات کی حامل نہ ہو اور اس کے نقصانات محدود اور قابل تلافی ہوں تو اس پر احتجاج اور ردعمل جائز ہے، لیکن اگر یہ رویہ دیرپا اثرات کا حامل ہو اور اس کے نتیجہ میں پورے حلقے کو اور آنے والی نسلوں کو ناقابل تلافی نقصانات سے دوچار ہونا پڑے تو پھر احتجاج اور ردعمل بلکہ بچاؤ اور مدافعت کی ٹھوس تدابیر اور طویل المدت منصوبہ بندی واجب ہو جائے گی۔

☆ مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی نہیں ہے، بلکہ یہ ایک انسانی حق اور مثبت رویہ ہے، اگر ایسا نہ ہو اور ظالم کے دل سے ردعمل کا اندیشہ نکل جائے تو پوری دنیا ظلم کی آماجگاہ بن جائے، ''ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض'' (بقرہ/۲۵۱) میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم'' (بقرہ/۱۹۴) اور ''فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين'' (بقرہ/۱۹۱) میں اسی ردعمل کا حکم دیا گیا ہے۔

''فلا عدوان إلا على الظالمين'' (بقرہ/۱۹۳) بالکل واضح اور انتہائی ٹھوس قرآنی اصول ہے۔

۴۔ بے قصور لوگوں سے اصولی طور سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، قرآنی اصول ہے: ''ولا تزر وازرة وزر أخرى'' (أنعام/۱۶۴)، لیکن غور طلب امر یہ بھی ہے کہ ظلم ہوتے ہوئے اور ظلم کو دیکھتے ہوئے جو لوگ خاموش تماشائی بنے رہیں کیا وہ حقیقت میں بے قصور کہلائیں گے، بطور خاص جمہوری ممالک میں اگر یہ بے قصور لوگ ظالم طاقتوں کو اپنے ووٹ دے کر بار بار حکومت کرنے اور حکومت کے وسائل کو ظلم و زیادتی کے لئے استعمال کرنے کا موقع دیں۔

اسی سے متعلق ایک نکتہ یہ بھی غور طلب ہے کہ فلسطین کی مبارک سرزمین میں آکر بسنے والے تمام یہودی من حیث القوم مجرم اور ظالم نیز غاصب ہیں یا ان کے اہل حل وعقد میرا خیال ہے کہ پوری قوم اس جرم میں برابر کی شریک ہے۔

۵۔ اسلام کا مادی اور روحانی نظام ہے، نیز اسلام نے ہر گروہ اور ہر طبقے کے حقوق وفرائض اور حدود متعین کر دیئے ہیں۔ حقوق وفرائض پر مبنی ایک پورا نظام ہے وہ اگر قبول کر لیا جائے تو بالیقین دہشت گردی اور اس سے آگے بڑھ کر إفساد فی الأرض کا مکمل سدباب ہو سکتا ہے۔

۶۔ جان ومال اور عزت پر حملے کا دفاع اگر معمولی نقصان کے ساتھ ہو سکے تو یہ دفاع مستحب ہوگا، اور اگر غیر معمولی نقصان کا اور مفسدہ اکبر کا اندیشہ ہو تو بھی دفاع جائز اور مباح ہے۔

☆☆☆

اسلام اور نظریہ تشدد

مولانا ابوالعاص وحیدی (سدھارتھ نگر)

تمہیدی باتیں:

اس وقت عالمی سطح پر اسلام اور مسلمانوں کو دہشت گردی سے جوڑ دیا گیا ہے تو یہ صورتحال تاریخ انسانی کی کوئی نئی چیز نہیں ہے، عہد بنواسرائیل میں قوم فرعون نے موسی علیہ السلام اور ان کے ماننے والوں کو یہی الزام دیا تھا، اللہ تعالی نے فرمایا: ''وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسی وقومه ليفسدوا فی الأرض ویذرك وآلهتك قال سنقتل أبناء هم ونستحيي نساء هم...'' (الأعراف: ۱۲۷)۔

قرآن کریم میں اس کا تذکرہ مختلف مقامات پر کیا گیا ہے، اسی طرح عہد نبوی میں منافقین اپنے آپ کو مصلح اور مسلمانوں کو مفسد کہتے تھے، جس پر اللہ تعالی نے ان کے بارے میں فرمایا: ''ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون'' (سورہ بقرہ: ۱۲)۔

اس وقت اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں جو عالمی صورتحال ہے اس کے دو اسباب ہیں:

اول: مذہب اسلام، تاریخ اسلام اور تعلیم جہاد کے بارے میں غیر مسلموں کو غلط فہمیاں ہیں جن کے ازالہ کی ضرورت ہے۔

دوم: عصر حاضر میں اسلام کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے پوری دنیا کو خوف وہراس ہے، اس لئے کہ اس وقت اسلام فکری طور پر غالب نظر آرہا ہے اور امریکہ وغیرہ میں لوگ بڑی تیزی سے مسلمان ہورہے ہیں۔ لہذا موجودہ صورتحال سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔

۱۔ ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء کو امریکہ حادثہ کے بعد اخبارات میں، ریڈیو میں اور ٹی وی پر لفظ دہشت گردی کا استعمال بہت ہوا ہے، پوری دنیا میں دہشت گردی کے مفہوم ومعنی کی تعیین وتحقیق کی کوشش کی گئی لیکن مغربی دنیا اب تک اس کی صحیح وجامع تعریف نہیں کرسکی ہے، ذیل میں اسلامی نقطہ نظر سے اس کی تحقیق کی جارہی ہے اور اس کے مفہوم ومعنی پر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

قرآن کریم اور احادیث نبوی میں تشدد اور دہشت گردی کے لئے ظلم، عدوان، طغیان اور فساد فی الارض کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جنہوں نے حدود الہی سے تجاوز کیا، اللہ ورسول سے سرکشی کی اور اللہ کے بندوں پر ظلم وتعدی کے ذریعہ زمین میں فساد برپا کیا چاہے وہ افراد ہوں یا اقوام، وہ سب اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گرد ہیں۔ اس سلسلہ کی آیات واحادیث سے اہل علم بخوبی واقف ہیں۔

جمادی الآخر ۱۴۲۳ھ کے آخری عشرہ میں جنوبی افریقہ کی راجدھانی جوہانسبرگ میں ایک عالمی کانفرنس اس موضوع پر ہوئی، جس میں مختلف ملکوں کی تنظیموں نے شرکت کی، اس کانفرنس میں رابطہ عالم اسلامی کے وفد نے دہشت گردی کی ایک جامع تعریف پیش کی جسے مختلف تنظیموں نے پسند کیا، اخبار العالم الاسلامی کے حوالہ سے وہ تعریف درج ذیل ہے:

''الإرهاب هو العدوان الذی يمارسه أفراد أو جماعات أو دول. بغياً علی الانسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه ويشمل صنوف التخويف والأذی والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي. فردي أو جماعي، ويهدف إلی إلقاء الرعب بين الناس. أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوف إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر. فكل هذا من صور الفساد فی الأرض التی نهی الله سبحانه و تعالی المسلمين عنها: ''ولا تبغ الفساد فی الأرض إن الله لا يحب

المفسدین'' (القصص:۷۷)(العالم الاسلامی: العدد:۱۷۶۱، الجمعہ، ۶ رجب ۱۴۲۳ھ)۔

(دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کسی انسان، اس کے دین، اس کے خون، اس کی عقل، اور اس کے مال اور اس کی عزت پر زیادتی کے طور پر کرتی ہیں، اس میں خوف زدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی دینے، ناحق قتل کرنے، خونریزی کی مختلف صورتیں، راستے کو پر خطر بنانے اور ڈاکہ زنی کی تمام اقسام داخل ہیں، نیز اس میں تشدد یا دھمکی کی ہر وہ کارروائی شامل ہے جو کسی فرد یا گروہ کے مجرمانہ منصوبہ کو بروئے کار لاتے ہوئے کی جائے اور جس کا مقصد لوگوں میں رعب پیدا کرنا یا ان کو تکلیف پہنچا کر خوف زدہ کرنا یا ان کی زندگی، ان کی آزادی، ان کی سلامتی اور ان کے حالات کو خطرہ سے دو چار کرنا ہو، اس کی اقسام میں ماحولیات کو بگاڑنا، انتفاع کی چیزوں یا عمومی یا پرائیوٹ املاک کو تباہ کرنا یا ملکی اور قدرتی ذرائع پیداوار کو خطرہ سے دو چار کرنا شامل ہے۔ یہ تمام کارروائیاں فساد فی الارض کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو منع کیا ہے: ''اور زمین میں فساد نہ مچاؤ۔ بے شک اللہ تعالیٰ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'')۔

دہشت گردی کی مذکورہ تعریف سے ملتی جلتی تعریف جناب شفیق الرحمن صاحب نے اپنے ایک مقالہ میں کی ہے وہ لکھتے ہیں:

''اگر چہ دہشت گردی کی کوئی متعین تعریف ابھی تک نہیں کی جاسکی ہے، اس کے جو معنی و مفہوم بتائے جاتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی فرد، گروہ، ادارہ، تنظیم، قوم یا ملک کے اس عمل کو دہشت گردی کہا جائے گا جس کا مقصد عام لوگوں کو بالعموم اور مخالف طاقت و قوت کو بالخصوص خوف و دہشت میں مبتلا کر کے اپنا مقصد و مطلب حاصل کرنا ہو، قطع نظر اس سے کہ وہ مقصد و مطلب جائز ہے کہ ناجائز۔ خوف و دہشت پھیلانے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں جس میں آلات حرب کا استعمال بھی شامل ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر حال میں بندوق اٹھائی جائے، کہیں محض آنکھ دکھا کر اور کہیں گھڑکی سے بھی یہ کام نکالا جاسکتا ہے مگر دونوں صورتوں میں یہ کام خوف کی نفسیات پیدا کر کے ہی نکالا جاتا ہے'' (ماخوذ از مقالہ: ''دہشت گردی کا خاتمہ یا فساد فی الارض'' خصوصی نمبر سہ روزہ دعوت ۲۹ رنومبر ۲۰۰۱ء)۔

مختصر طور پر اسلامی نقطہ نظر سے دہشت گردی کی تعریف یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ہر وہ عمل جو دولت و ملک گیری کی ہوس اور مذہبی جبر کے ساتھ کیا جائے جیسا کہ جنگ عظیم اول و ثانی میں اور دوسرے مواقع پر ہوا ہے، اسلام کا تصور جہاد اس سے بالکل دور ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو جناب محمد سہیل صاحب کا مقالہ: ''دہشت گردی یا امن عالم کی ضمانت'' سہ روزہ دعوت خصوصی نمبر)۔

۲۔ حکومتوں کے غیر منصفانہ رویہ اور ظالمانہ روش کے خلاف اگر کوئی قوم عملی اقدام کرے تو اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ اس اقدام کو ناحق نہیں کہا جائے گا، موجودہ سیکولر اور جمہوری دور میں تو بہر حال وہ اقدام درست ہوگا۔

۳۔ کسی ناانصافی پر احتجاج اور رد عمل کا اظہار جائز ہے، لہذا کسی مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا۔

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم و زیادتی ہو جس میں اس طبقہ کے کچھ افراد شریک ہوں اور دوسرے افراد جو اگر چہ بے قصور ہیں مگر وہ اس ظلم و زیادتی سے راضی ہوں بلکہ وہ ظلم کرنے والوں کی مدد کرتے ہوں تو ان بے قصور افراد سے بدلہ لے لینا جائز ہوگا، دفاعی نقطہ نظر سے اس کی بڑی اہمیت ہے۔ عہد نبوی میں اس کی مثال صلح حدیبیہ کے بعد ان صحابہ کرام کا رویہ ہے، جو ساحل بحر پر رہتے ہوئے گذرنے والے کفار سے بدلہ لیتے تھے، دربار نبوی سے جس کی ممانعت ثابت نہیں۔

۵۔ یقیناً تشدد اور دہشت گردی کے کچھ بنیادی اسباب ہوتے ہیں، ان اسباب کے تدارک کے لئے مذہب اسلام نے بڑی مفصل ہدایات دی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے:

الف۔ انسانی اخوت کی بنیاد پر محبت و رحمت کا وجدان و شعور ضروری ہے۔ ب۔ زندگی گذارنے کے انفرادی و اجتماعی آداب کا لحاظ ہونا چاہئے۔

ج۔ ایسا نظام حکومت جس میں تمام لوگوں کو قانونی عدل، امن و سلامتی، نیز اقتصادی زندگی کی ضمانتیں حاصل ہوں۔ اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: سید قطبؒ کی کتاب ''امن عالم اور اسلام'' کا باب: ''معاشرے کا امن'' (شائع کردہ مرکزی مکتبہ اسلامی ہند دہلی)۔

۶۔ اگر کسی گروہ یا فرد کی جان و مال یا عزت و آبرو پر حملہ ہو تو اس کا دفاع واجب ہے اور اس راہ میں موت شہادت ہے، حق مدافعت کی درج ذیل حدود ہیں:

الف۔ اس وقت دفاع کیا جائے جب کسی بڑے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ ب۔ دفاع میں ظلم و زیادتی شامل نہ ہو۔ ج۔ جائز حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

☆☆☆

تصور امن اور اسلام

مولانا سعید الرحمن فاروقی (ممبئی)

۱۔ دہشت گردی کی تعریف قرآنی الفاظ میں فساد فی الارض ہے، اور اس عمومیت میں شرک، کفر، لامذہبیت، دہریت وغیرہ سب شامل ہے، موجودہ دور کے عمومی مفہوم کے پیش نظر ایک جامع تعریف حضرت مولانا ریاست علی صاحب نے اس طرح فرمائی ہے: ''دہشت گردی فارسی زبان کا ایک واضح اور عام فہم کلمہ ہے، یعنی حد سے تجاوز کرنا، بے قصور اور معصوم افراد کو ہراساں کرنا، لوگوں پر دھاندلی اور زور زبردستی کرنا، ناجائز مقاصد کی تکمیل کے لئے ناحق ظلم وستم برپا کرنا، ہیبت پھیلانا وغیرہ۔ یہ رویہ کسی ایک فرد کی جانب سے ہو یا کسی حکومت اور قوم کی طرف سے، اسی طرح یہ طاغوتی عمل بم، راکٹ اور بندوق جیسے ہتھیاروں کو استعمال میں لاکر انجام دیا گیا ہو یا زبان اور ہاتھ کو حرکت دے کر یا ان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو، یہ تمام دہشت گردی میں شامل ہیں، البتہ اگر ظالم کے ظلم کو ختم کرنے کے لئے فتنہ اور فساد کو دبانے اور نوع انسانی کو خطرے سے بچانے کے لئے طاقت کا استعمال کیا جائے تو وہ دہشت گردی کے زمرے میں نہیں آتا (اسلام، امن اور دہشت گردی رص ۱۹، ۲۰)۔

۲۔ حکومت کے اس رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا جیسا کہ تعریف بالا سے ظاہر ہے۔

۳۔ مفید اور مؤثر احتجاج جو ظلم کا رخ موڑ دے اور احتجاجیوں کو اس کا یقین بھی ہو تو ایسا احتجاج کرنا واجب ہے۔ کیونکہ بقدر استطاعت ظلم کو دور کرنا اور ہلاکت سے بچانا واجب ہے۔ ''وأعدوا لهم ما استطعتم الخ۔ اور'' ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة'' (بقرہ ر ۱۹۵) اس کی واضح دلیلیں ہیں۔

اور اگر محض سیاسی مقصد کار فرما ہو جس سے ظلم دور ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو احتجاج واجب نہیں ہوگا۔

۴۔ بے قصوروں سے بدلہ لینا جائز نہیں۔ ''ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق الآية'' (أنعام ر ۱۵۱)۔ ہر نفس محترم ہے لہذا ناحق قتل کرنا جائز نہیں۔

مفتی عبد الرحیم لاجپوریؒ تحریر فرماتے ہیں: اگر کافر بالمقابل ہو یا مسلمان کو قتل کر چکا ہو یا اس سے خطرہ ہو یا قاتلین کی مدد کرتا ہو تو اسے مارا جاسکتا ہے، اور اگر بے قصور ہو تو مارنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۱ر ۷۴)۔

۵۔ قرآن کریم نے بنیادی غلطیوں اور فساد کو جڑ سے مٹانے اور ختم کرنے کی دعوت دی ہے۔ منافقت مستقل جرم ہے: ''إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار'' (نساء ر ۱۴۵)۔ جھوٹ حرام ہے: ''أو كذب بالحق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين'' (عنکبوت ر ۶۸)۔ دھوکہ دہی کی اجازت نہیں ہے: ''يخدعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون'' (بقرہ ر ۹)۔ بے جا تسلط ممنوع ہے: ''إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة''۔ حقوق کا غصب کرنا کسی طرح درست نہیں ہے: ''من انتهب نهبة فليس منا'' (مشکوۃ ر ۲۵۵)۔

عدل وانصاف پر قائم رہنے کا حکم اتنا ضروری ہے کہ اپنے خاندان بیٹے اور باپ کا بھی اس باب میں لحاظ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ''اعدلوا ولو كان ذا قربی''۔ جب تک نفاق یعنی ظاہر وباطن کا فرق نہیں مٹتا جھوٹ کی نحوست نہیں جاتی، دھوکہ دہی کا بازار نہیں بند ہوتا، نااہل حکومتوں سے سبکدوش نہیں ہوتے، حقوق کا تحفظ نہیں کیا جاتا، عدل وانصاف قائم نہیں ہوتا، اس وقت تک دنیا سے دہشت گردی ختم بھی نہیں ہوسکتی۔ اسوہ رسول

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہ درس دیتا ہے کہ نفاق سب سے بڑا جرم ہے، اور منافقوں کی عادت یہ ہوا کرتی ہے کہ وہ اپنی مجرمانہ سرگرمیوں کو مصالحانہ سرگرمیاں بنا کر پیش کرتے ہیں، دہشت گردی اور فساد کو امن وسلامتی کے عنوان سے عام کرتے ہیں۔ قرآن ناطق ہے:

''وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون'' (بقرہ/۱۱-۱۲)۔

پیغمبر علیہ السلام نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا کہ موت آنے سے پہلے پہلے توبہ کرلو یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد کی کوتاہیوں سے سبکدوش ہو جاؤ۔ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پیش کش فرمائی کہ اگر کسی کا کوئی حق مجھ پر ہے تو وہ یہیں دنیا میں مجھ سے لے لے۔

یہ ہے حقیقی تدارک اور علاج کہ انصاف، عدل، امن وامان، سلامتی اور راحت پھیلانے کے علمبرداروں کو اس سے سبق لینا چاہئے اور سب سے پہلے دنیا کے سامنے خود اپنا محاسبہ پیش کرنا چاہئے تاکہ نفاق ظاہر و باطن کے فرق کرنے والوں میں شمار نہ ہوں، اپنے دعوے میں جھوٹے نہ قرار دیئے جائیں، بے جا روش پر گامزن ہونے کے الزام سے بری ہوسکیں اور حقوق انسانی ضائع کرنے کے مجرم نہ گردانے جائیں۔

اس کے بعد نہ دہشت گردی رخصت ہونے کا امکان بظاہر معلوم ہوتا ہے، نہ ہی امن وسلامتی لفاظی سے آگے بڑھ کر حقیقت بن سکتی ہے۔

۶۔ مدافعت کا حق ہر انسان میں فطرتاً ودیعت ہے، جب تک یہ قوت موجود ہے انسان صحتمند ہے، اور اگر یہ قوت ختم ہو جائے تو انسان ایڈز کا مریض ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر نا قابل علاج مریض ہو جاتا ہے، اور انسان تو اشرف المخلوقات ہے یہ حق تو جانوروں اور حیوانوں تک کو دیا گیا ہے۔

مدافعت کا حق خود اللہ پاک نے فراہم فرمایا اور وہ قدرتی طور پر جاری ہے، اگر کوئی حملہ زیادہ طاقتور ہے تو اس کا مقابلہ اس طرح کی قوت سے کرنا واجب اور فطری عمل ہے، دوا علاج سے لے کر ہلاکت خیز حملوں سے بچانے کے احکامات اسی لئے دیئے گئے ہیں، کہیں ارشاد ہے: ''ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة'' یعنی دانستہ خود کو ہلاکت میں مت ڈالو۔

کسی قاتلانہ حملہ کا مقابلہ نہ کرنا قوت وطاقت ہونے کے باوجود خود کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔

☆☆☆

اسلام اور دہشت گردی کی حقیقت

مولانا محمد ظفر عالم ندوی

ندوۃ العلماء لکھنؤ

یوں تو دہشت گردی کی مختلف تعریفیں مختلف لوگوں اور تنظیموں نے کی ہیں، لیکن اسلامی نقطہ نظر سے اس کی تعریف اور حقیقت درج ہے:

۱۔ ہر وہ عمل جو ظلم پر مبنی ہو اور مجرمانہ نوعیت کا ہو، جس کے نتیجہ میں فساد اور بدامنی پیدا ہوتی ہو وہ دہشت گردی ہے، خواہ یہ عمل افراد کی جانب سے ہو یا جماعت یا حکومت کی جانب سے، اس طرح کے عمل کو قرآن نے "فتنه"، "فساد"، اور "محاربة الله" سے تعبیر کیا ہے، قرآن نے مشرکین عرب کے اس طرح کے دہشت گردانہ عمل کو فتنہ کہا ہے اور واضح کردیا ہے: ''الفتنة أكبر من القتل'' (سورۂ بقرہ/۲۱۷)۔

فتنہ:

قرآن میں لفظ ''فتنہ'' آزمائش وامتحان کے علاوہ انسان کی نسبت سے درج ذیل معانی میں استعمال ہوا ہے:

۱۔ کمزوروں پر ظلم کرنا، ان کے جائز حقوق کو سلب کرنا، انہیں ملک بدر کرنا اور تکلیفیں دینا، ارشاد باری ہے: ''ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد مافتنوا'' (النحل، ۱۱۰)۔

دوسری جگہ ہے: ''وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل'' (البقرہ: ۲۱۷)۔

۲۔ کسی کے حق کو زبردستی دبانا اور قبول حق سے لوگوں کو روکنا۔ ارشاد خداوندی ہے:

''فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملأهم أن يفتنهم'' (یونس: ۸۳)۔

۳۔ لوگوں کو گمراہ کرنا اور حق کے خلاف فریب ودھوکہ دینا۔ ارشاد باری ہے:

''وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره'' (بنی اسرائیل: ۷۳)۔

''واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك'' (المائدہ: ۴۹)۔

۴۔ دوسروں کے حقوق پر قبضہ کرنے کے لئے جنگ کرنا اور ناجائز اغراض کے لئے قتل وخونریزی کرنا، سورۂ احزاب میں ہے: ''ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً'' (احزاب: ۱۴)۔ سورۂ نساء میں ہے: ''كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها'' (نساء: ۹۱)۔

۵۔ حق کے پرستاروں پر باطل پرستوں کا غلبہ اور ظلم وزیادتی کرنا، سورۂ انفال میں ہے: ''إلا تفعلوه تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير'' (انفال: ۷۳)۔

فساد:

اسی طرح قرآن میں لفظ ''فساد'' ہر اس فعل کے معنی میں استعمال ہوا ہے جو عدل وصلاح کے خلاف ہو، عموماً اجتماعی، اخلاقی اور نظام تمدن وسیاست کے بگاڑ کے لئے یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ ''الذين طغوا فى البلاد فأكثروا فيها الفساد'' (الفجر ۱۱-۱۲)۔

بادشاہوں کی ملک گیری اور ظالمانہ اقتدار سے جو تباہی ہوتی ہے اس کو قرآن نے ''فساد'' کہا ہے، ''وإذا دخلوا قرية أفسدوها

وجعلوا أعزة أهلها أذلة'' (النمل: ۳۴)۔

وہ طرز حکومت جس میں حاکمانہ طاقت کو ظلم وستم کے لئے استعمال کیا جائے وہ بھی فساد ہے: ''وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل'' (بقرہ: ۲۰۵)۔

فتنہ وفساد کی مذکورہ تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہر وہ عمل جو ظلم پر مبنی ہو، حقوق انسانی پر دست درازی اور پامالی، جبر وتشدد اور خونریزی کا ذریعہ ہو، کمزوروں کو طاقتوروں کا غلام بنانے والا ہو، خواہ یہ عمل افراد کی جانب سے ہو یا جماعت یا حکومت کی طرف سے، یہ فتنہ اور فساد ہے۔

لہذا دہشت گردی کی جامع ترین تعبیر فتنہ وفساد ہے، جس کو اسلام نے سخت ناپسند کیا ہے بلکہ اس کی شدید مذمت کی ہے۔

۲۔ اسلام میں دہشت گردی کا جو مفہوم ہے اس کے اعتبار سے اگر حکومتیں بھی اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا معاملہ نہیں کرتیں بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی روا رکھتی ہیں، ان کے جان ومال کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی سے کام لیتی ہیں یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں کی جاتی ہیں جن سے وہ طبقہ جانی ومالی نقصان سے دوچار ہوتا ہے، تو اس ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا۔

۳۔ اگر کوئی حکومت کسی طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے، ہاں اگر ناانصافی اور ظلم کے خلاف احتجاج اور ردعمل کے اظہار میں مزید خطرے اور بڑے نقصانات کا اندیشہ ہو تو زیادہ نقصانات سے بچنے کے لئے ملکی قانون اور ضابطے کے دائرے میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کی جائیں جو نقصان دہ نہ ہوں، مظلوم اگر ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو یہ ہرگز دہشت گردی نہیں کہلائے گی۔

۴۔ بدلہ صرف ظالموں سے لیا جاسکتا ہے، جو بے قصور ہوں ان سے بدلہ لینا درست نہ ہوگا۔ مسلمان ملکوں میں غیر مسلم اقلیت کو جان ومال، عزت وآبرو کے تحفظ اور دیگر شہری حقوق کے علاوہ مذہبی آزادی اسی حد تک حاصل ہوگی جس سے شعائر اسلامی متاثر نہ ہوں۔

۵۔ دہشت گردی جن اسباب ومحرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے ان اسباب ومحرکات کو دور کرنے کی کوششوں کی ہدایات اسلام نے دیئے ہیں، ظالم ومظلوم دونوں کی مدد کی ہدایت والی روایت ان ہی کوششوں کی طرف نشاندہی کرتی ہے۔

۶۔ جان وعزت وآبرو کی حفاظت واجب ہے اور مال کی مدافعت بقدر طاقت ووسعت جائز ہے، اگر مال کے دفاع میں مزید بڑے مفاسد کا خطرہ ہو تو بڑے مفاسد سے بچنا ضروری ہے۔ مدافعت کے حدود بقدر طاقت ووسعت ہیں۔

☆☆☆

اسلام اور تشدد

مفتی عبدالرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم، بھوپال

ا۔ دہشت کے معنی خوف، حیرت اور پریشانی کے ہیں (لغات کشوری رص ۱۹۹)۔

مشہور عرب مفکر محمد ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ آج دنیا کو جن مسائل کا سامنا ہے خواہ وہ اقتصادی ہوں، یا سیاسی اور سماجی، ان کا سبب غلبہ واقتدار کی وہ خواہش ہے جس کے تحت انسان ایک دوسرے کا گلا گھونٹ دینے کے لئے تیار ہے، نیز یہ خواہش کہ زمین کے سارے وسائل تنہا ایک طبقہ یا ایک فرقہ کو مل جائیں اور تمام قوموں کی محنت ومشقت کا ثمرہ ایک یا چند حکومت کے ہاتھ میں سمٹ آئے، آج انسانی عقل کا رخ مہلک ہتھیاروں کی طرف مڑ چکا ہے اور انسان کا کام بس یہ رہ گیا ہے کہ وہ زمین اور اہل زمین کی ہلاکت کا سامان کرے۔

زمین کو صرف ایک چیز آباد رکھ سکتی ہے اور وہ انسانی ضمیر ہے، انسانی ضمیر اس وقت بیدار ہوتا ہے جب انسان سلامتی پر آمادہ ہو، سلامتی اور رواداری مذہب کے سوا کوئی دوسری طاقت نہیں سکھا سکتی، اسلام اسی رواداری اور سلامتی کا نام ہے جس کی آج کی دنیا کو شدید ضرورت ہے۔

قدیم زمانہ میں اہل عرب کہا کرتے تھے کہ خونریزی کو خونریزی ختم کرتی ہے، لیکن اسلام نے اس تصور کو مبنی بر جہالت اور دائمی ہلاکت کا سبب قرار دے کر مسترد کر دیا، یہ گرہیں جنہیں آج کا انسان لگاتا جا رہا ہے انہیں ایک طاقتور اور ہمہ گیر دین ہی کھول سکتا ہے، ایسا دین جس کے ماننے والے صرف عبادت گاہوں میں کچھ وقت گذار لینے کو ہی کافی نہ سمجھتے ہوں بلکہ اس کا دائرہ انسان کی ایک ایک حرکت وعمل تک وسیع ہو، جو دین صرف خدا اور بندے کے درمیان تعلق کو قائم نہ کرتا ہو، بلکہ باہم انسانوں کے تعلقات کو استوار کرتا ہو، جو دین سپہ سالار جنگ سے یہ کہتا ہو کہ جو شخص برسر پیکار ہو اس کے علاوہ کسی دوسرے کو قتل نہ کرنا، کسی آبادی کو ویران نہ کرنا، عورتوں، بچوں کو قتل نہ کرنا، مذہبی پیشواؤں کو قتل نہ کرنا، درختوں کو نہ کاٹنا، کھیتیوں کو تباہ نہ کرنا، مختصر یہ کہ فتنہ وفساد کی ہر صورت سے پرہیز کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالی فساد پھیلانے والے کو پسند نہیں کرتا، اگر انسانیت پر اس طرح کے دین کی حکمرانی قائم ہو جائے تو مسائل حل ہو سکتے ہیں پھر اس دین کی یہ بھی خصوصیت ہونی چاہئے کہ پوری انسانیت کو ایک امت تصور کرے اور رنگ ونسل کی بنیاد پر امتیاز روا نہ رکھے، بلکہ سارے انسانوں کو اللہ کی مخلوق سمجھے اور ہر ایک کو یکساں طور پر اس کا بندہ تصور کرے، اس لئے کہ سارے انسان آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں، اور سب کے خمیر میں ایک ہی مٹی شامل ہے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس دین کا مدار اس ذات پر ہو جو ساری کائنات کی پیدا کرنے والی ہے اور تمام مخلوقات جس کا کنبہ ہے، بلاشبہ وہ دین اسلام ہے جو اپنے اندر یہ تمام اوصاف رکھتا ہے، ہم پر یہ عقدہ اس مقدس کلام نے کھولا ہے جو اشرف المخلوقات یعنی خدا کی محبوب ترین ہستی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا اور تمام انسانوں کے لئے مکمل ضابطہ حیات کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن پاک کی سورہ مائدہ میں ایک مقام پر اسلام کو سبل السلام کہا گیا ہے، یعنی امن وسلامتی کا راستہ، اسی طرح دوسرے مقام پر سورہ بقرہ میں ارشاد ہوا: "لا إکراہ فی الدین" (دین میں کوئی زبردستی نہیں)۔ قرآن نے یہ اعلان کر کے صاف طور پر بتا دیا کہ مذہبی جارحیت سے اسلام کا کوئی تعلق نہیں، واقعہ یہ ہے کہ اسلام امن وسلامتی کو انسانیت کی فلاح وبہبود کے لئے بنیادی ضرورت قرار دیتا ہے اور اس کی ہرگز اجازت نہیں دیتا کہ ایک انسان دوسرے انسان کی جان ومال پر حملہ کرے، اسی کو قرآن نے یوں بیان کیا ہے کہ جس نے کسی جان کو بھی قتل کر دیا اور ایسا نہ تو کسی جان کا بدلہ لینے

کے لئے کیا اور نہ زمین پر پھیلے ہوئے فساد سے نمٹنے کے لئے کیا، تو اس نے گویا سارے انسانوں کو قتل کر دیا، اور جس نے ایک جان کو بچالیا تو گویا سارے انسانوں کو زندہ بچالیا۔ قرآن کے اس واضح بیان کے بعد بھی کیا اس امر کی شہادت کی مزید کوئی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اسلام دہشت کا نہیں امن وسلامتی کا مذہب ہے (دعوت خیر ص ۹۴)۔

اسلام اور تشدد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں جہاں اسلام ہوگا تشدد وہاں کھڑا ہو ہی نہیں سکتا، اسلام تشدد کے مقابلہ کے لئے سب سے طاقتور ہتھیار ہے۔

دراصل اسلام بنیادی طور پر امن وسلامتی کی دعوت دیتا ہے، جنگ پر صلح کو فوقیت دیتا ہے، چنانچہ قرآن پاک کی سورۂ انفال میں حکم دیا گیا ہے، اور دیکھو اگر دشمن صلح کی طرف جھکیں تو چاہئے کہ تم بھی اس کی طرف جھک جاؤ، اور ہر حال میں اللہ پر بھروسہ رکھو جو سب کی سنتا ہے اور سب کچھ جانتا ہے۔ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب بدر کی فیصلہ کن جنگ نے مسلمانوں کی فتح مندی کو ظاہر کر دیا تھا اور تمام جزیرہ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا، تاہم حکم ہوا کہ جب کبھی دشمن صلح وامن کی طرف مائل ہوں تو چاہئے کہ تم بھی بلا تامل آمادہ ہو جاؤ، اگر اس کی نیت میں فتور ہوگا تو اس کی پرواہ نہ کرو، اس کی وجہ سے صلح وامن کے قیام میں ایک لحہ کی بھی تاخیر نہ کرنی چاہئے، اسلام کو صلح اتنی عزیز ہے کہ یہ جانتے ہوئے بھی کہ فلاں دشمن منافقت سے کام لے کر امن کی پیش کش کر رہا ہے اور موقع ملتے ہی وہ معاہدہ سے پھر جائے گا، اسلام صلح وامن کا حکم دیتا ہے۔ لیکن آج باطل ادیان کے پیرو کار حقانی مذہب کو باطل قرار دیتے ہیں، جو خود دہشت گرد ہے وہ دوسروں کو دہشت گرد قرار دیتا ہے جو خود ظالم ہے وہ دوسروں کو ظالم کہتا ہے۔

۲۔ جو حکومتیں اپنی رعایا کے بعض طبقات کے ساتھ سیاسی، معاشی حق تلفیوں کا برتاؤ کرتی ہیں وہ ظالم ہیں ان کے ظالمانہ اور غیر منصفانہ رویہ پر سرکاری دہشت گردی کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ اگر کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ ناانصافی روا رکھی جاتی ہے تو اس پر احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز ہے۔ عدم تشدد کے ساتھ سول نافرمانی کی مظلومانہ جنگ یقیناً لڑ سکتے ہیں، اور اگر احتجاج کرنے والے اس کے لئے تیار ہیں کہ لاٹھیاں کھائیں، سنگینیں، برچھیاں، چھرے اور گولیاں اپنے سینوں پر لیں تو یقیناً ان کو اپنے حق کے مطالبہ کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا جائز ہے، کیونکہ ان کا فعل فی حد ذاتہ صرف یہ ہے کہ وہ اپنا حق طلب کرتے ہیں اس کے جواب میں اگر حکومت لاٹھیاں برسائے، یا سنگینیں گھونپے، یا چھرے اور گولیاں مارے تو یہ بربریت اور ظلم حکومت کا فعل ہے، اس کی ذمہ داری حکومت پر ہے نہ کہ ان مظلوموں پر جو اپنا حق مانگتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ جانتے ہوئے کہ حکومت بسا اوقات اپنی بربریت کے مظاہرہ کے لئے لاٹھیاں چلاتی ہے، گولیاں برساتی ہے، کسی کو ایسے خطرے میں پڑنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطالبہ حقوق ہمیشہ خطرات سے پُر ہوتا ہے، بغیر خطرے کے تو کوئی مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا، احتجاج کرنے والوں کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہ کریں جس کا نتیجہ حکومت کی جانب سے تشدد ہو، اور اگر حکومت بلاوجہ تشدد پر اتر آئے تو اس کی ذمہ داری حکومت کی ہوگی۔ مثلاً یہ قصد ہو کہ دفعہ (۱۴۴) کی خلاف ورزی کریں اور پانچ سو اشخاص ایسے مہیا کئے جائیں جو جمع ہو کر جلسہ کریں اور حکام کے اس حکم سے کہ منتشر ہو جاؤ منتشر نہ ہوں، مگر کوئی اور حرکت نہیں کی، تو اس صورت میں حکومت کا فرض یہ ہے کہ ان سب کو آدمیت کے ساتھ گرفتار کرے۔ مگر بسا اوقات حکومت آئین اور انسانیت کے ساتھ ان کو گرفتار کرنے کے بجائے کبھی تو لاٹھیوں سے پٹوا کر منتشر کراتی ہے اور کبھی گولیاں چلوا کر بہیمیت اور بربریت کا انتہائی مظاہرہ کرتی ہے۔

اس ظالمانہ کارروائی کی وجہ سے مظلوموں کا وہ فعل ناجائز نہ ہو جائے گا جو عقل وانصاف اور مذہب کے خلاف نہ تھا، اور جو لوگ اس بربریت اور بہیمیت کا شکار ہو کر شہید ہوں گے وہ یقیناً مظلومیت کی وجہ سے شہادت کا درجہ پائیں گے، ان کو خودکشی کا مرتکب کہنا سخت جہالت اور ناواقفیت احکام شرعیہ کی دلیل ہے (کفایت المفتی ۹/۳۴۵، ۳۴۶)۔

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو اور ظلم کرنے والے کچھ افراد ہوں تو ظالم گروہ کے دوسرے بے قصور لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں۔

۵۔ کسی گروہ کے اندر اقتدار اور معاشی وسائل پر تسلط حاصل کرنے کی حرص اور کمزور طبقات کو محروم رکھنے کا جذبہ دہشت گردی کے بنیادی اسباب و محرکات میں سے ہے۔ اس قسم کے اسباب کا تدارک کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے، عوام کو بھی اپنی اصلاح کرنی چاہئے۔

۶۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مال کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ بھی شہید ہے، اور جو اپنے دین کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ بھی شہید ہے، اور جو اپنی جان کی حفاظت میں قتل کیا گیا وہ بھی شہید ہے۔

''قال رسول اللہ ﷺ: من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد'' (نسائی ۲، ۱۵۵)۔

فتح الباری میں ہے: ''قال النووی فيه جواز قتل من قصد أخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلاً أو كثيراً وهو قول الجمهور وشذ من أوجبه'' (علامہ نووی رحمہ اللہ: ناحق مال لینے والے کو قتل کرنا جائز ہونے کی اس حدیث میں دلیل ہے خواہ مال کم ہو یا زیادہ ہو، جمہور کا یہی قول ہے، واجب کہنے والے شاذ و نادر ہیں)۔

اور ان کا قول شاذ ہے: '' والذی عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذكر إذا أريد ظلماً '' (اہل علم کا قول یہ ہے کہ جان مال، عزت آبرو کی حفاظت اور ظالموں کو دفع کرنے کی آدمی کو اجازت ہے)۔

ابن بطال نے کہا کہ ان ابواب پر امام بخاری نے یہ عنوان اس لئے قائم کیا ہے کہ انسان کو اپنے جان و مال پر حملہ کرنے والے کو دفع کرنے کا حق ہے، اس پر کوئی حرج نہیں، اس میں قتل کر دیا گیا تو شہید ہے، اور حملہ آور کو قتل کردے تو مدافعت کرنے والے پر قصاص اور دیت نہیں۔

''قال ابن بطال: إنما أدخل البخاری هذه الترجمة فی هذه الأبواب ليبين أن الإنسان أن يدفع عن نفسه وماله ولا شیء عليه فإنه إذا كان شهيداً إذ قتل فی ذلك فلا قود عليه ولا دية إذا كان هو القاتل'' (فتح الباری ۵، ۱۲۴)۔

☆☆☆

امن عالم اور اسلام

نیاز احمد عبد الحمید المدنی

الجامعۃ الاسلامیہ خیر العلوم، ڈومریا گنج، سدھارتھ نگر

۱۔ دہشت گردی کی تعریف میں بڑا اختلاف ہوا ہے، ''کل ینظر بمنظارہ الخاص'' کے تحت مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ماضی میں جنوبی افریقہ میں ۲۶ ر جمادی الآخر ۱۴۲۳ھ میں جو کانفرنس ہوئی تھی اس میں رابطہ عالم اسلام کے وفد نے جو تعریف پیش کی تھی اسے یورپی اور امریکی ساری تنظیموں نے پسند کیا تھا، وہ تعریف درج ذیل ہے:

''الإرهاب: هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول، بغيا على الإنسان، دينه و دمه و عقله و ماله و عرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق و ما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي، فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوف إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه و تعالى المسلمين عنها: ''ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين'' (القصص: ۷۷) (العالم الإسلامي: العدد، ۱۷۶۱، جمعه، ۶، رجب ۱۴۲۳ھ)۔

(دہشت گردی وہ حد سے بڑھا ہوا ظلم ہے جس کا ارتکاب افراد، گروہ یا حکومتیں کسی انسان، اس کے دین، اس کے خون، اس کی عقل، اور اس کے مال اور اس کی عزت پر زیادتی کے طور پر کرتی ہیں، اس میں خوف زدہ کرنے، تکلیف پہنچانے، دھمکی دینے، ناحق قتل کرنے، خونریزی کی مختلف صورتیں، راستے کو پرخطر بنانے اور ڈاکہ زنی کی تمام اقسام داخل ہیں، نیز اس میں تشدد یا دھمکی کی ہر وہ کارروائی شامل ہے جو کسی فرد یا گروہ کے مجرمانہ منصوبہ کو بروئے کار لاتے ہوئے کی جائے اور جس کا مقصد لوگوں میں رعب پیدا کرنا یا ان کو تکلیف پہنچا کر خوف زدہ کرنا یا ان کی زندگی، ان کی آزادی، ان کی سلامتی اور ان کے حالات کو خطرہ سے دوچار کرنا ہو، اس کی اقسام میں ماحولیات کو بگاڑنا، انتفاع کی چیزوں یا عمومی یا پرائیوٹ املاک کو تباہ کرنا یا ملکی اور قدرتی ذرائع پیداوار کو خطرہ سے دوچار کرنا شامل ہے۔ یہ تمام کارروائیاں فساد فی الارض کی مختلف صورتیں ہیں جن سے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو منع کیا ہے: ''اور زمین میں فساد نہ مچاؤ۔ بے شک اللہ تعالی فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں فرماتا'')۔

۲۔ حکومتوں کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ کے خلاف اگر کوئی قوم عملی اقدام کرے تو اسے دہشت گردی نہیں کہیں گے، لیکن ظالم حاکم کے خلاف آواز اٹھانے اور بغاوت کرنے کے اصول اور ضوابط ہیں، اگر عملی اقدام سے جانی و مالی ضرر لازم آتا ہے اور فتنے کی آگ بھڑک سکتی ہے تو ایسے حالات میں حاکم کے حق کو ادا کرنا چاہئے اور اپنے حق کو اللہ سے مانگنا چاہئے اور صبر کرنا چاہئے، کیونکہ مسلمان کی جان کی قیمت بہت زیادہ ہے شریعت تو اس کی حفاظت کے لئے بعض حالات میں حرام کو بھی حلال کر دیتی ہے، صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہی تعلیم دی گئی ہے۔

۳۔ کسی ناانصافی پر احتجاج اور ردعمل جمہوری حکومتوں میں جائز ہے، لہذا کسی مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا دہشت گردی کے دائرہ میں نہیں آئے گا۔

۴۔ اگر ایک طبقہ کی طرف سے ظلم وزیادتی ہو اور اس میں اس طبقہ کے دوسرے افراد شریک ہوں، اور کچھ دوسرے افراد جو اس میں شریک نہیں ہیں اور بے قصور ہیں مگر وہ اس ظلم وزیادتی سے راضی ہیں تو ان بے قصور افراد سے انتقام لینا جائز ہوگا، دفاعی نقطہ نظر سے اس کی بڑی اہمیت ہے، عہد نبوی میں اس کی مثالیں ملتی ہیں، ابوبصیر نے اسی طرح کی کارروائی کی تھی، اور کفار سے بدلہ لیتے تھے، اور دربار رسالت سے ممانعت ثابت نہیں۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روک دیا ہوتا تو صحابہ کرام اتنے وفادار اور فرمانبردار تھے کہ فوراً باز آجاتے۔

۵۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بندوق اٹھانے اور دہشت گردی کے موقف کے اپنانے کے کچھ اسباب ومحرکات ہوا کرتے ہیں، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام نے مندرجہ ذیل ہدایات دی ہیں، جن پر قرون اولی ہی سے عمل ہوتا رہا ہے، جس کے نتیجہ میں معاشرہ امن وسکون کا گہوارہ بنا رہا:

۱۔ انسانی اخوت کی بنیاد پر محبت ورحمت کا وجدان وشعور۔

۲۔ زندگی گذارنے کے انفرادی واجتماعی آداب کا لحاظ۔

۳۔ ایسی صالح حکومت جو سب کو انصاف دے، امن وامان قائم کرے، اور اس نظام حکومت میں لوگوں کو اقتصادی زندگی کی ضمانتیں حاصل ہوں۔

۶۔ اگر کسی جماعت یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع واجب ہے، اگر دفاع میں کوئی مرجائے تو یہ شہید ہے: ''من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ومن قتل دون نفسه فهو شهيد'' (ترمذی ۲۶۱/۱)۔ اگر ظالم مارا جائے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، اس کے ورثاء دیت یا قصاص کے حقدار نہ ہوں گے۔

لیکن دفاع کے کچھ حدود ہیں:

۱۔ اس وقت دفاع کیا جائے جب کسی بڑے فتنے اور نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔

۲۔ دفاع میں ظلم وزیادتی نہ ہو۔

۳۔ جائز حق کے لئے دفاع کیا جائے۔

☆☆☆

اسلام میں امن کا تصور

مولانا اسعد قاسم سنبھلی

۱۔ ہمارے نزدیک دہشت گردی کی مختصر و جامع تعریف وہ ہے جو امیر ملت حضرت مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی نے سعودی روزنامہ "الندوۃ" کو انٹرویو دیتے ہوئے کی ہے: "وإنما يكون الإرهاب عند ما يقوم رجل بالشدة والظلم بدون حق له في إختيار الشدة والاعتداء" (الرائد: السنه: ۴۴، العدد: ۱) یعنی کسی حق و اختیار کے بغیر دوسروں پر ظلم کیا جائے اور ماحول میں خوف و دہشت پیدا کردی جائے تاکہ مخالف حوصلہ ہی ہار بیٹھے۔

۲۔ بعض اوقات نہیں بلکہ اقوام متحدہ کی سرپرستی میں حکومتیں مسلسل پچاس سال سے دہشت گردی انجام دے رہی ہیں اور مسلم ملکوں یا غیر مسلم ملکوں میں مسلم اقلیتوں کے ساتھ جو ہر سطح پر ظلم وستم توڑے گئے ہیں وہ بلاشبہ سرکاری دہشت گردی ہے اور اسی پر دہشت گردی کا اطلاق صحیح منطبق ہوتا ہے۔

۳۔ شرعاً دو صورتیں ہیں: عزیمت کو اختیار کرتے ہوئے ظالم کا ہاتھ پکڑ لینا جو مطلوب و واجب ہے، طاقت و ہمت کی عدم موجودگی میں صبر کرنا۔ ہڑتالیں، دھرنے اسلامی طریقہ نہیں لیکن اس کے ساتھ مستقبل میں نبرد آزمائی کے لئے ہمت و طاقت کی فراہمی ضروری ہے۔ عام حالات میں پہلی صورت واجب اور مخصوص ماحول میں دوسری صورت جائز ہے، مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھنا "من قتل دون نفسه ...دون ماله فهو شهيد" (ترمذی ۱/ ۲۶۱) کے زمرہ میں آئے گا، اور اس پر دہشت گردی کا اطلاق درست نہیں۔

۴۔ اگر ظالم طبقہ کی زیادتیوں پر اس کے تمام افراد اس کی اخلاقی یا سیاسی حمایت کرتے ہوں یا محض خاموش ہی ہوں اور مظلوم کے تئیں ان سے کسی ہمدردی کا اظہار نہ ہو تو انتقام کے وقت حتی الامکان تو "فقاتلوا أئمة الكفر" پر عمل کیا جائے گا، لیکن جب یہ ممکن نہ ہو تو اس طبقہ کے کسی بھی فرد کو نشانہ بنایا جاسکتا ہے۔ حالت جنگ محض دو گروہوں کی تفریق کرتی ہے، اس میں دشمن کے ایک ایک فرد سے متعلق تحقیق و تفتیش نہیں کی جاتی، جو لوگ اپنی قوم کے ظالموں کو ظلم سے نہ روکتے ہوں وہ خود ظالم ہیں، انہیں کبھی بے قصور نہیں کہا جاسکتا، سیرت رسول کے باب میں حضرت ابوجندل اور ابوبصیر کے کردار ہمیں یہی اصول عطا کرتے ہیں۔

۵۔ سوال قدرے مجمل ہے، غور کرنے پر بھی اس کا تناظر سمجھ میں نہیں آتا، اگر وہ غیر اسلامی ملک سے متعلق ہے تو معاشی ناانصافی اور وسائل پر تسلط کے سلسلہ میں ان کو اسلامی ہدایات کی ضرورت ہی کیا ہے جوان کی روشنی میں بحران کے تدارک کے اسباب پر غور کریں گے، وہ تو صاف صاف اسلام ہی کو دہشت گرد کہتے ہیں، جبکہ مسلم ملک ہونے کی صورت میں ہم انہیں ہر سطح پر انصاف فراہم کرنے کے تو پابند ہیں لیکن انہیں اس کی اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ ان موضوعات کو بہانہ بنا کر خلافت وامارت یا مسلم حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں، اس صورت میں مصالحت ٹوٹ جائے گی اور ارباب اقتدار ان کے ساتھ باغیوں کا سا سلوک کریں گے۔

۶۔ جان ومال یا عزت وآبرو کی حفاظت پر انسان کا پیدائشی حق ہے اور کتاب وسنت کی روشنی میں وہ ایک مبارک ومقدس عمل ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ ہمیں بتاتا ہے کہ دشمن کو اقدامی پوزیشن میں چھوڑنا اور اپنے دفاع سے اغماض برتنا اللہ کو پسند نہیں ہے، اس لئے حملہ کے وقت اس حد تک مدافعت تو لازم وواجب ہے کہ وہ خود فکر وتشویش میں مبتلا ہو جائے، نیز بھرپور وار کر کے اس کو ظلم ڈھانے کے قابل نہ چھوڑا جائے، قرآن وحدیث اور فقہاء کی تشریحات کی رو سے یہ ہمارا دینی فریضہ ہے۔

☆☆☆

اسلام میں تشدد کی حقیقت

مولانا عقیل الرحمن قاسمی (مدرسہ اسلامیہ جلالیہ،نوگاؤں، آسام)

۱۔ اسلامی نقطۂ نظر سے اگر ہم دہشت گردی کی تعریف کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ بے قصور اور معصوم افراد یا جماعت پر ظلم وزیادتی کے حوالہ سے خوف وہراس پھیلانا یا قتل وغارت گری کرنا کہ امن عام فوت ہوجائے ''دہشت گردی'' ہے۔

۲۔ حکومت اگر اپنے ملک میں بسنے والے تمام طبقات کے ساتھ عدل ومساوات کا سلوک نہ کرے بلکہ بعض طبقات کے ساتھ سیاسی ومعاشی ناانصافی کوروا رکھے، یا ان کی جان ومال کے تحفظ میں کوتاہی سے کام لے، یا سرکاری سطح پر ایسی تدبیریں اختیار کرے جن سے وہ طبقے جانی اور مالی نقصان سے دوچار ہوجائیں تو دیکھیں گے کہ حکومت کا یہ اقدام تقاضائے عدل کے مطابق ہے یا نہیں، اگر ہاں تو اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا، اور اگر نہیں تو بلاشک وشبہ یہ بھی دہشت گردی کے زمرہ میں شامل ہوگا۔

۳۔ کسی گروہ یا طبقہ کے ساتھ حکومت کی ناانصافی کی دوصورتیں ہیں: ۱۔ اس کا تعلق دین ومذہب سے ہوگا، ۲۔ یا نہیں ہوگا، اگر نہیں تو احتجاج کے تمام وسائل جمہوری طریقہ پر اختیار کرنا درست ہے، ان میں مظاہرے، ہڑتال وغیرہ سب داخل ہیں، البتہ تشدد کا راستہ اختیار کرنا جس سے کسی گروہ یا فرد کو نقصان پہنچے، مسافروں کو تکلیف ہو، راستے بند ہوجائیں جائز نہیں، اس احتجاج کی دلیل کے طور پر قرآن کی یہ آیت پیش کی جاسکتی ہے: ''لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول إلا من ظلم'' (سورۂ نساء: ۱۴۸)۔

اور اگر ناانصافی کا تعلق دین ومذہب سے ہو، مثلاً حکومت برادران وطن کو تو مندر تعمیر کرنے کی اجازت دے لیکن مساجد کی تعمیر پر پابندی لگائے، اس صورت میں: ''من رأی منکم منکراً فلیغیرہ بیدہ ومن لم یستطع فبلسانہ ومن لم یستطع فبقلبہ وذلك أضعف الایمان'' (ترمذی) کی روشنی میں صدائے احتجاج بلند کرنا واجب ہے۔

باقی رہا کیا مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونے کو دہشت گردی کا نام دیا جاسکتا ہے تو اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت میں ظالموں سے لڑنا اور ان کے حملوں کو ناکام بنانا دہشت گردی نہیں بلکہ جہاد ہے، اگر اس راہ میں جان چلی جائے تو شہید کہلائے گا، فرمان نبوی ہے:

''من قتل دون مالہ فھو شھید ومن قتل دون دمہ فھو شھید ومن قتل دون دینہ فھو شھید ومن قتل دون أھلہ فھو شھید'' (ترمذی ۱/۲۶۱)۔

۴۔ جواب نمبر ۳ کے شق اول سے واضح ہوگیا کہ مظلوم کو اپنے ظلم کا بدلہ لینے کا حق ہے مگر صرف ظالم سے اور وہ بھی بقدر ظلم، اس لئے کہ اگر اس کا بدلہ غیر سے لیا جائے تو ''لاتزر وازرۃ وزر أخری'' کے خلاف ہوگا، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جہاد وغیرہ کے موقع پر عورتوں اور بچوں کے قتل سے باز رہنے کی تعلیم دینا اس کی غمازی کرتا ہے کہ بے قصور اور بے گناہ لوگوں سے بدلہ نہ لیا جائے: ''نھی رسول اللہ ﷺ عن قتل النساء والصبیان'' (متفق علیہ، مشکوۃ ۲/۳۴۲)۔

۵۔ اس سلسلہ میں اسلام کی اعلی تعلیم یہ ہے کہ ''تعالوا إلی کلمۃ سواء بیننا وبینکم'' (آل عمران) یعنی اگر اسلام کو مضبوطی سے پکڑ لیا جائے اور زندگی کے ہر موڑ اور شعبے کو اسلامی ڈھانچہ میں ڈھال لے تو کبھی ایسی بری حالت سے دوچار نہیں ہونا پڑے گا۔

۶۔ اس سوال کے اکثر پہلو کا جواب تیسرے جواب کے ضمن میں موجود ہے، ازراہ کرم ملاحظہ فرمالیا جائے۔

☆☆☆

امن کا تصور اسلام میں

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم (مئو)

۱۔ دہشت گردی متعدد انواع و اقسام کی ہوتی ہے، مثلاً سیاسی دہشت گردی، فکری دہشت گردی، مذہبی دہشت گردی، ثقافتی دہشت گردی، سرکاری دہشت گردی اور انفرادی دہشت گردی۔ کسی بھی جمہوری طریقۂ عمل میں افراط اور غلو غیر مقبول سے پیدا شدہ حالات کو دہشت گردی کہتے ہیں۔

سیاسی دہشت گردی کی مثال: اقوام متحدہ میں چند بڑے ممالک کو ویٹو پاور کا حصول اور کمزور ممالک کی معاشی ناکہ بندی۔

فکری دہشت گردی کی مثال: گلوبلائزیشن کی تحریک اور فضائی آلودگی کا ہوا کھڑا کرنا۔

مذہبی دہشت گردی کی مثال: ہندوتو کی شدت پسندانہ تحریک۔

ثقافتی دہشت گردی کی مثال: استشراقیت، یا طالبان کی مجسمہ شکنی پر ذرائع ابلاغ کا بے جا استعمال۔

سرکاری دہشت گردی کی مثال: گجرات کے حالیہ فسادات یا بوسنیا، چیچنیا وغیرہ میں مسلم نسل کشی، اور اسرائیلی حکومت کی فلسطینیوں کے خلاف جارحانہ سرگرمیاں۔

انفرادی دہشت گردی کی مثال: جنوبی ہندوستان کے جنگلات میں ویرپن کی حرکات وسکنات۔

بنابریں ہمارے نزدیک دہشت گردی کی تعریف قرآنی الفاظ میں یہ ہے: "فساد فی الأرض" جس کی صراحت کچھ یوں ممکن ہے: مختلف افراد یا جماعتوں یا حکومتوں یا اداروں کی طرف سے کسی انسان، یا ملک یا حکومت یا کسی قوم پر ظلم وستم اور ایسی جارحانہ سرگرمیاں روا رکھنا جس سے انسانی جان ومال، عزت وآبرو اور دین وعقیدہ کو خطرہ لاحق ہو، تشدد، خوف وہراس، ایذا رسانی، قتل ناحق اور انسانی جان ومال کے ضیاع کرنے کی دھمکیاں، اغوا اور یرغمالی دہشت گردی کے ضمن میں شامل ہیں، ڈاکہ زنی، اور رہزنی کی واردات، شدت پسندانہ سرگرمیاں، لوٹ مار اور دشمنی میں کسی کو خوفزدہ کرنے کی ایسی تمام شکلیں دہشت گردی میں داخل ہیں جو مجرمین سے انفرادی یا اجتماعی طور پر سرزد ہوں، اور اس مقصد کے لئے مجرمین لوگوں میں اپنا رعب اور دبدبہ اس طرح قائم کرنا چاہیں جس سے جان و مال، امن وسلامتی، انسانی زندگی اور اس کی آزادی کو خطرہ درپیش ہو، معاشرہ اور سوسائٹیوں میں ایسی فضا پیدا کرنا بھی دہشت گردی ہے جس سے لوگوں میں اضطراب وہیجان کی لہریں پیدا ہوں اور منفعت بخش وسائل زندگی کی تباہی کا خطرہ لاحق ہو۔

لفظ "فساد" اور اس سے مشتق الفاظ کی آیات ملاحظہ کی جائیں: "بغیاً وعدواً" کے الفاظ بھی دہشت گردی کے معنی کی بہترین تعبیر ہیں۔

۲۔ حکومتوں کی بے نا انصافیاں اور ظالمانہ سرگرمیاں یقیناً دہشت گردی ہیں، فرعون اور فرعونی پالیسیاں اس کی واضح مثال ہیں۔

۳۔ حسب استطاعت احتجاج اور ردعمل کا اظہار جائز بھی ہے اور واجب بھی، اور اگر استطاعت نہ ہو تو محض صبر اور دعا سے کام لینا چاہئے اور جب بھی موقع ملے احتجاج اور ردعمل کا اظہار کرنا چاہئے، مستقل خاموشی بے معنی ہے، موسی علیہ السلام، بنی اسرائیل، ساحران فرعون اور فرعون ملعون کے حالات وواقعات اور سیرت نبوی سے غزوات وسرایا، کعب بن اشرف کا قتل وغیرہ وغیرہ اس کی عظیم مثالیں ہیں۔

۴۔ م وزیادتی اگر انفرادی سطح پر ہو تو انتقام انفرادی سطح پر انہیں چند افراد سے لیا جائے گا، لیکن اگر وہ گروہ قومی یا طبقاتی سطح پر ہو تو قوم حربی ہوتی ہے، افراد اور سرگن کر قصور وار نہیں قرار دیئے جاتے، حالت جنگ کے مراتب اور درجات ہوتے ہیں، پوری اسلامی تاریخ اس کی عمدہ مثال ہے۔

۵۔ ایسی تمام دہشت گردیوں کے اسباب کے تدارک کے لئے اسلام کے قانون عدل اور قانون جہاد وقتال کو مکمل طور پر اپنایا جائے اور اس میں کوئی کوتاہی اور تفریط نہ برتی جائے، مدت دراز سے مسلمانوں کی غفلت ہی نے قوموں کو ایسے مواقع فراہم کئے ہیں۔ "فأعاذنا الله منها، ووفقنا بالجهاد في

سبیله''۔ آمین۔

۶۔ قرینہ صادقہ کے بغیر امر ونہی کے صیغے وجوب کا معنی اور فائدہ دیتے ہیں، قرینۂ صادقہ مقتضائے حال بھی ہوتا ہے، "قاتلوا"، "لاتبغوا"، "لاتعتدوا" وغیرہ قرآنی الفاظ امر ونہی ہی کے صیغے ہیں۔ جس کسی گروہ یا فرد کی جان ومال یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے اسے دفاع کا پورا پورا اختیار حاصل ہے، جو حتی المقدور واجب بھی ہے، مباح بھی ہے اور مستحب بھی، حکم مقتضائے حال کے مطابق نافذ ہوگا، جہاد کی بحثوں میں ہر شخص کو معلوم ہے کہ جہاد فرض عین بھی ہے اور فرض کفایہ بھی، صبر اور تاخیر بھی اس میں جائز ہے اور انتقام اور تعجیل بھی۔

جان ومال اور عزت وآبرو پر حملہ کی مدافعت اور اس کی فضیلت میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ''جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد آخذ مالى؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني ؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني ؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو فى النار'' (مسلم فی الإيمان عن ابی ہریرہ)۔

۲۔ من قتل دون ماله فهو شهيد (متفق عليه واحمد وغيره)۔

۳۔ من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد (ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجه واحمد عن عبد الله بن عمرو)۔

۴۔ ''من أصيب (قتل) دون ماله أو دون دمه، أو دون دينه، أو دون أهله فهو شهيد'' (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، السنة للخلال وغيره عن سعيد بن زيد ؓ) وفى رواية: ''من قتل دون حرمته...''۔

۵۔ ''من قتل دون مظلمة فهو شهيد'' (الجنائز للالبانی ص۴۲ رواه احمد فی مسنده عن ابن عباس)۔

۶۔ ''من قتل دون جاره فهو شهيد'' (ضعفه احمد، السنة للخلال، ص۱۶۸)۔

اور اس موضوع پر استدلال کے لئے یہ آیت کریمہ کافی ہے: ''إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم'' (سورۂ مائدہ: ۳۳)۔

رہا مسئلہ کہ حق مدافعت کے حدود کیا ہیں؟ تو یہ بھی مقتضائے حال ہی پر منحصر ہے، لہذا: ایک حد یہ ہے جو مذکورہ بالا آیت کے بعد کی آیت میں ہے: ''إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم''، اور ایک حد یہ ہے: ''قاتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم'' (البقرہ، ۱۹۱)، اور ایک حد یہ ہے: ''وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله...'' (البقرہ، ۱۹۳)۔

نیز ایک اور حد وہ ہے جو احادیث مذکورہ بالا میں سے پہلی حدیث میں ہے، امام احمدؒ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ''قاتلهم حتى تمنع نفسك ومالك''۔ ایک اور سوال کے جواب میں فرمایا: ''كل من عرض لك يريد مالك و نفسك فلك أن تدفع عن نفسك ومالك'' (السنة للخلال، ص۱۶۲، ۱۶۱)، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: کتب فقہ: احكام المحاربين والبغاة۔

☆☆☆

دہشت گردی کی حقیقت اسلام میں

مفتی مجاہد الاسلام قاسمی (آسام)

۱۔ دہشت گردی انگریزی لفظ (Terrorism) کا اردو ترجمہ ہے، ٹیرر کا مطلب ہے ہیبت و ہولناکی، دہشت اور خوف و ہراس وغیرہ، اس لفظ (Terror) کے مفہوم کو ادا کرنے کے لئے فارسی لفظ ''دہشت'' کا استعمال کیا گیا، اور انگریزی کے لفظ (ISM) کے مطلب کی ادائیگی کے لئے لفظ ''پسندی'' اور ''گردی'' کا استعمال کیا گیا، دونوں لفظوں کو جوڑا گیا تو دہشت پسندی اور دہشت گردی ہو گیا، جس کا مفہوم ہوا کہ وہ مسلک یا نظریہ جو لوگوں میں خوف و ہراس پیدا کرنا پسند کرتا ہو یعنی وہ لوگ یا وہ مسالک و مذاہب یا افکار و نظریات جو لوگوں پر قتل و غارتگری اور لوٹ مار کے ذریعہ اپنے گھناؤنے مقاصد کو حاصل کرنا چاہتے ہوں وہ ''دہشت پسند'' اور ''دہشت گرد'' ہیں۔

صحیح تعریف: بے قصور اور معصوم افراد کو ہراساں و پریشان کرنا، ہیبت پھیلانا اور ستانا وغیرہ، خواہ وہ تکلیف پہنچانا کسی ایک فرد کی جانب سے ہو یا کسی حکومت اور قوم کی طرف سے، ایسے ہی وہ تکلیف بم، راکٹ اور بندوق اور اغوا جیسے ہتھیار کو استعمال میں لاکر پہنچائی گئی ہو، یا زبان اور ہاتھ کو حرکت دے کر یا کسی ذریعہ کو استعمال کر کے، یہ سب دہشت گردی کی حدود سے باہر نہیں ہیں، اسلام کی لغوی و اصطلاحی تعریف: اسلام عربی زبان کا لفظ ہے، جس کا مادہ ''س ل م'' ہے، ترجمہ ''امن'' ہے۔ ''سلم یسلم سلاماً و سلامة'' حفاظت کرنا، ''أسلم یسلم إسلاماً'' فرمانبرداری کرنا، اطاعت کرنا، کیونکہ مذہب اسلام بھی خدا کی اطاعت وفرمانبرداری کا حکم دیتا ہے، اسی لئے اسے بھی اسلام کہا گیا۔ اصطلاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین کو اسلام کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، قرآن کریم نے جس کی صراحت کی ہے: ''الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتي ورضیت لکم الإسلام دینا'' (سورۂ مائدہ: ۳)۔

''اسلام'' اور ''دہشت پسندی'' کے لفظی و اصطلاحی معنی بیان کرنے کے بعد یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ ''اسلام'' اور ''دہشت پسندی'' دونوں باہم متضاد ہیں، ان کے مابین کسی بھی جہت سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ اسلام ایک ایسی شئ ہے جس کے جزء جزء میں سلامتی و امن ہے جبکہ ''دہشت پسندی'' میں سراسر ہولناکی اور ہیبت، مارکاٹ، قتل و غارت گری ہے، ''والفتنة أشد من القتل'' (بقرہ/۱۹۱)۔

دہشت گردی اسلام کی نظر میں ایک مہلک شئ ہے، دہشت گرد اسلام کی نظر میں سخت سزا کے مستحق ہیں۔

۲۔ حکومتوں کے غیر منصفانہ اور ظالمانہ رویہ پر بھی دہشت گردی کا اطلاق ہوگا، ارشاد باری ہے: ''إن اللہ یأمر بالعدل والإحسان وإیتاء ذی القربیٰ'' (نحل: ۹۰)۔ اس کی خلاف ورزی دہشت گردی نہیں تو اور کیا ہے، امن و امان کی راہ میں حائل چیزیں ظلم کرنا، گالی دینا، الزام لگانا، بہتان تراشی وغیرہ چیزیں جو دہشت گردی ہے وہ اس حدیث نبوی میں مذکور ہیں، ''عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: أتدرون ما المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا. فيعطى هذا من حسناته. فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت ثم طرح في النار'' (مسلم)۔

۳۔ ایسی صورت میں احتجاج اور ردعمل کا اظہار فقط جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے، ارشاد باری ہے: ''أذن للذين يقاتلون بأنهم

ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله'' (حج ر ۳۹، ۴۰)، گرچہ آیت کریمہ کا مورد خاص ہے مگر مفہوم عام ہے، لہذا ہر ظلم وتشدد کے خلاف لڑنے کی طرف اشارہ ہے، لیکن اس کے لئے بہترین اسلوب جیسے پرسکون جلوس اور میمورنڈم وغیرہ اختیار کرنا چاہئے۔ ''من رأى منكم منكراً فليغيره بيده الخ'' (حدیث)۔ اور مظلوم کا ظلم کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ''دہشت گردی'' کے دائرہ میں نہیں آتا ہے، ''فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين'' (بقرہ: ۱۹۴)۔

۴۔ ظالموں کے گروہ کے ان لوگوں سے بدلہ لینا جائز نہیں جو بے قصور ہوں اور جو خود اس ظلم میں شامل نہ ہوں، ''ولا تزر وازرة وزر أخرى'' (فاطر ر ۱۷)۔

حضرت عمرؓ کی وصیتوں میں ہے: ''ولا تقتلوا هرماً ولا امرأة ولا وليداً وتوقوا قتلهم إذا التقى الزحفان وعند شن الغارات'' (کسی بوڑھے، عورت اور بچے کو قتل مت کرو، اور جب دونوں فریق میں جنگ شروع ہوجائے اور حملے کرنے کے وقت ان کو قتل کرنے سے اجتناب کرو)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کا گزر ایک مقتول عورت پر ہوا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں رکے اور فرمایا: ''ما كانت هذه لتقاتل'' (عورت لڑنے والی نہ تھی)، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کی طرف دیکھا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا: ''الحق بخالد بن وليد، فلا يقتلن ذرية ولا عسيفا (أجيراً) ولا امرأة''، اس سے معلوم ہوا کہ بے قصوروں پر حملہ نہیں کرنا چاہئے (اسلام، امن اور دہشت گردی)۔

۵۔ اس بارے میں اسلام کی ہدایات ہیں کہ حکومت بلا امتیاز ہندو اور مسلم تمام لوگوں کے لئے ضروریات زندگی فراہم کرے، کسی فقیر کو فقیر نہ رہنے دے، کسی قرض دار کو مقروض نہ رہنے دے، کسی کمزور کو بے سہارا نہ رہنے دے، کسی مظلوم کو دادرسی سے محروم نہ رکھے، کسی ننگے کو لباس سے محروم نہ رکھے۔ ''ولا يدع فقيراً ولايته إلا أعطاه. ولا مديوناً إلا قضى منه دينه ولا ضعيفاً إلا أعانه ولا مظلوماً إلا نصره ولا عارياً إلا اكساه كسوة'' (اسلام، امن اور دہشت گردی ر ۵۵)۔

۶۔ ایسی صورت میں دفاع واجب ہے، من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد (الحدیث)، مدافعت کے حدود مختلف ہو سکتے ہیں، جیسے ڈرانا، دھمکی دینا، عدالت میں مقدمہ وغیرہ دائر کرنا، اگر ان سے کام نہ حاصل ہو تو قتل کی نوبت آئے تو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ فقہ کا قاعدہ ہے: ''الضرورات تتقدر بقدر الضرورة''۔

☆☆☆

امن عالم اور اسلام

مولانا تنظیم عالم قاسمی (حیدرآباد)

اسلام "سلم" سے مشتق ہے، جس کے معنی امن اور سلامتی کے ہیں، عدل وانصاف، چین وسکون، امن وآشتی اسلام کی حقیقت و ماہیت میں داخل ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ارشادات سے اس حقیقت کو واضح فرمایا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حقیقی مومن وہ ہے جس سے اس کے پڑوس کے لوگ امن میں رہیں (بخاری ۲/۸۸۹)۔ اور دہشت گردی دوسروں پر ظلم وتعدی اور جور وستم کا نام ہے، ناانصافی، حق تلفی، طاقت آزمائی اور وہ تمام چیزیں دہشت گردی میں داخل ہیں جن سے کسی انسانی دل کو تکلیف پہنچتی ہو، البتہ ظلم واستحصال کے مختلف درجات کے اعتبار سے دہشت گردی کی قباحت اور اس کی شدت میں کمی زیادتی ہوسکتی ہے، جیسے کسی آدمی کو برا بھلا کہنا، یہ ظلم ہے اور اس پر دہشت گردی بمعنی ظلم وتعدی کا اطلاق ہوگا، اور کسی کو بلاقصور قتل کردینا یہ غیر معمولی ظلم ہے اس کو بھی دہشت گردی کہا جائے گا مگر یہ انتہاء درجہ کی دہشت گردی ہوگی، اور پہلی قسم سے اس کا گناہ بہت بڑھا ہوا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ دہشت گردی اور ظلم دونوں ہم معنی ہیں۔ لہذا جس طرح ظلم شرعی نقطہ نظر سے حرام ہے اسی طرح دہشت گردی بھی حرام اور قبیح ہوگی۔

دہشت گردی کے اسباب اور ان کا تدارک:

دہشت گردی کے اسباب احساس محرومی اور قانونی راستہ سے حقوق کے تحفظ اور ناانصافیوں کے تدارک سے مایوسی ہے، اور ناامیدی دہشت گردی کو جنم دیتی ہے، کبھی معاشی محرومی سرمایہ داروں کے خلاف آتش اشتعال کو بھڑکاتی ہے، کبھی سیاسی محرومی دہشت گردی کا سبب بنتی ہے، کبھی اس کا سبب ناانصافی اور فرقہ وارانہ زیادتی بھی ہوتی ہے، ان اسباب کے تدارک کے لئے اسلام ہدایت دیتا ہے کہ ان اسباب وعوامل پر سنجیدہ غور کرکے بزور قوت ختم کرنے کے بجائے سنجیدہ غور کیا جائے، عرب جاہلیت سے زیادہ دہشت گردی اور لاقانونیت شاید ہی تاریخ میں کہیں رہی ہو لیکن اسلام نے نہایت خوبی سے اس کا علاج کیا، اور ان ہی لوگوں کو جن کی وحشت ضرب المثل تھی پوری دنیا میں امن کا پیامبر بنا کر کھڑا کردیا، اسلام نے تو اولاً آخرت کا یقین پیدا کیا اور دنیا کی نعمتوں اور لذتوں کو ایک فانی اور آنی جانی چیز قرار دیا۔

"وما متاع الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور" (الحدید: ۲۰)۔

سیاسی سطح پر کسی طبقہ کو دبا کر رکھنے کی اسلام نے اجازت نہیں دی ہے، اسلام نے ذات اور برادری کی بنیاد پر عہدے اور ذمہ داریوں کی تقسیم نہیں کی بلکہ اہلیت اور صلاحیت کو اس کے لئے معیار بنایا: "دمائهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا" قرآن کریم نے عدل وانصاف پر زور دیتے ہوئے کہا: "لا يجرمنكم شنآن قوم" (المائدہ: ۸)، مذہبی معاملات میں بھی ایک دوسرے کو برداشت کرنے کا حکم دیا گیا: "لنا أعمالنا ولكم أعمالكم" (بقرہ: ۱۳۹)، اسلام نے اس بات کی بھی اجازت نہیں دی کہ ایک شخص کے جرم کا بدلہ دوسرے سے لیا جائے اور کچھ مجرموں کی وجہ سے بے قصور لوگوں کو نشانہ انتقام بنایا جائے: "لا تزر وازرة وزر أخرى" (فاطر: ۱۸)۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ احتجاجی قانون کا راستہ ہمیشہ کھلا رکھا جائے اگر احتجاج مبنی بر حقیقت ہے تو اسے قبول کیا جائے اور اگر خلاف واقعہ ہے تو اسے مطمئن کیا جائے، ملک کے ایک عام شہری کو بھی بڑے بڑے حکمرانوں کو روکنے اور ٹوکنے کا حق حاصل ہے، اسی کا نام قرآن کی زبان میں نہی عن المنکر اور شہادت حق ہے۔ اگر کچھ لوگ غیر سنجیدہ طریقہ اختیار کریں تو ان کا بھی بہتر طریقہ پر جواب دیا جائے، اللہ تعالی نے فرمایا: "إدفع بالتي هي أحسن" (مومنون: ۹۶)۔ اسلام سراپا رحمت اور امن وآشتی ہے، وہ عدل وانصاف کا سرچشمہ ہے، رحم اور عفو ودرگذر سے زیادہ کوئی چیز اس کی بارگاہ میں مقبول نہیں اور ناانصافی اللہ کی نظر میں مبغوض اور موجب غضب الہی ہے، اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے کام کیا جائے تو دہشت گردی بآسانی ختم ہوسکتی ہے۔

جان و مال کی حفاظت اور اس کے حدود:

انسان کی جان و مال اور اس کی عزت وآبرو خدا کی امانت ہیں، پورے حقوق کی رعایت کے ساتھ ان چیزوں کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اللہ نے آنکھ، کان، ناک اور اعضائے جسم دیئے تو ان کے استعمال کا طریقہ بھی بتایا اور ان تمام چیزوں سے منع کیا جن سے اعضائے جسم کا ظاہری یا اخروی نقصان ہو حتی کہ نماز، روزہ، تلاوت، ذکر و اذکار کے بارے میں ہدایت دی گئی کہ وہ اسی حد تک انجام دیئے جائیں جس حد تک جسم کا نقصان نہ ہو۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے زندگی کے اصول وقوانین کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: عبداللہ! کیا تم کو دن میں روزہ رکھنے اور رات کو نفل پڑھنے کی ہدایت نہ دوں، حضرت عبداللہؓ نے فرمایا: کیوں نہیں یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ایسا مت کرنا، روزہ بھی رکھو اور افطار بھی کرو، سوؤ بھی اور نماز بھی پڑھو، اس لئے کہ تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھوں کا تم پر حق ہے، تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمانوں کا تمہارے اوپر حق ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں:

''وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال لی رسول الله صلی الله علیه وسلم: فلا تفعل صم وافطر وقم ونم فان لجسدك علیك حقاً وإن لعینك علیك حقاً وان لفروجك علیك حقاً'' (متفق علیہ بحوالہ مشکوۃ ۱/۱۷۹، باب حق الجسم فی الصوم، حدیث ۱۹۷۵ مسلم شریف)۔

جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے اگر کوئی جان قربان کردیتا ہے تو شریعت نے اسے شہادت کا درجہ دیا ہے، حضرت سعید بن زید سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من قتل دون ماله فهو شهید ومن قتل دون دینه فهو شهید ومن قتل دون دمه فهو شهید'' (مسلم شریف: ۱۶۵۲)۔

اس کی تفصیل ایک دوسری حدیث میں ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس آیا اور سوال کیا: یا رسول اللہ! آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی میرا مال لینا چاہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: مال مت دو، پھر سوال کیا: اگر وہ مال نہ دینے کی وجہ سے قتال کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم بھی اس سے قتال کرو، پوچھا: اگر وہ مجھے قتل کردے، آپ ﷺ نے جواب دیا: تم شہید کہلاؤ گے، اس نے کہا: اگر میں نے اسے قتل کردیا تو فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا۔

''عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: یا رسول الله! أرأیت إن جاء رجل یرید أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأیت إن قاتلني ؟ قال: قاتله، قال: أرأیت إن قتلني؟ قال: فأنت شهید. قال: أرأیت إن قتلته؟ قال: هو في النار'' (مسلم ۱/۱۴۰)۔

امام نوویؒ اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وأما أحكام الباب ففیه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغیر حق سواء كان المال قلیلاً أو كثیراً لعموم الحدیث، وهذا قول الجماهیر من العلماء وقال بعض أصحاب مالك لا یجوز قتله إذا طلب شیئاً یسیراً كالثوب والطعام وهذا لیس بشئ. والصواب ما قاله الجماهیر. وأما المدافعة عن الحریم فواجبة بلا خلاف وفي المدافعة عن النفس بالقتل خلاف في مذهبنا ومذهب غیرنا والمدافعة عن المال جائزة غیر واجبة والله أعلم'' (صحیح مسلم بشرح الامام النووی ۱/۱۳۵ دار الفكر للطباعة)۔

(عموم حدیث کی وجہ سے ناحق مال لینے والے کے قتل کا جواز ثابت ہوتا ہے، چاہے مال تھوڑا ہو یا زیادہ، اور یہی جمہور علماء کا قول ہے، اور بعض اصحاب مالکیہ ... اگر ناحق طلب کی جانے والی چیز تھوڑی ہو جیسے کھانا، کپڑا وغیرہ، تو قتل جائز نہیں، لیکن بہتر قول جمہور کا ہے۔ رہی بات عزت کی حفاظت اور اس کی مدافعت کی ... بلا اختلاف واجب ہے، اور قتل کے ذریعہ نفس کی مدافعت میں ہمارے اور غیر کے مذہب میں اختلاف ہے، اور مدافعت عن المال جائز ہے واجب نہیں)۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت واجب ہے اور مال کی حفاظت جائز، مدافعت کی آخری حد شہادت ہے یعنی اگر مبتلیٰ بہ شخص نے ان اشیاء ثلثہ میں سے کسی کی حفاظت کے لئے جان گنوادی تو اسے شہادت کا درجہ نصیب ہوگا۔

☆☆☆

مناقشہ

اسلام اور امن عالم

اسلام اور امن عالم کے موضوع سے متعلق عرض آپ حضرات کے سامنے پیش کئے گئے، اب اس کے بعد جو مختلف سوالات ہیں ان کے بارے میں آپ کو جو کچھ اظہار خیال کرنا ہو، گفتگو کرنی ہو، اپنا نام لکھ کر بھیج دیجئے۔ مناقشہ شروع ہونے سے پہلے مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب کچھ کہنا چاہتے ہیں، لہذا میں ان کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ آئیں اور اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔

مولانا بدر الحسن قاسمی:

مجھے کوئی تقریر نہیں کرنی ہے آپ کے سامنے، مولانا معین الدین قاسمی صاحب نے ایک اشکال کیا ہے کل، جو ہمارے عرب مہمان تھے ان کی گفتگو پر، میں نے کل ہی ان کی تقریر کے بعد اپنے تحفظ کا اظہار بھی کیا تھا اور ان کی تردید بھی کردی تھی۔ ان کے بیان سے مغالطہ نہیں ہونا چاہئے۔ سجدہ یا کوئی بھی سجدہ کے مشابہ جو عبادت کی اصطلاحات ہیں وہ مخصوص ہیں، اس کی گنجائش نہ تو کسی قبر کے سامنے سجدہ کرنے کی ہے نہ کسی کو سجدہ تعظیمی کی گنجائش ہے، حرام ہونے میں ان کو کوئی شبہ نہیں ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ حرام ہے، عربی میں ایک طریقہ ہے: رأی المناقشة. کہ کوئی بات کوئی خیال آپ رکھیں مجمع کے سامنے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس پر دس آدمی کی رائے سامنے آئے کہ ہر ایک کے دلائل کیا کیا ہیں؟ تو یہ مغالطہ کسی کو نہیں ہونا چاہئے کہ کسی بھی عرب مہمان کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہے کہ سجدہ غیر اللہ کے لئے جائز ہے، ہرگز نہیں۔ عرب اور عجم بلکہ وہ تو ہم لوگوں کے مقابلے میں زیادہ حساس ہیں اس معاملے میں، یہ تو صرف ایک اصطلاحی بات تھی، اور آج حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب نے بہت اچھی وضاحت کردی ہے، فرق تھوڑا سا تعبیر کا تھا، مولانا نے تعظیم میں اور عبادت کے مفہوم میں جو فرق بیان کیا ہے کہنا ان کو بھی وہی چاہئے تھا اور یہ وہی چاہ بھی رہے تھے، لیکن تعبیر میں جو تھوڑا بہت جھول تھا اس کی وضاحت میں نے کل بھی کردی تھی، ان کے سامنے کی تھی، اور انہوں نے معذرت کرلی تھی، آج بھی یہی ہوا کہ شیخ کے مقالے میں ایک موضوع یہ تھا کہ باہم اتحاد و اتفاق کی گفتگو ہو، ایک جزئیہ انہوں نے فقہ کی کتاب سے نقل کیا تھا جس سے یہ ابہام ہوتا تھا کہ اگر کوئی نبیذ پی لے تو شافعی قاضی اس کی تعزیر کرسکتا ہے، اس پر حد قائم کرسکتا ہے تو میں نے اس پر اسی وقت آپ کے سامنے اعتراض کیا کہ یہ جزئیہ آپ کے مجموعی مقالے سے جوڑ نہیں کھاتا، اور یہ مثالیں ان ہی چیزوں کی ہے کہ جیسے ہمارے بعض انتہا پسند لوگ اس طرح کی تعبیرات استعمال کرتے ہیں، انہوں نے فوراً ہی سبھوں کے سامنے معذرت کی، کہا کہ اس جز کو ہم نکال دیں گے اس بحث سے، تو اس لئے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کے بارے میں غلط فہمی ہو۔

ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر کے اندر وضاحت سے یہ بات لکھی ہے کہ اگر کوئی شخص زنار پہن لے یا کوئی شخص جا کر بت کے سامنے سجدہ کرے تو ہم تو اس کے کفر کا فتویٰ دیں گے اس کی ظاہری حالت کی بنیاد پر، ہم یہ توجیہ نہیں کریں گے کہ اس نے تعظیمی سجدہ کیا ہے، تو کل یہ بات واضح کردی گئی تھی۔ یہ سجدہ کے مفہوم میں یا عبادت کے مفہوم میں یا ہدی کے مفہوم میں کہ غیر اللہ کے لئے ہدی جائز ہو یا غیر اللہ کے لئے سجدہ جائز ہو یا غیر اللہ کی

عبادت جائز ہو، اس سلسلے میں کسی کی رائے الگ نہیں، ہر ایک کے نزدیک یہ چیزیں حرام ہیں۔ فرق تفصیلات میں جا کر کے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص حرام کہتا ہے مخرج من الملۃ نہیں کہتا، ایک شخص حرام کہتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم فتوی تو ظاہری طور پر دیں گے کہ جب ایک شخص بت کے سامنے سجدہ کر رہا ہے یا زنار پہنے ہوئے ہے، یا مجوسیوں کا انداز اختیار کئے ہوئے ہے اور کوئی مجبوری اس کی نہیں ہے تو اس وقت اس کے اوپر کفر کا حکم لگا یا جائے گا ظاہری طور پر، میں نے یہ وضاحت اس لئے کردی ہے کہ اکیڈمی بحمد اللہ ان تمام معاملات میں مکمل طور پر چوکنا اور حساس ہے، اور کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزئیہ بھی حتی کہ فقہی امور میں بھی ایسا ہو کہ جس سے کسی کی دل آزاری ہو سکتی ہو تو اسے ہم برداشت نہیں کر سکتے اور بحیثیت ذمہ دار کے اکیڈمی کی طرف سے بھی اعلان کیا جا سکتا ہے کہ ان تمام معاملات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سجدہ حرام ہے، حرام ہے، حرام ہے غیر اللہ کے لئے۔ کسی بھی نیت کی بہتری سے وہ حلال نہیں ہو سکتا، چاہے وہ تعظیمی ہو یا غیر تعظیمی ہو، اور یہ بات میں نے ڈاکٹر صاحب کے سامنے جب کہی تھی تو انہوں نے صفائی سے اقرار کیا تھا کہ میرا مقصد یہ نہیں ہے، منشا صرف اتنا ہی تھا جیسا کہ وضاحت کی کہ تعظیم الگ چیز ہے عبادت الگ چیز ہے۔ میں نے ان سے کہا تھا کہ موالاۃ کے مفہوم میں ان معاملات مین آپ کی رائے سے مجھے سخت اختلاف ہے، تو انہوں نے کہا: کیا کہنا چاہتے ہو؟ تو میں نے ان کے سامنے وضاحت کی، تو انہوں نے کہا کہ میری رائے بھی وہی ہے، تو اس لئے غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بہت سے حضرات نے نام بھیجا ہے اظہار رائے کے لئے، مگر مشکل وہی ہے کہ وقت کی کمی ہو جاتی ہے، مولانا سعود عالم قاسمی سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں اپنی بات کہہ دیں۔

مولانا سعود عالم قاسمی:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی نے بہت زندہ موضوع پر یہ سمینار منعقد کیا ہے اور یہ قابل مبارکباد ہے، لیکن یہ موضوع ایسا ہے کہ اس پر کچھ اور پہلو ہیں جو بنیادی طور پر ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، ان سب پر ایک ساتھ گفتگو کی ضرورت ہے اور گفتگو نیز حاصل ہو۔ یہ وقت جو آپ نے فراہم کیا ہے اس میں بہت سارے حضرات کے ذہنوں میں بہت ساری چیزیں ہیں سب کو موقع دیجئے، جو بات کہنے کی ہے وہ یہ کہ دہشت گردی کی اصطلاح ایک تو فریم کی ہوئی اصطلاح ہے، آپ کو یاد ہوگا کہ ایران کے انقلاب سے پہلے مغرب میں ایک اصطلاح ایجاد تھی ''فنڈامنلسٹ'' کی، جس کا ترجمہ تھا بنیاد پرست۔ انقلاب کے بعد دوسری اصطلاح ایجاد ہوئی جس کا نام تھا ''ایکسٹریمسٹ''، جس کا ترجمہ تھا انتہاء پسند، اور جب مغربی دنیا کے سامنے ایک دشمن جو بڑا تھا کمیونسٹ کا وہ ختم ہو گیا، تب مسلمانوں کو فریم کرنے کے لئے انہوں نے یہ اصطلاح ایجاد کی جس کو کہتے ہیں ہم ''ٹیررسٹ''، تو وہ اصطلاح ایجاد کرتے ہیں کہ کس طرح آپ کے دشمن کو ہم اس میں فریم کریں، اور پھر اس کے لئے جو تفصیلات طے کرتے ہیں وہ بھی وہی ہوتی ہیں کہ جس سے ایک خاص نشانہ اس میں فریم ہو جائے، چنانچہ آپ یہ دیکھیں کہ یو این کی تاریخ سے لے کر کے اس وقت جو کتابیں آرہی ہیں، ہنٹن کی کتاب سے لے کر کے آج تک جتنی کتابیں ہمارے یہاں آرہی ہیں وہ ساری کی ساری اس میں فریم کی جارہی ہیں، طاقت ان کے پاس ہے، ان کے ساتھ اصل جو استعمال ہے وہ میڈیا کا ہے، میڈیا کے ذریعہ وہ اس کو اتنا پھیلا دیتے ہیں کہ وہ آدمی جو مظلوم ہے وہ بھی اپنے آپ کو کہیں نہ کہیں مجرم محسوس کرنے لگتا ہے، صورت حال یہ ہے کہ اس سے نکلنے کے لئے بھی فقہ اکیڈمی کو کچھ تجاویز مرتب کرنی چاہئے، اس سلسلے میں دو تین بنیادی چیزیں ہیں:

۱۔ اپنا کیس ہم کس طرح ڈیل کر سکتے ہیں، اس کا سلیقہ مسلمانوں کو آنا چاہئے، ایک چھوٹی سی مثال ہے۔ گجرات کے اندر ایک پادری پر ایک چرچ کے اوپر حملہ ہوا، اس نے اپنے انٹرنیٹ کے ذریعہ اس معاملے کو انٹرنیشنل بنا دیا، اور نتیجہ یہ ہے کہ مغربی ممالک اس کی حمایت کے لئے چلے آئے اور ہندوستان کی حکومت کو منہ کی کھانی پڑی، مسلمانوں کے ساتھ بڑے بڑے معاملات ہو جاتے ہیں لیکن ہم چونکہ میڈیا کا استعمال کرنا

نہیں جانتے، لہٰذا ہمارا خون رایگاں جاتا ہے، ہمارے حقوق رایگاں جاتے ہیں، ہماری فیملی برباد ہوتی ہے، ہمارے ادارے برباد ہوتے ہیں، تو ایک تو یہ کہ میڈیا کا استعمال کس طرح کرنا چاہئے، گجرات کا واقعہ ہوا غیر مسلموں نے اس کا استعمال کیا لیکن ہم ابھی تک قاصر ہیں، تو ساتھ ساتھ یہ ہونا چاہئے۔

۲...... دوسری چیز جو جڑی ہوئی ہے وہ یہ کہ دہشت گردی کا جواب دہشت گردی نہیں ہے، اشتعال کا جواب اشتعال نہیں ہے بلکہ اعتدال ہے، کاٹنے والا لوہا گرم نہیں ہوتا، گرم لوہا داغ سکتا ہے کاٹ نہیں سکتا، کاٹنے والا لوہا ہمیشہ ٹھنڈا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ سنجیدگی کے ساتھ غور کریں کہ ان حالات کو کیسے تبدیل کر سکتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یقیناً ایسے معاملات آئے ہیں، کوئی ابو رافع آ جائے گا، کوئی کعب بن اشرف آ جائے گا، کوئی ابو افک آ جائے گا، یہ استثنائی واقعات ہیں، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حکمت عملی اپنائی پورے اس مشرکانہ و ظالمانہ سوسائٹی کو چیلنج کرنے کے لئے اسی حکمت عملی کی طرف ہم کو بڑھنا چاہئے، اس کا ایک طریقہ قانون کا استعمال ہے۔ ظہیرہ شیخ کے معاملے میں ہم سب لوگ ناکام ہوئے لیکن اب عدالت نے اس معاملہ کو اپنے اوپر لے لیا تو یہ پوری کی پوری حکومت کے چہرہ کے اوپر ایک سیاہ داغ کا دھبہ لگ گیا، اور جسٹس کھڑے جو ابھی گذرے ہیں مسلمانوں کو شکر گزار ہو جانا چاہئے اس کا کہ اگر ہندوستان میں عدالت برقرار نہیں رہے گی تو لوگوں کے حقوق نہیں مل پائیں گے، قانون کا کیسے ہم استعمال کریں؟ جگہ جگہ پر ہمیں اس کو بھی ڈسکس کرنا چاہئے۔ آخری بات میں کہتا ہوں کہ ٹیررزم کے سلسلہ میں، دہشت گردی کے سلسلے میں ہم کو کھل کر یہ بات کہنی چاہئے کہ اس امت کو امت دعوت بننے کی ضرورت ہے اور مسلم حکومتوں کو قوت مرہبہ حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔

مفتی انور علی:

مولانا جلال الدین عمری صاحب کی گفتگو مجموعی طور پر بہت اچھی رہی اور ان کی اکثر باتوں سے اتفاق ہے، لیکن انہوں نے جو قرآن پاک کی آیت پیش کی کہ مسلمانوں کو نہیں چاہئے کہ وہ کافروں کو اپنا ولی بنائیں، اس آیت کو انہوں نے حالت جنگ کے ساتھ خاص کرنے کے بارے میں ایک شبہ ظاہر کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت حالت جنگ اور حالت امن دونوں کے لئے ہے، دونوں حالتوں میں ہمیں روکا گیا ہے کافروں کو دلی دوست بنانے سے، البتہ اتنا ہے کہ اخلاق کا ہم ان کے ساتھ بھرپور مظاہرہ کریں، اخلاق کا مظاہرہ کرنا اور ان کو دلی دوست بنانا دو الگ الگ چیزیں ہیں، دونوں کے درمیان کوئی ٹکراؤ نہیں۔

مولانا یعقوب قاسمی:

مجھے کہنا یہ ہے کہ اگر مسلمان کی جان و مال، عزت و آبرو پر حملہ ہو چاہے وہ انڈیا ہو یا غیر انڈیا ہو، تو ایسی حالت میں مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنا دفاع کرے جیسا کہ حدیث کے اندر آیا ہے: "من قتل دون ماله فهو شهيد" تو ایسی صورت میں شہید کا درجہ ملے گا اور ہمارے مخالفین بھی اس سے پست ہوں گے، اور پھر ان کی ہمت نہ ہوگی دوبارہ مسلمانوں کی جان و مال، عزت و آبرو پر حملہ کرنے کی، اور بھی میں نے مقالات سنے ان میں یہ آیا ہے کہ ہندوستان جیسے جمہوری ملک میں اپنے حقوق کو تسلیم کروانے کے لئے دھرنا دینا یا کسی نوعیت کا احتجاج کرنا یا بھوک ہڑتال کرنا یہ شرعاً جائز ہے۔ میرے خیال میں یہاں پر جتنی جماعتیں ہیں وہ اپنے حقوق کو تسلیم کروانے کے لئے احتجاج کرتی ہیں یا بھوک ہڑتال کرتی ہیں یا دھرنا دیتی ہیں، میری رائے یہ ہے کہ مسلمانوں پر کوئی زیادتی ہو کسی طرح کی حکومتی سطح پر ہو، یا عوامی سطح پر ہو اور مسلمانوں کے حقوق کا استحصال ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں ہندوستان جیسے جمہوری ملک کے اندر جو طریقہ کار یہاں کے عوام استعمال کرتے ہیں ہمیں بھی اس طریقہ کار کا استعمال کرنا درست ہوگا۔ دھرنا دینا، احتجاج کرنا، یا بھوک ہڑتال کرنا اپنے حقوق کو منوانے کے واسطے شرعاً ہمارے واسطے درست ہوگا۔ اور دہشت گردی کے سلسلہ میں کہنا یہ ہے کہ دہشت گردی ایک ایسا لفظ ہے جس کے ذریعہ خوف و ہراس پیدا کیا جاتا ہے خواہ ذہنی خوف و ہراس پیدا کیا جائے اور اس کو ذریعہ قتل بنایا جائے یا مالی نقصان

پہنچایا جائے۔ بہر کیف دہشت گردی کا جب اطلاق مغربی میڈیا کرتی ہے تو اس سے مراد صرف مسلمان ہوتے ہیں دیگر اقوام اس سے مراد نہیں ہوتے ہیں، نہ اس سے وہ اسرائیل کو مراد لیتے ہیں نہ امریکہ کو مراد لیتے ہیں، نہ برطانیہ کو مراد لیتے ہیں، نہ دوسری قوموں کو لیتے ہیں، میرے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تمام چیزوں پر غور ہونا چاہئے۔

مولانا اسرار الحق سبیلی:

بے قصور افراد سے بدلہ لینا جائز نہیں ہے، یہ تو اس مسئلہ کا ایک سادہ پہلو ہے، لیکن ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا ضروری ہے کہ جو لوگ براہ راست ظلم میں شریک تو نہ ہوئے ہوں مگر بالواسطہ ان کا ساتھ دیا ہو یا ان کی تائید کی ہو تو کیا وہ لوگ بالکل معصوم سمجھے جائیں گے جب کہ جمہوری ملکوں میں اقتدار اعلی عوام کے پاس ہوتا ہے، عوام سیاسی امور میں رہنمائی اور نمائندگی کے لئے اپنے قائدین کو اقتدار حوالہ کرتے ہیں، اب اگر عوام کو معلوم ہے کہ فلاں پارٹی ایک خاص فرقہ کی دشمن ہے اور ماقبل میں اس نے اس فرقے کے خلاف زبردست تباہی مچائی ہے اور منظم طور سے نسل کشی کی ہے پھر بھی وہاں کی عوام ایسی فرقہ پرست اور ظالم پارٹی کو ووٹ دے اور وہ پارٹی دوبارہ برسر اقتدار آ کر ویسی ہی تباہی مچائے تو کیا وہاں کی عوام کو ویسے ہی بے قصور سمجھا جائے گا، مثال کے طور پر گجرات ہے، اور اسی طرح اسرائیل کی عوام نے مسلمانوں کے کٹر دشمن ''شیرون'' کے حق میں ووٹ دیا، اور ''شیرون'' اپنے پاؤں تلے مسلمانوں کو روند کر اپنی عوام کے توقعات کے مطابق یہ کارنامہ بڑی مستعدی سے ادا کر رہے ہیں اور فلسطینیوں کا دامن حیات تنگ کر کے رکھ دیا ہے اور وہ تنگ آمد بجنگ آمد کے مصداق خودکش بم دھماکہ کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلسطینیوں کا بم دھماکہ کرنا ہی ان کی بقا کا واحد راستہ رہ گیا ہے ورنہ ان کی ساری کوششیں بے فیض ہو گئی ہیں۔ اسرائیل اور امریکہ ان بے قصوروں کے نسلی صفایا کے درپے ہے تو کیا ایسی صورت میں فلسطینیوں کو ظالم اور اسرائیلیوں کو معصوم سمجھا جائے گا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ''ہٹلر'' جیسے ظالم کو جرمن عوام نے نہ صرف منتخب کیا بلکہ اس سے بے انتہاء محبت کی تھی، لہذا اس بارے میں فیصلہ کرتے وقت اس پہلو کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

اختتامی کلمات

ڈاکٹر مسفر بن علی قحطانی

الحمد للّٰہ رب العالمین

والصلوۃ والسلام علی أشرف الخلق و سید المرسلین

محمد بن عبد اللّٰہ وعلی آلہ وصحبہ ومن والاہ إلی یوم الدین وبعد،

میں تمام مقالہ نگاروں کا شکریہ ادا کرتا ہوں، اسی طرح ان عارضین کا جنہوں نے مقالات کی روشنی میں عرض پیش کئے، اور ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے عرض کو سننے کے بعد مناقشہ میں حصہ لیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ صبح سے اب تک آپ لوگ بیٹھے ہوئے ہیں، میں ہرگز آپ کا زیادہ وقت نہیں لوں گا، بس میں اس عظیم سمینار کے اس اہم محور پر چند باتیں اختصار کے ساتھ پیش کرنا چاہتا ہوں۔

سب سے پہلے ہمیں دہشت گردی کے مفہوم جیسا کہ اہل علم نے اپنی تحریروں میں اس پر گفتگو کی، اور اس کے ان سیاسی پہلوؤں کو جاننا چاہئے جن کی وجہ سے یہ مفہوم پیدا ہوتے ہیں اور پوری دنیا میں پھیل جاتے ہیں، سب سے پہلے اس کا استعمال سیاسی طور پر شمعون پیریز کے پروجیکٹ میں کیا گیا جس کا نام اس نے ''عظیم صہیونی پروجیکٹ'' رکھا، اس پروجیکٹ کو ۱۹۸۷ء میں شائع کیا گیا، اس پروجیکٹ کے ذریعہ اس کا ارادہ یہ تھا کہ دہشت گردی کے مفہوم کو داخل کر کے عرب اسلامی ممالک کے اندر تشدد پیدا کرے، جہاں حکومتوں کو وجہ جواز حاصل ہو جائے کہ وہ اپنی ہی قوم کو دہشت گردی کے خاتمہ کے نام پر زدوکوب کرے۔ اور مزید اس لئے کہ اسرائیل ایک غاصب اور ظالم حکومت ہے لہذا وہ اس پروجیکٹ کے ذریعہ اپنا مقصد حاصل کر لے، اور وہ مقصد یہ ہے کہ عرب حکومتوں کے ساتھ اس کا تال میل ہو جائے، اور پھر سب ایک ہی ڈور سے بندھ جائیں اور ایک آواز لگائیں کہ ہمیں دہشت گردی کا سامنا ہے۔ پھر اس کے بعد اس مفہوم نے ترقی کی، یہاں تک کہ کمیونزم کے زوال کے بعد اب صرف اسرائیل کے ساتھ عرب حکومتوں کو دہشت گردی سے دوچار کر کے فائدہ اٹھانا نہیں ہے، بلکہ یہ سامراجی طاقتوں کے پوری طرح قابض ہو جانے کا ایک منصوبہ ہے، جس کے پیچھے مقصد یہ ہے کہ اسلامی ممالک اور اس کے ذخائر پر قبضہ کر لیا جائے۔ اور حقیقتاً نیویورک میں ان ٹاورز پر حملے کا حادثہ پیش آنے کے بعد یہ پلان کھل کر سامنے آ گیا ہے، وہ صرف دو برج تھے، لیکن اس کی وجہ سے دو ملک تباہ کر دیئے گئے، ایک افغانستان اور دوسرا عراق۔ لہذا ہمیں اس مفہوم کو ذہن میں رکھنا چاہئے، ہمارے دشمنوں کا ارادہ صرف یہی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ہمارے امور اور ہمارے ملک میں دخل اندازی کریں اور قبضہ کو مضبوط تر بنائیں۔ علماء فقہ اور علماء اسلام کو چاہئے کہ وہ اس حقیقت کا ادراک کریں اور ان پروپگنڈوں کے پیچھے نہ جائیں جنہیں امریکی، صہیونی اور برطانوی خبر رساں ایجنسیاں مسلم علاقوں میں اس طرح پھیلاتی ہیں کہ مسلمان باہمی جھگڑوں اور اندرونی معرکہ آرائیوں میں الجھ جاتے ہیں، اور ایک دوسرے کے مقابلہ میں آ جاتے ہیں اور پھر آپس میں ہی مارکاٹ شروع کر دیتے ہیں، اور اس طرح یہی چیز بین الاقوامی دخل اندازی اور قبضہ و غلبہ کا سبب بن جاتی ہے، یہ بہت کم ہے جسے میں نے بیان کیا ہے۔ میں نے کئی ایسی رپورٹیں دیکھی ہیں بڑے امریکی مفکرین مثلاً فوکویاما اور نوم چومسکی وغیرہ کی جو امریکی فکر میں مشہور ہیں، ان لوگوں نے صراحتاً اپنے مقالوں میں یہ بات کہی ہے جو کہ امریکی اخبارات میں شائع بھی ہوئی، کہ امریکہ چاہتا ہے کہ دنیا کے کسی بھی علاقہ میں دہشت گردی کے خاتمہ کے نام پر اس کے قدم وہاں پر پڑیں، کسی مسلم ملک میں ہم مثلاً قتل وخونریزی

دیکھتے ہیں، یا مثال کے طور پر مسلمانوں کے کسی دشمن کی کھلی ہوئی دخل اندازی دیکھتے ہیں جبکہ نہ ہمارے پاس قوت وطاقت ہے اور نہ ساز وسامان ہے اور نہ ہم اس دشمن سے مقابلہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں، تو کیا براہ راست کوئی عالم، فقیہ یا مفتی آئے اور ان اجنبیوں کو مارنے، ان امریکیوں کو قتل کرنے، برطانیوں کے بارے میں تفتیش کرنے، اور ہر مقام پر قتل وخونریزی کرنے کا فتوی دے دے، ان سرگرمیوں کی وجہ سے جو یہ لوگ اسلامی ممالک میں کرتے ہیں، ہمیں تھوڑا دم لینا چاہئے اور توقف اختیار کرنا چاہئے۔ فتوی دینے سے پہلے فقیہ کے پاس دو نوع کا فہم ضرور ہونا چاہئے جیسا کہ امام ابن القیم نے اعلام الموقعین میں فرمایا ہے: اول یہ کہ مفتی جس مسئلہ میں فتوی دے رہا ہے اس مسئلہ کی صورتحال کو سمجھتا ہو، اور دوسرے یہ کہ ان حالات کو بھی سمجھتا ہو جس میں وہ فتوی دینا چاہتا ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی کی السیر الکبیر اور السیر الصغیر، اور شرح الامام سرخسی اور اسی طرح امام ابو یوسف کی کتاب الخراج وغیرہ یہ سب کتابیں بہت ہی عظیم ہیں، یہ سب کتابیں فقیہ کے پیش نظر ہونی چاہئیں، اور فقیہ کو اپنے گردوپیش کی صورتحال اور سیاسی امور سے بھی کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہئے تاکہ ان کا دیا ہوا فتوی صائب اور صحیح ہو، اور اس کے نتیجہ میں قتل وجلاوطنی اور مسلمانوں کی عزت واموال کی بربادی کی صورت نہ پیدا ہو۔ اس مسئلہ میں ایک اہم قضیہ کو ہمیں سمجھ لینا چاہئے، اور وہ یہ کہ مسلمانوں کی کمزور حکومت اپنے دشمن کا سامنا نہیں کر پاتی ہے، جیسا کہ مکہ کے مسلمانوں نے قریش سے مقابلہ آرائی نہیں کی اور نہ ان سے قتال کیا، یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ سال کی مدت کے بعد ہجرت کی، جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبر وقناعت کے ساتھ گزارا، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زمین ہوگئی اور لشکر تیار ہوگیا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش سے قتال کیا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پہلے ان سے قتال نہیں کیا۔ علماء کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے مکی حالت منسوخ نہیں ہوئی ہے، چونکہ وہ اسباب پائے جارہے ہیں، اور وہ کمزور ہونا اور ساز وسامان اور تعداد کی قلت ہے، لہذا مسلمانوں کو فوراً ہی اپنے دشمن کے مقابلہ پر نہیں آنا چاہئے جب تک کہ وہ تیاری نہ کرلیں، طاقتور نہ ہوجائیں اور دشمن سے مقابلہ کے لئے بڑی تعداد میں لوگ جمع نہ ہوجائیں۔ اخیر میں میں آپ سب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے میری باتیں غور سے سنیں، اللہ تعالی سے دعا کرتا ہوں کہ وہ ہم سب کو اس کام کی توفیق دے جس سے وہ راضی ہو۔

تمت

☆☆☆

تفاسیر و علوم قرآنی اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر

دار الاشاعت کی مطبوعہ مستند کتب

تفاسیر و علوم قرآنی

تفسیر عثمانی بعد تفسیر مع عنوانات جدید کتابت ۱ جلد ________ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ، اضافہ عنوانات جناب محمد ولی رازی

تفسیر مظہری اردو ________ ۱۲ جلدیں ________ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ

قصص القرآن ________ ۴ حصے در ۲ جلد کامل ________ مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ

تاریخ ارض القرآن ________ علامہ سید سلیمان ندویؒ

قرآن اور ماحولیات ________ انجینئر شفیع حیدر دانش

قرآن سائنس اور تہذیب و تمدن ________ ڈاکٹر حقانی میاں قادری

لغات القرآن ________ مولانا عبدالرشید نعمانی

قاموس القرآن ________ قاضی زین العابدین

قاموس الفاظ القرآن الکریم (عربی انگریزی) ________ ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی

ملک البیان فی مناقب القرآن (عربی انگریزی) ________ حسان پبلشرز

اعمال قرآنی ________ مولانا اشرف علی تھانویؒ

قرآن کی باتیں ________ مولانا احمد سعید صاحب

حدیث

تفہیم البخاری مع ترجمہ و شرح اردو ۳ جلد ________ مولانا ظہور الباری اعظمی، فاضل دیوبند

تفہیم المسلم ، ، ۳ جلد ________ مولانا زکریا اقبال، فاضل دار العلوم کراچی

جامع ترمذی ، ، ۲ جلد ________ مولانا فضل احمد صاحب

سنن ابو داؤد شریف ، ، ۳ جلد ________ مولانا سرور احمد صاحب، مولانا خورشید عالم قاسمی صاحب فاضل دیوبند

سنن نسائی ، ، ۳ جلد ________ مولانا فضل احمد صاحب

معارف الحدیث ترجمہ و شرح ۳ جلد ۷ حصے کامل ________ مولانا محمد منظور نعمانی صاحب

مشکوٰۃ شریف مترجم مع عنوانات ۳ جلد ________ مولانا عابد الرحمن کاندھلویؒ / مولانا عبداللہ جاوید

ریاض الصالحین مترجم ۲ جلد ________ مولانا خلیل الرحمن نعمانی مظاہریؒ

الادب المفرد کامل مع ترجمہ و شرح ________ از امام بخاری

مظاہر حق جدید شرح مشکوٰۃ شریف ۵ جلد کامل اعلیٰ ________ مولانا عبداللہ جاوید غازی پوری فاضل دیوبند

تقریر بخاری شریف ________ ۳ حصص کامل ________ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب

تجرید بخاری شریف ________ ایک جلد ________ علامہ حسین بن مبارک زبیدی

تنظیم الاشتات ________ شرح مشکوٰۃ اردو ________ مولانا ابو الحسن صاحب

شرح اربعین نووی ________ ترجمہ و شرح ________ مولانا مفتی عاشق الٰہی البرنی

قصص الحدیث ________ مولانا محمد زکریا اقبال، فاضل دار العلوم کراچی

ناشر:- دار الاشاعت اردو بازار کراچی فون ۲۶۳۱۸۶۱-۲۲۱۳۷۶۸-۰۲۱